



KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:9 SAYI:2 2022 / 2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Dekan) aldemirhalil@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KINAĞ mustafakinag@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Doç.Dr. Mehmet KARAKUŞ (Başkan) mehmetkus@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Abdulkaki DURMAZ abdulbakidurmaz@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN ramazancoban193@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOSKUN mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZYUOT dr.alzyout@gmail.com
The University Of Jordan, JORDAN
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ ogmusharun@yahoo.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE ishakemin@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, TURKEY
Prof. Dr. James MEREDITH DAY james.day@uclouvain.be
Université Catholique de Louvain, BELGIUM
Prof. Dr. Michael E. NIELSEN mnielsen@georgiasouthern.edu
Georgia Southern University, Georgia, UNITED STATES
Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR. ralp-hood@utc.edu
The University of Tennessee at Chattanooga, Chattanooga, UNITED STATES
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ sgunduz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. Soner DUMAN duman@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TURKEY
Doç.Dr. Hayrettin ÖZTÜRK hozturk@omu.edu.tr
Samsun 19 Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TURKEY

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Doç.Dr. Muharrem Şahiner [Fransızca/French]sahinerm@hotmail.com

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Feyza ÇELİK [İngilizce / English] feyza.celik@ogr.iu.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Sultanbeg ALİEV [Rusça/ Russian] s.aliev@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Ahmet BİGÜR [Arapça/ Arabic] ahmet.bigur@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Recep Bahadır Haydaroğlu [Farsça/Persian] recep.haydaroglu@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Yasin Samet KAZEL [Almanca / German] yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Ömer CİDE omercide@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Doç.Dr. Üzeyir KÖSE uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AĞKUŞ yusufagkus81@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Yunus Eraslan yunus.eraslan@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Metin GÜVEN metinguven1416@hotmail.com

Florida State University, Ph.D. Department of Sociology, Florida, U.S.A

Dr. Semih BEKÇİ semihbekci@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Hatice Kübra ÖMEROĞLU haticekubra.sengul@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Metin CİVEK metincivek@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Sercan ÇAMLİ sercancamli@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Yunus TÜKEN yunus.tuken@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları

Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

Tavoos

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktaş Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Aralık 2022 / December

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Sanlı Mah.

Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŐKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF.DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALAEDDİN AHMED AL-GHARAİBEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(BAYBURT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF	(QATAR INTERNATIONAL UNV)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR İSMAİL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCIYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİV.)
PROF. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞİNASİ GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. METİN CEYLAN	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NEDİM ÖZ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÖMER CİDE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÜZEYİR KÖSE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. YAKUP GÖÇEMEN	
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMAD SHAIKH HUSAYN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AÇIKALIN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ EMAD KANAAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN PEKER	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ KHALDON AL-HABASHNEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KINAĞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUNUS ERASLAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF AĞKUŞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (min. 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (min. 5 concepts and a bibliography prepared with the isnad citation style).

İçindekiler

	EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير	
	ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES	
ABDELHAK BELABED	LE FONCTIONNEMENT DU DISCOURS D'INTRODUCTION CRITIQUE DANS LA NOUVELLE QATARIE (UNE NOUVELLE IDENTITE.....UN PATRIMOINE RENOUVELE) KATAR ÖYKÜSÜNDE KRİTİK BİR SÖYLEMİN İŞLEYİŞİ: EL-ATEBAT (YENİ BİR KİMLİK, YENİLENMİŞ BİR MİRAS) THE FUNCTIONING OF THE CRITICAL INTRODUCTORY DISCOURSE IN THE SHORT STORY QATARI (A NEW IDENTITY.....A RENEWED HERITAGE)	385-400
HALİL ALDEMİR	العرباني وحاشيته EL-'URYÂNÎ VE HAŞİYESİ AL-'URYÂNÎ'S AND HIS ANNOTATION	401-415
MUSTAFA KINAĞ	GOD AS THE IMPLICATION OF ALIENATION: A CRITICISM OF RELIGION IN LUDWIG FEUERBACH'S ANTHROPOLOGICAL ATHEISM YABANCILAŞMANIN TEZAHÜRÜ OLARAK TANRI: LUDWIG FEUERBACH'IN ANTROPOLOJİK ATEİZMİNDE DİN ELEŞTİRİSİ	417-440
OUMELKHEİR CHETATHA AHMED BİN ES-SAĞİR	أبيات شعرية مفقودة للشيخ "أحمد بن الحرمة" من خلال مسوداته ŞEYH AHMED B. EL-HURMA'NIN MÜSVEDDELERDEN OLUŞAN KAYIP ŞİİRLERİ MISSED POETIC LINES OF SHEIKH "AĤMAD IBN AL-HORMA" THROUGH HIS DRAFTS	441-460

İSKENDER ŞAHİN	ZÜLKARNEYN KISSASININ İŞÂRÎ YORUMU ÜZERİNE ON THE INTERPRETATION OF THE PARABLE OF ZULKARNAYN	463-484
YUNUS YALÇIN MEHMET ERDEM	CESSÂS'IN KIRAAT ANLAYIŞI VE KIRAATLERLE FIKHÎ İSTİNBAT YÖNTEMİNİN TESPİTİ JAŞŞÂS'S UNDERSTANDING OF RECITATION AND DETERMINATION OF FIQH ISTINBAT METHOD WITH RECITATIONS	485-510
MAHMOUD BENRAS	İBADIYYE MEZHEBİ VE GİZLİLİK DÜŞÜNCESİ (TAKİYYE) IBADI SECT AND IDEA OF SECRECY(TAQIYYA)	511-529
NEVZAT ÇİÇEK	KUR'AN'IN İFADE BİÇİMLERİ: TEOSENTRİK, ANTROPOSENTRİK VE EDEBİ SANAT DİLİ YAKLAŞIMLARINA YÖNELİK BİR SENTEZ DENEMESİ THE EXPRESSION FORMS OF THE QUR'AN: A SYNTHESIS ATTEMPT ON THEOCENTRIC, ANTHROPOCENTRIC AND LITERARY-ARTISTIC LANGUAGE APPROACHES	531-561
NEDİM ÖZ	SURİYELİ GÖÇMEN AİLELERİN ÇOCUKLARI İÇİN ÇOĞUNLUKLA İMAM HATİP LİSELERİ VE İMAM HATİP ORTAOKULLARINI TERCİH ETME SEBEPLERİ THE REASONS WHY SYRIAN IMMIGRANT FAMILIES MOSTLY PREFER IMAM HATIP HIGH SCHOOLS AND IMAM HATIP MIDDLE SCHOOLS FOR THEIR CHILDREN	563-585
AYŞE ŞALLI	KOVİD-19 SALGININDA DİNİN TOPLUMSAL GÖRÜNÜRLÜKLERİ: EKLEKTİK SEKÜLERLEŞME YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE BİR DEĞERLENDİRME SOCIAL VISIBILITY OF RELIGION IN THE KOVİD-19 EPIDEMIC: AN EVALUATION IN THE FRAMEWORK OF ECLECTIC SECULARIZATION APPROACH	587-620
AYŞE ÇALAL CEMAL TOSUN	İLAHİYAT NEDİR: ÖĞRETİM ÜYELERİNİN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA WHAT IS DIVINITY: A QUALITATIVE RESEARCH ON THE OPINIONS OF FACULTY MEMBERS	621-650
AHMET KURAY	MEDİNELİ EBÛ ÂMİR ER-RÂHİB VE İSLÂM DAVETİNE MUHALEFETİ ABÛ ÂMİR AL-RÂHİB OF MEDINA AND HIS DEFIANCE TO ISLAMIC INVITATION	651-675

MUSA OSMAN KARATOSUN	HİRİSTİYAN İLAHİLERİNDE KUDÜS JERUSALEM IN CHRISTIAN HYMNS	677-699
FATİH MEMİÇ	DİNDAR BİR HAYATA DOĞRU: R. MENACHEM MENDEL SCHNEERSON'IN LİDERLİK ÖNCESİ HAYATI TOWARDS A RELIGIOUS LIFE: THE PRE- LEADERSHIP LIFE OF R. MENACHEM MENDEL SCHNEERSON	701-727
CEYHAN IŞIK	FÂRÂBÎ'DE SOSYAL PEYGAMBERLİK VE KİMLİK SOCIAL PROPHECY AND IDENTITY IN AL-FÂRÂBÎS	729-748
HATİCE UYARER EŞĞİ ÖMER TÜRKER	FÂRÂBÎ'NİN METAFİZİĞİNDE MADDE KAVRAMININ İMKÂN KAVRAMI BAĞLAMINDA İNCELENMESİ INVESTIGATION OF THE CONCEPT OF MATTER IN AL-FÂRÂBÎ'S METAPHYSICS WITH IN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPT OF POSSIBILITY	749-766
FATİH YEDİYILDIZ	ARAP DİLİNDE LEV EDATI, İŞLEVLERİ VE KUR'ÂN'DAKİ KULLANIMLARI PREPOSITION "LAV" AND ITS FUNCTIONS IN ARABIC LANGUAGE AND ITS USES IN THE QUR'AN	767-794
RECEP KIRCI	KEM-İ İSTİFHÂMİYYE VE KEM-İ HABERİYYE EDATLARI VE BUNLARIN KUR'AN YOLU MEALİ'NE YANSIMASI ÜZERİNE BİR İNCELEME AN EXAMINATION OF THE PREPOSITION KAM AL-İSTIFHÂMİYYA AND KAM AL-KHABARİYYA IN THE ARAB LANGUAGE AND THEIR REFLECTION ON KUR'AN YOLU MEALİ	795-813
AHMET GÜR	MISIR'DAKİ MODERN ARAP EDEBİYATI ENTELEKTÜEL UYANIŞININ ÖNCÜSÜ: RIFÂ'A RÂFİ'Î ET-TAHTÂVÎ (1801-1873) PIONEER OF THE INTELLECTUAL AWAKENING OF MODERN ARAB LITERATURE IN EGYPT: RIFÂ'A RÂFİ'Î AT-TAHTÂWÎ (1801-1873)	815-833
ALİ SOYLU	KUR'AN'DA TESETTÜRÜN ANLAM ALANI MEANING OF THE HIJAB IN THE QUR'AN	835-862
ZÜBEYİR KARATAŞ	KUR'ÂN'DA EKONOMİK REFAH ECONOMIC PROSPERITY IN THE QUR'AN	863-883

MUSTAFA
KILIÇASLAN

ZEMAŞERÎ'NİN NESİH ANLAYIŞI VE
NESİH-MASLAHAT İLİŞKİSİ
ZAMAKHSHARI'S UNDERSTANDING OF NASKH
AND THE RELATIONSHIP BETWEEN NASKH
AND MASLAHA

885-919

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Değerli okurlarımız;

Yayın hayatına başladığı 2014 yılından bu yana her zaman bilimselliği ve kaliteli yayın anlayışını ilke edinmiş olan dergimizin 9. Cilt 2. Sayısını siz değerli okurlarımıza sunmanın sevincini yaşamaktayız.

Akademik yayıncılık ilkelerinden taviz vermeden yayın hayatına devam eden dergimiz, ULAKBİM TR Dizin, EBSCO ve INDEX ISLAMICUS gibi önemli indekslerde dizinlenmektedir. Önceki sayıda **ERIH PLUS** indeksinin inceleme sürecinin devam ettiğini belirtmiştik. Şimdi sizlere bu indekse kabul edildiğimiz müjdesini vermekten gurur duyuyoruz. **ERIH PLUS** indeksine kabul edilmemiz dergimizin emin adımlarla yoluna devam ettiğinin açık göstergesidir. Önümüzdeki sayılarda DOAJ ve ESCI gibi süreçleri devam eden indekslere kabul müjdesini sizlerle paylaşmayı ümit ediyoruz.

Bu sayımızda Katar'dan bir Fransızca, Cezayir'den bir Arapça makalemizi, akademik çevrelerin dikkatine sunmak dergimizin uluslararası alanda da yaygınlık kazandığını göstermektedir. Bu makalelerle beraber biri de İngilizce olmak üzere toplam 22 araştırma makalesi alanında yetkin hakemlerimizin yaptığı değerlendirmeler sonucunda yayımlanmaya uygun görülmüştür.

Değerli çalışmalarını yayımlamak için dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmalarını bilimsel hassasiyeti gözeterek inceleyen değerli hakemlerimize ve bu sayımızın yayımlanmasında emeği geçen kıymetli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle ...

Editörler Kurulu Adına
Doç. Dr. Mehmet KARAKUŞ

FROM EDITORIAL BOARD

Dear readers;

We are experiencing the joy of presenting the 9th Volume 2nd issue of our journal to our valuable readers, which has always adopted the principle of scientific and quality publication since its publication in 2014.

Our journal, which continues its publication without compromising its academic publishing principles, is indexed in important ones such as ULAKBİM TR Index, EBSCO and INDEX ISLAMICUS. In the previous issue, we mentioned that the review process of the ERIH PLUS index continues. Now we are proud to give you the good news that we have been accepted to this index. Our acceptance into the ERIH PLUS index is a clear indication that our journal is moving forward with firm steps. We hope to share with you the good news of acceptance to indexes such as DOAJ and ESCI in the upcoming issues.

In this issue, we present a French article from Qatar and an Arabic article from Algeria to the attention of academic circles, which shows that our journal has become widespread in the international arena. Along with these articles, a total of 22 research articles, one in English, were deemed suitable for publication as a result of the evaluations made by our expert referees.

We would like to thank our authors who have preferred our journal to be published their valuable studies, our esteemed referees who have examined these studies with scientific sensitivity, and our valuable colleagues who have contributed to the publication of this issue.

On behalf of the Editorial Board
Assoc. Prof. Dr. Mehmet KARAKUS

قراءنا الأعزاء:

يسعدنا أن نقدم لقرائنا الكرام العدد الثاني من المجلد التاسع من مجلتنا التي بدأت في عام ٢٠١٤، والذي اعتمد مبدأ عالي الجودة والعلمية في النشر. تم فهرسة مجلتنا في ULAKBİM دون المساس بمبادئ النشر الأكاديمية. وقد أخبرناكم باستمرار جهودنا في قبول من الفهرس ERIH PLUS في العدد السابق. و نبشركم بقبولنا من هذا الفهرس. يعد قبولنا في مؤشر ERIH PLUS مؤشراً واضحاً على أن مجلتنا تمضي قدماً بخطوات حازمة. نأمل أن نطلعكم على الأخبار السارة بقبول الفهارس مثل DOAJ و ESCI في الأعداد القادمة.

وفي هذا العدد ، نقدم مقالاً فرنسيّاً من قطر ومقالاً عربيّاً من الجزائر إلى الأوساط الأكاديمية ، مما يدل على أن مجلتنا أصبحت منتشرة على الساحة الدولية. إلى جانب هذه المقالات ، تم تحكيم ٢٢ مقالة بحثية ، واحدة باللغة الإنجليزية ، مناسبة للنشر نتيجة للتقييمات التي أجراها المحكمون المختصون في اختصاصهم.

نود أن نشكر مؤلفينا الذين رغبوا في أن تنشر بحوثهم في مجلتنا، كذلك نود أن نشكر محكمينا الأعزاء الذين قرؤوا هذه البحوث بمنظور علمي، وينبغي أن لا يفوتنا شكر زملائنا القيمين الذين ساهوا في نشر هذا العدد.

مع أمل اللقاء في الأعداد القادمة...

نيابة عن هيئة التحرير

الأستاذ المشارك محمد قراقوش

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2022/2 | CİLT: 9 | SAYI: 2

LE FONCTIONNEMENT DU DISCOURS D'INTRODUCTION CRITIQUE DANS LA NOUVELLE QATARIE (UNE NOUVELLE IDENTITE.....UN PATRIMOINE RENOUELE)

KATAR ÖYKÜSÜNDE KRİTİK BİR SÖYLEMİN İŞLEYİŞİ: EL-
ATEBAT (YENİ BİR KİMLİK, YENİLENMİŞ BİR MİRAS)

THE FUNCTIONING OF THE CRITICAL INTRODUCTORY DISCOURSE IN THE
SHORT STORY QATARI (A NEW IDENTITY.....A RENEWED HERITAGE)

ABDELHAK BELABED

DOÇ. DR., KATAR ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ ARAPÇA BÖLÜMÜ
DOHA, KATAR

ASSOC. PROF., QATAR UNIVERSITY, ARABIC DEPARTMENT COLLEGE OF ARTS AND SCIENCES
DOHA, QATAR

abelabed@qu.edu.qa

 <http://orcid.org/0000-0002-6142-171X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1184861>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

5 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted

21 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Belabed, Abdelhak, "Le Fonctionnement Du Discours D'introduction Critique Dans La Nouvelle Qatarie (Une Nouvelle Identite.....Un Patrimoine Renouvele), Katar Öyküsünde Kritik Bir Söylemin İşleyişi: El-Atebat (Yeni Bir Kimlik, Yenilenmiş Bir Miras)" [The Functioning of the Critical Introductory Discourse in the Short Story Qatari (A New Identity.....A Renewed Heritage)]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/ December 2022): 385-400

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



LE FONCTIONNEMENT DU DISCOURS D'INTRODUCTION CRITIQUE DANS LA NOUVELLE QATARIE (UNE NOUVELLE IDENTITE.....UN PATRIMOINE RENOUVELE)

Résumé

L'étude des seuils est devenue l'une des études critiques importantes qui aident le chercheur à analyser les textes à partir de leurs entrées, et ce depuis que (G. Genette) a écrit son livre (Seuils), mais de nombreuses études n'ont pas élargi la recherche sur d'autres seuils. L'exemple du discours introductif, est très important pour comprendre le texte et orienter l'interprétation du lecteur, nous avons donc travaillé sur cette recherche présentée dans le cadre d'une bourse de recherche à l'Université du Qatar pour un travail sur le discours introductif en général, et nous l'avons dédié au discours introductif critique en particulier parce que nous avons trouvé que c'était un phénomène important dans la détermination de l'identité du texte narratif qatari, beaucoup de romans ont des introductions, et cela est considéré parmi l'expérimentation narrative dans l'écriture de fiction, et donc la texte détermine son identité créative, ainsi que son identité nationale en révélant certaines de ses références créatives, sociales et patrimoniales. C'est pourquoi le sujet des seuils et l'étude des entrées de texte comptent parmi les nouvelles investigations critiques les plus importantes au sein de l'institution critique occidentale, où l'on connaît encore un mouvement théorique et appliqué sur ses composantes analytiques (y compris l'introduction critique) que les critiques ont révélé depuis le fondateur de la thématique des seuils, (G. Genette) au milieu des années 80 jusqu'à aujourd'hui. Après la migration de ce sujet critique vers l'Institution critique arabe au début des années 90 du siècle dernier, des études sérieuses ont commencé à apparaître travaillant sur les entrées textuelles, conscientes de la nécessité pour le texte de remettre en question ses seuils et de lire à partir de ses entrées initiales, avant d'analyser ses structures internes. Les recherches ont abondé sur le titre, les dédicaces, et les photos de couverture notamment. Cependant, l'approche de l'introduction en général et de l'introduction critique, en particulier, n'a pas trouvé beaucoup d'intérêt dans les études critiques, pour la nouveauté du sujet d'une part, et le manque d'intérêt pour la recherche d'autre part, sauf pour ce qui a été présenté au hasard dans un chapitre d'un livre, ou dans une recherche à part qui passe en revue le côté théorique sans présenter d'exemples analytiques de ces seuils. En raison de l'importance du sujet, nous avons essayé de nous efforcer au sein de l'Institution critique arabe de présenter au lecteur arabe une nouvelle approche du point de vue de la poétique des seuils, en choisissant l'un de ces seuils. Nous entendons par là les introductions critiques qui accompagnent certains textes de création. Après avoir choisi l'approche critique, ce fut au tour de choisir les œuvres littéraires dont nous analyserons les introductions, et le choix s'est porté sur la narration qatarie, qui a connu ces dernières années une accumulation narrative au sein de la création arabe, notamment la nouvelle, est ce qui nous a fait choisir de travailler sur certaines de ses introductions critiques d'accompagnement. Cette recherche s'appuyait sur un corpus d'études qui l'ont précédée sur le sujet, qui abordaient l'introduction en général ou l'introduction dans la critique ancienne uniquement. Quant à l'approche utilisée dans cette recherche, elle ne s'écartera pas de l'approche de la poétique des seuils qui a été fondée par (G. Genette) dans son projet critique sur la poétique, notamment dans son livre (Seuils), qui adopte principalement une approche descriptive, pour comprendre les entrées de texte.

Mots-clés : Langue et littérature arabes, Seuils, Identité, Patrimoine, Discours Introductif.

KATAR ÖYKÜSÜNDE KRİTİK BİR SÖYLEMİN İŞLEYİŞİ : EL-ATEBAT (YENİ BİR KİMLİK, YENİLENMİŞ BİR MİRAS)

Öz

Başlangıçların / Girişlerin incelenmesi, araştırmacının metnin girişi üzerinden metinleri analiz etmesine yardımcı olan önemli eleştirel çalışmalardan biri haline gelmiş ve bu durum *el-Atebat* (Girişler) adı verilen kitabın müellif tarafından yazılmasından sonra meydana gelmiştir. Ancak birçok çalışma diğer başlangıçlarla ilgili olarak araştırmayı genişletmemiştir. Metni anlamak ve okuyucuyu yönlendirmek için çok önemli bir aşamaya taşınan söz konusu bu giriş söylemi örneği nedeniyle Katar Üniversitesi'nde genel olarak giriş söylemi üzerine çalışmak adına bir araştırma hibesinin parçası olarak bu araştırmayı ele aldık. Onu özellikle eleştirel giriş söylemi bağlamında ayırdık, çünkü bunu Katar nesrinin kimliğini belirleme hususunda önemli bir olgu olarak gördük. Bu çalışmada birçok öykünün mukaddimelerine yer verilmiş ve bu durum öyküleri yazma noktasında yaşanan nesri tecrübenin arasını da kabul edilmektedir. Böylece metin, yaratıcı kimliğinin yanı sıra ulusal kimliğini de yaratıcı, sosyal ve mirası referanslarından bazılarını ortaya koyarak belirler. Bu nedenle, Giriş konusu ve metin girişlerinin incelenmesi hususu, eleştirmenlerin o zamandan beri analitik bileşenleri (eleştirel giriş dâhil) üzerine seksenli yılların ortalarından şimdiye dek Giriş yaklaşımının kurucusu olarak addedilen G. Genette'nin de aralarında olduğu teorik ve uygulamalı bir hareket olarak bilinen Batı eleştiri sistemi içindeki en önemli yeni eleştirel araştırmalar arasındadır. Bu eleştirel olgunun geçen yüzyılın 90'lı yılların başlarında Arap eleştiri sistemine taşınmasından sonra, metnin girişlerinin sorgulanması ve ilk girişlerinden okunması gerekliliğinin farkında olarak metin girişleri üzerinde çalışan ciddi çalışmalar ortaya çıkmaya başladı. Özellikle başlık, ithaflar ve kapak fotoğrafları üzerinde çok sayıda araştırma yapıldı. Ancak genel olarak giriş ve özelden eleştirel giriş yaklaşımı, bir yandan konunun yeniliği, diğer yandan araştırmaya ilgi eksikliği nedeniyle eleştirel çalışmalara pek ilgi görmemiştir. Kitabın bir bölümünde bu girişlerin analitik örneklerini sunmadan teorik yönü gözden geçiren ayrı kısım bulunmaktadır. Konunun öneminden dolayı Arap eleştiri sistemi bünyesinde bu girişlerden birini seçerek Arap okuyucuya giriş poetikası açısından yeni bir yaklaşım sunmaya çalıştık. Bununla belirli yaratıcı metinlere eşlik eden eleştirel girişleri kast etmekteyiz. Eleştirel yaklaşımı ele aldıktan sonra sıra tanıtımlarını inceleyeceğimiz edebi eserlerin seçimine geldi ve seçim, son yıllarda edebi bir yaratılış noktasında Arapça içinde özellikle de kısa öykü içinde bir anlatı birikimi yaşayan Katar nesrine hakkında gerçekleşti. Beraberindeki bazı kritik tanıtımların sayesinde üzerinde çalışmak istediğimiz metinlerin seçimi sağlandı. G. Genette hakkında bilgi vermek gerekirse Genette, bir Fransız yazın kuramcısıdır. Kendisini yapısalcı hareket ve Roland Barthes ile Claude Lévi-Strauss gibi kuramcılara yakın görür. Bunlardan "bricolage" kavramını aldı. Retorik söz dağarcığının edebi eleştiri alanına yeniden kazandırılmasına büyük katkıda bulundu. Kendisi, "Yeni Eleştiri Akımı'nın en önemli temsilcileri arasındadır. "Figures" ismiyle yayımladığı edebiyat kuramlarıyla büyük bir ilgi gördü. Anlatı yöntembilimini oluşturarak yazınbilimin bilimsel niteliğini yükselttiği bunlardan üçüncüsünün *Narrative Discourse: An Essay on Method* başlığıyla İngilizcede yayımlanması ile teorileri dünya çapında kabul gördü. Anlatıbilim, Genette'den önce bir çalışma alanı olarak kurulmuş olsa da, anlatının evrenselleşen işleyişini betimlemek için bir terminoloji geliştirmiştir. Metinlerarasılık üzerine yaptığı çalışmalara edebiyat araştırmaları alanında hâlâ her yerde atıfta bulunmaktadır. Genette'in sınıflandırmaları titizlikle formüle edilmişti ve tipoloji konusundaki yeteneği ona genel olarak poetika ve özel olarak anlatıbilim bilim adamları arasında yaygın bir itibar kazandırdı. Bir yazar ve öğretmen olan Genette, şu anda Sorbonne'da Fransız edebiyatı profesörü

ve École normale supérieure'de kıdemli öğretim görevlisidir. Bu araştırma, konuyla ilgili kendisinden önce gelen, genel olarak girişe ya da sadece klasik eleştiri hususunda girişe yaklaşan çalışmalara dayanmaktadır. Bu çalışmada kullanılan yaklaşım ise, (G. Genette) tarafından poetika üzerine eleştirel projesinde, özellikle de *Girişler* adlı kitabında metin girişlerini anlamak için açıklayıcı bir yaklaşım olarak temellendirilen girişler poetikası yaklaşımından ayrılmayacaktır.

Anahtar Kelimeler : Arap Dili ve Edebiyatı, Giriş, Kimlik, Miras, Giriş Söylemi.

THE FUNCTIONING OF THE CRITICAL INTRODUCTORY DISCOURSE IN THE SHORT STORY QATARI (A NEW IDENTITY.....A RENEWED HERITAGE)

Abstract

The study of thresholds has become one of the important critical studies that help the researcher to analyze texts from their entries, and has been since (G. Genette) wrote his book (Thresholds), but many studies have not broadened the research on other thresholds. The example of the introductory discourse, is very important to understand the text and to direct the interpretation of the reader, so we worked on this research presented as part of a research grant at the University of Qatar for work on the introductory discourse in general, and we dedicated it to the critical introductory discourse in particular because we found it an important phenomenon in determining the identity of the Qatari narrative text, a lot of novels have introductions, and this is considered among the narrative experimentation in writing fiction, and thus the text determines its creative identity, as well as its national identity by revealing some of its creative, social and heritage references.

This is why the subject of thresholds and the study of text entries are among the most important new critical investigations within the Western critical institution, where we still know a theoretical and applied movement on its analytical components (including the critical introduction) critics have revealed since the founder of the topic of thresholds, (G. Genette) in the mid-eighties until now.

After the migration of this critical subject to the Arab Critical Institution in the early 90s of the last century, serious studies began to appear working on textual entries, aware of the need for the text to question its thresholds and to read from its initial entries, before analyzing its internal structures. Research has abounded on the title, the dedications, and the cover photos in particular. However, the approach of the introduction in general and the critical introduction, in particular, has not found much interest in critical studies, for the novelty of the subject on the one hand, and the lack of interest for research on the other hand, except for what has been presented at random in a chapter of a book, or in a separate research that reviews the theoretical side without presenting analytical examples of these thresholds.

Due to the importance of the subject, we have tried to strive within the Arab Critical Institution to present to the Arab reader a new approach from the point of view of the poetics of thresholds, by choosing one of these thresholds. By this, we mean the critical introductions that accompany certain creative texts.

After choosing the critical approach, it was the turn to choose the literary works whose introductions we will analyze, and the choice fell on Qatari narration, which in recent years has experienced a narrative accumulation within the creation of Arabic, especially the short story, is what made us choose to work on some of his accompanying critical introductions.

This research was based on a body of studies that preceded it on the subject, which approached the introduction in general or the introduction in the old criticism only. As for the approach used in this research, it will not deviate from the approach of the

poetics of thresholds which was founded by (G. Genette) in his critical project on poetics, in particular in his book (Thresholds), which mainly adopts a descriptive approach, to understand text entries.

Keywords: Arabic Language and Literature, Thresholds, Identity - Heritage, Introductory Discourse.

LE FONCTIONNEMENT DU DISCOURS D'INTRODUCTION CRITIQUE DANS LA NOUVELLE QATARIE : (UNE NOUVELLE IDENTITÉ, UN PATRIMOINE RENOUVELÉ)¹

INTRODUCTION CONCEPTUELLE

L'étude des seuils est devenue l'une des études critiques importantes qui aident le chercheur à analyser les textes depuis leurs entrées ou leur paratexte, et ce depuis que G. Genette a publié son ouvrage *Seuils*. L'exemple du discours d'introduction, qui est très important pour comprendre le texte et guider ou orienter l'interprétation du lecteur.

Nous allons consacrer l'analyse au discours d'introduction en général et au discours d'introduction critique en particulier, vu l'importance de ce dernier dans la détermination de l'identité du texte narratif qatari. En effet, beaucoup de nouvelles ont des introductions, et cela est considéré parmi les techniques de l'expérimentation narrative dans l'écriture de fiction, qui détermine l'identité du texte, ainsi que son identité nationale en révélant certaines de ses références créatives, sociales et patrimoniales.

C'est pourquoi le sujet des seuils et l'étude des entrées de texte font partie des nouvelles investigations critiques les plus importantes au sein de l'institution critique occidentale, où l'on connaît encore un mouvement théorique et appliqué sur ses composantes analytiques (y compris l'introduction critique), que les critiques ont révélé depuis le fondateur du sujet des seuils, G. Genette², au milieu des années quatre-vingts jusqu'à maintenant.

Après l'arrivée de ce sujet critique à l'Institution critique arabe au début des années 90 du siècle dernier, de sérieuses études ont commencé à apparaître, ainsi que des travaux sur les entrées textuelles, avec une conscience de la nécessité pour le texte de remettre en question ses seuils, et de lire à partir de ses entrées initiales, avant d'analyser ses structures internes. Les

¹ Cette recherche fait partie d'une bourse de recherche que nous avons obtenue de l'Université du Qatar en 2019.

² G. Genette, *Seuils*, (Paris: Ed. du Seuil, 1987).

recherches ont abondé sur le titre, les dédicaces et les photos ou les illustrations de couverture notamment. Cependant, l'approche de l'introduction en général et de l'introduction critique en particulier³, n'a pas trouvé beaucoup d'intérêt dans les études critiques, à cause de la nouveauté du sujet d'une part et le manque d'intérêt pour la recherche d'autre part, sauf pour ce qui a été présenté au hasard dans un chapitre d'un livre, ou dans une recherche distincte qui passe en revue le côté théorique sans présenter d'exemples analytiques de ces seuils.

En raison de l'importance du sujet, nous avons essayé de nous efforcer, au sein de l'Institution critique arabe, de présenter au lecteur arabe une nouvelle approche du point de vue des poétiques des seuils, en choisissant l'un de ces seuils. Nous entendons par là les introductions critiques qui accompagnent certains textes créatifs.

Après avoir choisi l'approche critique, nous choisissons avec précision le corpus ou les œuvres littéraires dont nous analyserons les introductions et le choix s'est porté sur la narration qatarie, qui a connu ces dernières années une floraison narrative (ou un foisonnement narratif) au sein de la création arabe, en particulier la nouvelle, c'est ce qui nous a fait choisir de travailler sur certaines de ses introductions critiques qui l'accompagnent.

Cette recherche s'est appuyée sur un ensemble d'études qui l'ont précédée de ce sujet et qui abordaient l'introduction en général ou l'introduction dans la critique ancienne uniquement. Quant à l'approche utilisée dans cette recherche, elle ne s'écartera pas de celle de la poétique des seuils qui ont été fondées par G. Genette dans son projet critique sur la poétique, notamment dans son ouvrage *Seuils*, qui adopte principalement une approche descriptive, pour comprendre les entrées des textes.

Après une longue réflexion, nous avons constaté que cette recherche combine deux vertus scientifiques : la première est la nouvelle approche, qui fait encore son chemin vers la connaissance avec décence dans la critique arabe contemporaine, la seconde est le corpus narratif approuvé pour une recherche sur la narration qatarie, dont les écrits sont récents par rapport à ce qui a été produit dans la créativité arabe, mais qui construit sa spécificité à travers ce qui est produit actuellement. Pour toutes les considérations ci-dessus, les résultats de la recherche tenteront d'attirer l'attention du critique arabe sur les entrées des textes et d'y contribuer en les théorisant et en les appliquant aux textes anciens et modernes⁴; parce que

³ Philippe Rioux, *la préface de roman québécois du XIX siècle et ses discours*, (Sherbrooke: Université de Sherbrooke, Mémoire de la Maîtrise, Département des lettres et sciences humaines, Août 2014).

⁴ Jaques Derrida, *La Dissémination*, (Paris: Ed. du Seuil, 1972).

les seuils sont les premiers à être lus pour aboutir à une meilleure lecture du texte littéraire. Ils sont donc primordiaux pour éclairer les mondes du texte et l'histoire de la littérature arabe en général, et permettent de dégager certaines particularités des genres littéraires, aussi bien que les intentions critiques et littéraires des écrivains. On restitue ainsi un héritage oublié de la littérature des écrivains, fondé sur des approches critiques contemporaines, qui nous amènent à contribuer au renouvellement du discours de la critique littéraire arabe.

Le Mouvement De L'introduction Critique Dans Les Nouvelles Qataries :

Le critique arabe vit encore dans un tourbillon de connaissances et de confusion critique, entre prendre soin de ces seuils ou les négliger. Cela est dû au fait que nous n'avons pas prêté beaucoup d'attention aux entrées des textes dans la critique arabe traditionnelle, qui ignorait les soins de l'extériorité du texte, et les éléments périphériques qui l'accompagnent et qui relèvent de l'autorité de son auteur sur lui. En effet, le critique passe directement à la lecture et l'analyse du texte, en ignorant les seuils et les intentions de l'écrivain qui peuvent l'aider à mieux comprendre le texte, car à son avis l'introduction critique est inutile et ne dispense pas du texte.⁵

Le chercheur dans le discours d'introduction critique dans la narration arabe en général, y compris l'introduction critique dans la narration qatarie, trouvera une nette rupture avec le travail d'écriture, que les anciens savants s'efforçaient d'établir en théorie et en application dans les arts de l'écriture. À une époque qui ne connaissait ni l'imprimerie ni les livres numériques, or que les écrivains et critiques arabes contemporains n'ont pas dépassé cet héritage artistique à l'origine de l'écriture, ils procédaient plutôt directement de ce qui était produit par l'industrie du livre et les arts typographiques occidentales qui ont aidé le développement des seuils, en oubliant cet héritage civilisationnel et culturel en écrivant le livre à l'heure actuelle.

Pour cette raison, nous continuerons en recherchant le mouvement de l'introduction critique dans les nouvelles qataries, les structures qui les régissent ses types et ses fonctions, à travers notre lecture méthodique de la nouvelle qatarienne sur laquelle nous allons travailler.

1. AUTO-INTRODUCTION AUX NOUVELLES QATARIES

L'auto-introduction est l'introduction que l'auteur écrit à son œuvre de création et c'est soit une introduction à l'œuvre, soit une analyse critique de

⁵ *Yŷl al-nāqid (H. mytrān) al-khiṭāb almqdmāty khṭābā istirātījīyan lā yumkinu tġawzh fi al-ishtighāl* : Henri Mitterand, *le discours du roman*, (Paris: ed.p.u.f, 1986), 21.

celle-ci, soit une fondation pour un nouveau type d'écriture littéraire.⁶ C'est le cas de la préface du recueil de nouvelles *Banāt Iblis* de Muhammad Al-Hajri ; qui a intitulé son introduction : *mot*, dans lequel il dit :

«Quand j'ai publié mon premier recueil de nouvelles intitulé **Al-Balāgh ... wa-qiṣaṣ ukhrá**, je ne m'attendais pas à ce qu'il atteigne le niveau de popularité et d'acceptation parmi les personnes, malgré ma connaissance préalable qu'il y a peu de connaisseurs de l'art de la nouvelle. Malgré ces nombreuses frustrations que j'ai entendu de la part de personnes ayant de l'expérience dans le domaine de l'écriture, je ne trouverai personne qui lira pour moi ou achètera mes nouvelles. ..»⁷.

Il s'agit d'une introduction motivante à un genre littéraire qui connaît des interactions critiques dans l'arène culturelle arabe, sans parler de la scène culturelle qatarie, mais l'horizon de ses attentes a été révélé par un écrivain recherchant un genre pour exprimer et faire entendre sa voix, alors il communique avec son lecteur qui a trouvé une représentation de lui dans ses nouvelles. Il l'héberge dans son monde narratif sans dénaturer ce qu'il a construit par une décision hâtive, en disant :

« Je présente ici à l'honorable lecteur mes nouvelles de ce recueil, dans l'espoir que la communication entre lui et moi sera complète, comme je voulais qu'il soit familier avec elle, qu'il l'admire. Ou de le laisser tel qu'elles soient, pour ne pas la déformer par une critique acerbe ou une mauvaise interprétation... »⁸.

2. INTRODUCTION CRITIQUE ALTRUISTE DANS LES NOUVELLES QATARIES

La tierce introduction est généralement confiée à un tiers autre que l'écrivain et l'éditeur, dont le propriétaire joue un rôle de motivation pour le lecteur en apportant son témoignage sur l'auteur⁹, ou soulève des problèmes techniques et esthétiques dans le texte et ce présentateur est souvent un critique spécialisé ou un créateur renommé.

Quant aux introductions critiques altruistes à la narration qatarienne, leurs émetteurs sont variés, on les trouve émises par des instances officielles, des critiques spécialisés ou des créateurs intéressés par les questions narratives en général :

⁶ Muṣṭafá al-Salwí, *'Atabāt al-naṣṣ, al-maḥmūm wa-al-mawqī'iyah wa-al-wazā'if* (Wajdah: Manshūrāt Kulliyat al-Ādāb wa-al-'Ulūm al-Insāniyah, 2003), 71.

⁷ Muḥammad al-Hājirī, *Banāt Iblis, majmū'ah qiṣaṣiyah*, (Jordan: Dār Usāmah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1997), 7.

⁸ Hājirī, *Banāt Iblis*, 8.

⁹ 'Abd al-Mālik Ashhabūn, *'Atabāt al-kitābah fī al-riwāyah al-'Arabīyah*, (Syrie: Dār al-Hiwār, 2009), 127.

2.1. L'Introduction Critique Altruiste par des Organisations Culturelles

Le ministère de la Culture, des Arts et du Patrimoine de l'État du Qatar - actuellement le ministère de la Culture et des Sports - représenté par le Département de la recherche et des études culturelles, a traditionnellement présenté ses publications créatives ou culturelles en général, et se veut donc une voix active au sein de l'institution culturelle arabe, pour ses compatriotes et du peuple de la nation arabe. C'est pourquoi il a été déclaré dans la présentation du recueil de nouvelles de la conteuse Bushra Nasser, *Anākib al-rūh* :

«Avec chaque nouveau livre publié par le Ministère de la Culture, des Arts et du Patrimoine de l'État du Qatar, le Département de la recherche et les études culturelles tentent à éclairer une réalisation créative ou une connaissance qatarie ou arabe ou même étrangère en traduisant de nombreuses œuvres mondiales»¹⁰.

L'autorité ne se contente pas de présenter seulement, mais plutôt présenter sa vision de critique de ses publications, elle choisit des œuvres de création distinguées qui ont une présence dans la communauté littéraire locale et arabe :

«*Anākib al-rūh* est une nouvelle de la conteuse Bushra Nasser, distinguée et aussi présente dans la communauté littéraire qatarie et arabe. Elle possède un certain nombre de recueils anecdotiques, ainsi qu'un certain nombre de recherches intellectuelles importantes, et ses écrits se distinguent par sa position de défenseur des femmes et appelant à ce qu'elles soient un élément actif dans la société... »¹¹.

Ainsi, cet organisme officiel déplace l'importance sociale dans une société qui connaît des transformations et des changements, et aussi l'importance culturelle de ce qui se passe sur la scène culturelle qatarienne à travers la publication fréquente de groupes créatifs qui sont une voix pour la société qatarienne.

2.2. L'Introduction Critique Altruiste par un critique spécialisé

Nous représentons ce type d'introduction avec l'introduction du critiqueur spécialisé Hossam Al-Khatib, à propos du recueil de nouvelles *Alḥḍn al-bārid* de Hassan Rashid, dans lequel il procède par une fonction d'évaluation spécialisée, pour révéler l'importance historique de cette per-

¹⁰ Bushrā Nāṣir, 'Anākib al-rūh (qīṣaṣ qaṣīrah),(Qatar: Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Turāth, Manshūrāt Idārat al-Buhūth wa-al-Dirāsāt al-Thaqāfiyah, 2013), 5.

¹¹ Nāṣir, 'Anākib al-rūh.

sonne, figure de proue dans le monde de la nouvelle dans l'État du Qatar. Pour montrer l'importance artistique de ce créateur, le critique relit le monde fictif d'Hassan Rashid au monde de la simplicité loin de la complexité car, il est plongé dans le simple quotidien et la mémoire collective. Il dit :

« Le passé revient, oui, avec la force et la grâce de l'émotion, dans le monde fictionnel qu'Hassan Rashid invente avec grâce et simplicité, loin de philosopher ou d'analyser ou de tirer des leçons, voire de se lamenter... C'est le monde de l'homme, l'instinct, simplicité confortable»¹².

Pour que le critique s'intéresse à la structure narrative du narrateur, à la manière dont il a aménagé ses lieux, traité son époque et l'interaction avec ses personnages, car tout cela est rattaché aux souvenirs, il dit :

«L'obsession des souvenirs liés à l'enfance, aux ruelles étroites tortueuses et aux personnages étranges à caractère particulier dans la famille ou dans le quartier ou les habitudes comportementales qui rassemblaient les gens quand le quartier était une unité organique avec une pulsation commune. Ce sont les principaux piliers sur lesquels se construit le monde narratif du groupe actuel»¹³.

Et cette simple vision de la vie dans les nouvelles ont fait exploser de nombreuses questions civilisées et existentielles dans l'esprit du narrateur, en particulier des questions sur le passé et ses valeurs dans le présent. Où est passée la simplicité et la sérénité des gens au le passé ? C'est en fait le contraire de ce qu'ils sont maintenant et l'enfant narrateur a grandi avec toutes ces questions. Le passé dans le monde fictif d'Hassan Rashid, des questions pour des réponses reportées pendant un moment, donc les nouvelles ont exprimé une vision réaliste simplement :

« L'affiliation de Hassan Rashid est une affiliation réaliste, dans le contenu, la position et la forme, mais ce n'est pas une affiliation stricte, objective ou froide, ni une affiliation chaude, enthousiaste et fluide. C'est - très probablement - l'affiliation originale et radicale du fils du pays»¹⁴.

Le critique conclut son introduction en revenant faire revivre l'auteur après sa mort par les études textuelles, car la lueur de la vie, et la joie de la narration sont combinées par le narrateur en interagissant avec le quotidien et en vivant simplement sans prétention. Vous ne pouvez que l'aimer. Il dit :

« Les valeurs de simplicité et d'humilité, de loyauté et d'appartenance au pays et au voisinage, de préservation de l'amitié, de sensibilité à la douleur

¹² Hasan Rashid, *al-ḥadīth al-bārid (majmū'ah qīṣāṣīyah)*, (Qatar: Qism al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth, Idārat al-Thaqāfah wa-al-Funūn, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Turāth, 2001), 9.

¹³ *al-Muqaddimah al-naqdīyah lil-majmū'ah al-qīṣāṣīyah*, 9-10.

¹⁴ *al-Muqaddimah al-naqdīyah lil-majmū'ah al-qīṣāṣīyah*, 14-15.

des gens, de sympathie humaine et de rejet du mal, de la tromperie et de l'artifice, toutes ces valeurs sont portées par le présent. Des nouvelles dans le fond, la forme et le style... L'amour des gens pour l'auteur fait partie du jeu du délire avec la réalité et la profondeur de l'influence et il n'a pas été possible de conclure cette lecture qu'avec amour, à la manière du poète allemand Rilke, car la critique est aussi l'amour tel qu'il se distingue ».¹⁵

2.3. L'introduction altruiste d'un critique créatif

C'est ce qu'à mis en avant le conteur Hassan Rashid, dans sa présentation d'une anthologie de nouvelles qataries, intitulée *Des voix de nouvelles au Qatar*¹⁶, et il n'est pas seulement un critique, mais aussi un écrivain de nouvelles et un témoin de nombreuses expériences anecdotiques dans la scène narrative qatarienne. Ainsi son introduction est venue avec deux fonctions, l'une descriptive du phénomène de nouvelles dans la narration qatarienne, l'autre élective pour les expériences de trois générations de contes qatariens, portant avec elle le sens de l'évaluation, car le critique créatif n'élit que des modèles qui expriment la valeur esthétique de la nouvelle dans l'État du Qatar.

Pour cette raison, dès le début de l'introduction critique, la fonction de l'importance historique et littéraire des générations successives apparaît sur la nouvelle qatarie. C'est à travers ce qu'il a observé des voix narratives dans son introduction critique, qu'il dit :

« Ce sont des extraits de la nouvelle. Nous les mettons au sein du lecteur. Ils constituent une synthèse distincte de la nouvelle dans notre cher pays... Aussi, ces anthologies présentent en général des exemples des trois générations entremêlées, à commencer par la génération pionnière représentée dans les nouvelles de Youssef Al-Nama et Ibrahim Al-Muraikhi... en passant par la génération du centre qui porte le fardeau de présenter la nouvelle aux critiques et universitaires intéressés. En dernier la nouvelle génération qui essaye autant possible de trouver une place parmi les écrivains de la nouvelle dans les pays de la région en premier lieu, et au monde arabe en seconde lieu »¹⁷.

Ici nous apparaît le suivi historique par le conteur critique de la scène narrative qatarienne, des débuts avec la génération des pionniers, à la génération des extensions qui ont voulu mettre une empreinte narrative distinctive sur la nouvelle au Qatar, à la génération des expérimentations

¹⁵ *al-Muqaddimah al-naqdīyah lil-majmū'ah al-qīṣāṣīyah*, 19-20.

¹⁶ Hasan Rashid, *Aṣwāt min al-qīṣṣah al-qāṣīrah fī Qaṭar*, (Qaṭar: Qism al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth, Idārat al-Thaqāfah wa-al-Funūn, al-Majlis al-Waṭānī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Turāth, 2001).

¹⁷ Rashid, *Aṣwāt min al-qīṣṣah al-qāṣīrah fī Qaṭar*, 5.

qui ont voulu enrichir la nouvelle en diversifiant ses références de lecture et ses formes écrites, c'est pourquoi il dit :

«...Nous vous présentons ces anthologies. Et joutant à l'histoire de la nouvelle une propre dimension ... Le voyage de mille lieues, comme on disait, commence par un pas... et nous avons franchi plusieurs étapes...dans notre parcours simple, agréable et fatigant à la fois»¹⁸.

Avec cela, nous entrons dans une étape formative pour la nouvelle qatarie, qui a été surveillée par l'œil d'un critique créatif, qui nous présente des modèles structurels qui ont déterminé le chemin de la nouvelle au Qatar, à travers des visions critiques et des études littéraires. Il dit :

«... Ce qui nous importe c'est de mettre (le modèle) dans le parcours de la nouvelle naturellement. ... et a fait évoluer cet art, qui est sans doute le premier des arts à apparaître sur la scène créative. ..d'ici, on s'empresse de donner une explication ou de déchiffrer certains œuvres...car certains écrivains ont pris part de leur droit à travers des études sérieuses... Mais cela ne nous empêche pas de présenter deux exemples de quelques études critiques sérieuses, autour de deux nouvelles de l'anthologie :

- 1- L'étude du professeur Anwar Jaafar sur la nouvelle de l'Etranger, dans le cadre de la critique traditionnelle.
- 2- L'étude du professeur Faraj Al-Sheikh Al-Fazari sur la nouvelle du *Goût* dans le cadre de la critique structurale»¹⁹.

Aussi, cette introduction critique est motivée par une fonction contextuelle, qui nous situe dans la réalité de la scène narrative qatarienne. L'écriture créative était connue pour se cantonner à la disparition de certaines voix narratives pour plusieurs raisons, dont la méconnaissance de ce genre littéraire par les lecteurs par rapport à la poésie, qu'elle soit éloquente ou nabatéenne, ou le manque de stimulus moraux et de soutien matériel de la part du milieu culturel de ces écrivains, malgré leur voix entendue dans de nombreux forums arabes, et c'est à quoi le critique créatif faisait référence, en disant :

«... Aussi, cette anthologie ne comprend pas toutes les œuvres, mais c'est un point dans la nouvelle au Qatar, et pour quelques noms et symboles qui ont contribué autant que possible à l'enracinement et à l'émergence de la nouvelle localement, ils ont essayé de sortir leurs œuvres en dehors des frontières du pays, ils ont également continué à publier sous de conditions qui peuvent être décrites comme frustrantes pour plusieurs considérations, y compris, mais sans s'y limiter, le manque d'intérêt réel pour l'écrivain local

¹⁸ Rashīd, *Aṣwāt min al-qīṣṣah al-qaṣīrah fī Qaṭar*, 18.

¹⁹ Rashīd, *Aṣwāt min al-qīṣṣah al-qaṣīrah fī Qaṭar*, 6.

et sa production, car de nombreux recueils de nouvelles sont édités et disparaissent sans prêter attention à l'univers de l'écrivain et à ses nouvelles »

20.

Cependant, il existe des contextes culturels connus à la même époque et après qui ont contribué à maintenir le rythme de l'écriture créative en harmonie avec la situation culturelle générale, et les affluents culturels ont été faits par les créateurs eux-mêmes, soit en faisant entendre leur voix dans certains journaux et magazines, ou via la plateforme le Club Culturel Al Jasra, ou ce que le Département de la culture et des arts fournissait à l'époque pour soutenir la publication de certains recueils de nouvelles, et pour cela, le critiqueur créatif souligne :

«... Il y a des fenêtres à partir desquelles certains écrivains regardent et peuvent trouver un soutien matériel ou un encouragement moral, cela est représenté en encourageant le Département de la culture et des arts en publiant certains groupes et en soutenant certaines voix dans la présentation de leur productions littéraires, mais aussi défense du Service de la Jeunesse au sein de l'Autorité Publique de la jeunesse et du sport sont à l'origine des jeunes talents et publient leurs nouvelles... Quant au rôle du Club Culturel et Social Al Jasra, est essentiel à travers le salon littéraire »²¹.

Voyons la fonction évaluative, que le critique créatif a portée à travers le mouvement critique, qui a accompagné certains travaux créatifs discrètement par certains critiqueurs, car il estime que ces œuvres littéraires sont : «... en grand besoin de critique, d'orientation, d'analyse de divers travaux, et malheureusement l'arène ne prêtait aucune attention à ces actions... la démarche est marginale»²². Cependant, selon lui, son approche des œuvres de création ne nous manque pas sous de multiples angles critiques : « Nous ne nions pas qu'il existe des études simples qui ont été publiées sur certains recueils de nouvelles et qu'il existe des études sérieuses sur certaines des œuvres, mais ces études sont apparues sur de longues périodes et n'incluent pas toutes les nouvelles et on peut les limiter à ces études :

- 1- *Sept voix dans la nouvelle Qatarie*, publié en 1983 par le ministère de l'Information.
- 2- *La nouvelle au Qatar, une étude du professeur Dr. Mohamed Abdel Hamid Kafud*, publiée par l'Université du Qatar en 1985.
- 3- L'administration de la jeunesse, l'Autorité générale de la jeunesse et des sports, et sa publication d'un recueil de nouvelles pour le livre

²⁰ Rashīd, *Aṣwāt min al-qīṣṣah al-qaṣīrah fī Qaṭar*, 9.

²¹ Rashīd, *Aṣwāt min al-qīṣṣah al-qaṣīrah fī Qaṭar*.

²² Rashīd, *Aṣwāt min al-qīṣṣah al-qaṣīrah fī Qaṭar*, 12.

avec une étude spéciale du Dr Murad Abdel Rahman Mabrouk, en 1998 après JC.

- 4- Les séminaires du Salon Littéraire au Club Al Jasra, lors des saisons précédentes, et le rôle de quelques professeurs distingués dans l'éclairage de la créativité locale, notamment la nouvelle...
- 5- L'étude critique, qui a récemment été publiée sous le titre : *La dialectique de l'impuissance et de l'action dans la nouvelle au Qatar*, rédigée par : Hassan Rashid, Dr. Murad Abdel Rahman Mabrouk, sous la direction du Département des études - Département de la culture et Arts.
- 6- L'atelier de nouvelles, et le rôle de l'encadrement des jeunes dans sa mise en place... »²³.

Enfin, nous avons trouvé qu'il existe une fonction pour l'introduction critique, que nous avons appelée l'introduction descriptive. Le critique créatif parle dans son introduction du rôle joué par les introductions accompagnant les recueils de nouvelles, qui définissaient leurs références cognitives et leurs directions écrites. Elles étaient souvent réalistes, même si nous étions délirants en l'imaginant sur ses plans structurel et stylistique, dit-il :

« A partir de là, les années 70 sont la période de l'abondance productive en terme de quantité, bien que la plupart des écrits de fiction soient présentés dans un cadre de réalisme plus proche de la nature, que l'on remarque par exemple dans la courte introduction de certaines nouvelles (cette nouvelle est réaliste, ses personnages sont vivants). De plus, ces nouvelles portent souvent un argument moral, comme la désobéissance des enfants »²⁴.

Ainsi, nous constatons que l'introduction critique altruiste que le créateur écrit dans le sens du critique, exprimera la réalité de la créativité dans sa profondeur, car elle a combiné l'expérience narrative et la pratique critique.

CONCLUSION

Après cette recherche sur le discours d'introduction en général, et le discours d'introduction critique en particulier, il nous est apparu clairement que le discours des seuils a encore besoin de plusieurs études critiques pour l'enraciner dans la leçon critique arabe contemporaine, c'est ce que nous avons essayé dans notre recherche, théoriser pour fixer les limites et

²³ Rashid, *Aṣwāt min al-qīṣṣah al-qaṣīrah fī Qaṭar*, 12-13.

²⁴ Rashid, *Aṣwāt min al-qīṣṣah al-qaṣīrah fī Qaṭar*, 6.

les déterminants de l'introduction critique, puis l'appliquer lors de notre sélection d'un corpus narratif.

La recherche est encore récente, également la narration qatarie. En effet, à travers notre travail sur la nouvelle qatarie, indiquant qu'il s'est créé une nouvelle identité créative, en se référant à des références importantes, dont sa vision renouvelée de son héritage local et arabe pour sa prise de conscience de l'importance du discours d'introduction en général et de l'introduction critique en particulier, nous y avons trouvé notre désir critique. Nous estimons que les critiques doivent célébrer ces textes et les accompagner d'introductions critiques et cela en soi est un phénomène critique auquel il faut prêter attention selon, les approches poétiques modernes, pour étudier les seuils textuels.

Mais le résultat le plus important auquel nous sommes parvenus à travers la recherche est que la conscience patrimoniale de la préface du livre et de son introduction constitue son identité renouvelée, de sorte que le critique arabe doit renouveler son discours critique et cela en renouvelant le mécanisme utilisé dans la lecture des textes narratifs selon, les théories modernes. Les textes littéraires connaissent un mouvement parallèle au mouvement de la critique qui l'aborde, la preuve est les introductions critiques avec lesquelles les textes narratifs qatariens étudiés ont été émis et les types d'introductions dont nous avons interrogé les composants, révèlent leurs fonctions. C'est aussi un autre motif pour le critiqueur arabe, de changer ses habitudes de lecture des textes, en approfondissant la considération des entrées et des seuils des textes, il pourra ainsi renouveler son discours critique, se définir clairement, entre concepts, abordant le texte depuis son début, avant de s'interroger sur son contenu ou son existence.

L'introduction critique porte avec elle la question critique, non seulement de l'intérieur, mais de ses entrées et de ses seuils, c'est l'enjeu du critique renouvelant et de la critique renouvelée.

SOURCES AND REFERENCES

- al-Hājiri Muḥammad, *Banāt Iblīs, majmū'ah qiṣaṣīyah*, Jordan: Dār Usāmah lil-Nashr wa-al-Tawzī, 1997.
- al-Idrīsī Yūsuf, *Atabāt al-naṣṣ (baḥṡh fī al-Turāth al-'Arabī wa-al-khiṡāb al-naqđī al-mu'āṣir)*, Maroc: Manshūrāt muqārabāt, 2008.
- al-Kalā'ī Abū al-Qāsim Muḥammad ibn 'Abd al-Ghafūr, *Iḥkām ṣan'at al-kalām, taḥqīq Muḥammad Raḍwān al-Dāyah*. Bayrūt: Dār al-Thaqāfah, D. t.
- al-Salwā Muṣṡafā, *Atabāt al-naṣṣ (al-maṣhūm wa-al-mawqī'iyah wa-al-wazā'if)*,

- Manshūrāt Kulliyat al-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insāniyah raqm 71, Jāmi‘at Muḥammad al-Awwal bwjd, 2003, al-Maghrib.
- al-Tahānawī Muḥammad ‘Alī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Bayrūt: Dār al-ṣādir, D. t.
- al-Shak‘ah Muṣṭafá, *Manāhij al-Ta’līf ‘inda al-‘ulamā’ al-‘Arab (Qism al-adab)*, Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1998.
- Ashhabūn ‘Abd al-Mālik, *‘Atabāt al-kitābah fī al-riwāyah al-‘Arabiyah*, Dār al-Ḥiwār, 2009.
- Bilāl ‘Abd al-Razzāq, *madkhal ilá ‘Atabāt al-naṣṣ (dirāsah fī muqaddimāt al-naqd al-‘Arabī al-qadīm)*, Maroc: Dār Ifriqiyā al-Sharq, 2000.
- G. Genette, *seuils*, ed.du seuil, Paris, 1987.
- Henri Mitterand, *le discours du roman*, Paris: ed.p.u.f, 1986.
- Ibn al-Athīr ‘Izz al-Dīn Abī al-Ḥasan, *al-istidrāk fī al-radd ‘alá Risālat Ibn al-Dahhān al-musammāh al-Ma’ākhidh al-Kanādīyah fī al-ma‘ānī alṭā’yh, t: Ḥifnī Muḥammad Sharaf*, Miṣr: Maktabat anjilw al-Miṣriyah, 1958.
- Ibn Khallikān Shams al-Dīn Aḥmad b Muḥammad, *wafayāt al-a’yān w’nbā’ abnā’ al-Zamān, t : Iḥsān ‘Abbās*, Bayrūt: Dār al-ṣādir, Majj 6, 1978.
- Ibn manzūr Muḥammad ibn Mukarram*, *Lisān al-‘Arab*, Dār al-ṣādir, t3, sanat 1993, Bayrūt, Lubnān. Jaques Derrida, *La Dissémination*, Paris: ed.du seuil, 1972.
- Nāṣir Bushrá, *Anākib al-rūḥ (qīṣaṣ qaṣīrah)*, Qaṭar: Manshūrāt Idārat al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Thaqāfiyah, Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Turāth, 2013.
- Philippe Rioux, *la préface de roman québécois du XIX siècle et ses discours*, Sherbrooke: Université de Sherbrooke, Mémoire de la Maitrise, Département des lettres et sciences humaines, Août 2014.
- Rashīd Ḥasan, *alḥḍn al-bārid (majmū‘ah qīṣaṣīyah)*, Qaṭar: Qism al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth, Idārat al-Thaqāfah wa-al-Funūn, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Turāth, 2001.
- Rashīd Ḥasan, *Aṣwāt min al-qīṣaḥ al-qaṣīrah fī Qaṭar*, Qaṭar: Qism al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth, Idārat al-Thaqāfah wa-al-Funūn, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Turāth, 2001.

العرياني وحاشيته

EL-'URYÂNÎ VE HAŞİYESİ

AL-'URYÂNÎ AND HIS ANNOTATION

HALİL ALDEMİR

PROF. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TEFSİR ANABİLİM DALI

PROF., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF TAFSİR

KİLİS, TURKEY

aldemirhalil@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-1311-7318>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.995534>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
14 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted
26 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Aldemir, Halil, "العرياني وحاشيته", el-'Uryânî ve Haşiyesi [al-'Uryânî and His Annotation]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 401-415

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



EL-'URYÂNÎ VE HAŞİYESİ

Öz

Kilisli alimlerden Osman İbn Abdillâh el-'Uryânî (ö. 1168/1755) Osmanlı Dönemi'nde yetmişmiş ve birçok şerh ve haşîye türü eser telif etmiştir. Kilis ve Halep şehirlerinde öğrenim görüp ilmi faaliyetlerde bulunduğu anlaşılan Osman el-'Uryânî bir yandan eser telif etmiş bir yandan da öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında Muhammed ve Mustafa adlarında ilmiye sınıfında yer alan çocukları da bulunmaktadır. el-'Uryânî'nin eserlerinin birçoğu İstanbul'da meydana gelen Çarşamba yangınında yok olduğu için günümüze kadar ulaşamamıştır. Eserlerinin isimlerinden onun kelim, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı ve tefsir alanında eserler telif ettiği anlaşılmaktadır. En tanınmış eserinin ise birçok baskısı gerçekleştirilen "Hayru'l-kalâid şerhu cevâhiri'l-akâid" olduğunu söylemek mümkündür. Bu alimin tefsirle ilgili sadece küçük hacimli yazma bir eserine ulaşılmıştır. Söz konusu eser de miladi X. yüzyıl alimlerinden İsmâuddîn İbrahim İbn Arapşah el-İfirâyî'nin (ö. 945/1539) Amme Cüz'ü kapsamında Nâsiruddîn el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) "Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil" adlı eseri üzerine telif ettiği haşîyesi üzerine yazılmış bir başka haşîyedir. Haşîyenin konusu Allah Teâlâ'nın Leyl Suresi'nin 3. ayetinde erkek ve dişi den söz etmesidir. Arapşah haşîyesinde bu ayetin tefsiri hakkında Allah'ın yarattığı ruh sahibi bütün varlıkların erkek ya da dişi olduğunu söylemiştir. Bu yargı Hz. Peygamber'in isrâ gecesinde bindiği Burak adlı binitin cinsiyetsiz olması nedeniyle Kilisli Osman el-'Uryânî tarafından problemli görülmüştür. el-'Uryânî bu konuda Burak hakkında nakledilen rivayetlerin bir kısmında geçen bir bilgi ile Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) Şifâ şerhinde söylediklerini delil olarak ileri sürmüştür. Tefsir literatürü taranınca ilk kez İmam el-Mâturîdî (ö. 333/944) ile birlikte varlıkların ya erkek, ya da dişi olduğunun bu ayetin tefsiri bağlamında dile getirildiği görülmektedir. ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) hunsâ meselesini de el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil adlı tefsirinde ayetin yorumunda ele aldığı görülmektedir. Bu yorum aynıyla er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından Mefâtihu'l-ğayb'da tekrarlanmıştır. el-Beydâvî ise Envâru't-tenzilde "doğurma yoluyla çoğalma" kaydını ayetin tefsirine yerleştirmiştir. Ayetin tefsirinde iki konuda tartışmaların yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlardan ilki ۷ edatının kullanılması, diğeri de kıraat farklılıklarıdır. Genellikle ayette sözü edilen erkek ve dişi ile Hz. Adem ve Hz. Havva'nın ve genel anlamda erkek ve dişinin kastedildiği söylenmiştir. Ancak el-Mâturîdî, ez-Zemahşerî, er-Râzî ve en son el-Beydâvî ile ayet hakkında farklı bir konunun da gündeme geldiği söylenebilir. Şöyle ki, Mâturîdî ile birlikte bütün varlıkların erkek ve dişisinin olması, ez-Zemahşerî ve er-Râzî ile hunsânın bu iki kategoride yer aldığı söylenmesi ve en son Beydâvî'nin koyduğu "doğurma yoluyla çoğalma" kaydı ile erkek ve dişi türünün sınırlandırılması söz konusu olmuştur. Bu durum el-'Uryânî'nin Burak'ın cinsiyetsiz olmasından hareketle dile getirdiği itirazın Beydâvî döneminde gündeme gelmiş olabileceği izlenimini doğurmaktadır. Zira "doğurma yoluyla çoğalma" kaydı ile Burak'ın istisna tutulduğu söylenebilir. Osman el-'Uryânî İbn Arapşah'ın dile getirdiği Allah Teâlâ'nın yarattığı ruh sahibi bütün varlıkların erkek ve dişi dışında kalmadığını söylemesini Burak'ın cinsiyetsizliği üzerinden problemli görmüştür. Daha sonra İbn Arapşah'ın bu sözle üreme ve doğurma yoluyla yaratılan ruh sahibi varlıkları kast etmiş olabileceğini söylemek suretiyle bu problemi yine kendisi çözmüştür. Bu araştırma miladi XVIII. yüzyılda bir alimin tefsir konusunda problem ettiği bir konuyu göstermesi bakımından da fikir vermektedir. el-'Uryânî'nin hayatı ve tefsir eserinin ele alındığı bu çalışmada Osmanlı dönemine ait yazma bir eserin gün yüzüne çıkarılması

ve ülkemizdeki akademi ile buluşturulması amacıyla eserin tahkiki ve tercümesi tarafımızca yapılmış ve araştırmanın sonuna eklenmiştir. Eser tahkik edilirken İbn Arabşah'ın el-Beydâvî'nin Envârü't-tenzîl adlı eserinde Amme Cüz'ü üzerine yazdığı ve hâlen yazma olarak bulunan haşiyesinin iki nüshasına ulaşılmış ve nüshalar ile el-'Uryânî'nin haşiyesi karşılaştırılmıştır. Araştırmanın sonuna araştırmacıların karşılaştırma yapmalarına fırsat vermek için eserin ulaşılablilen yegane yazma nüshanın yer aldığı varakın resmi eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Erkek, Dişi, Burak, el-'Uryânî

AL-'URYÂNÎ AND HIS ANNOTATION

Abstract

'Uthmān Ibn Abd al-Allāh al-'Uryānî (d. 1168/1755), who is one of the scholars from Kilis, grew up in the Ottoman Period and wrote many annotations and post-scripts. It is understood that he grew up in the cities of Kilis and Aleppo. On the one hand, he has had scholarly activities and written manuscripts. Also, he trained students. Among his students are his children named Muḥammad and Mustafa who are in the 'ilmiyyah class. Many works of al-'Uryānî have not survived to the present day due to the fact that they were destroyed in the Çarşamba fire that took place in Istanbul. It is understood from the names of his works that can be found in biography books, he wrote books and articles in the fields of kalām (theology), taşawwuf (sufism), Arabic language and literature, and tafsîr (exegesis). It is possible to say that his most well-known work is "Khayr al-Qalāid Sharḥ Jawāhir al-'Aqāid". However, only a small volume of this scholar's work on tafsîr has reached our date. The aforementioned work is another annotation written on the annotation of Ibn Arabshah's annotation which is written on Naşir al-Dīn al-Baydāwî's (d. 685/1286) tafsîr "Anwār al-Tanzîl wa Asrār al-Ta'wîl" in the matter of Juz' 'Amma. The topic of the annotation is that Allah has mentioned male and female in the 3rd verse of Sūrah al-Layl. In his annotation, Arabshah said about the tafsîr of this verse that all souls created by Allah are male or female. This judgment was seen as problematic by 'Uthmān al-'Uryānî because the Burāq, on which the Prophet rode on the night of Isrā, was genderless. In this regard, al-'Uryānî put forward what 'Alī al-Qārī (d. 1014/1605) said in the Healing commentary as evidence, with the information in some of the narrations about the Burāq. When the tafsîr literature is reviewed, it is seen that al-Māturīdī (d. 333/944) stated that the beings are either male or female for the first time. It is seen that al-Zamakhsharī (d. 538/1144) mentioned the issue of hunsā is also included in the tafsîr of the verse in his tafsîr book named al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzîl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl. This interpretation was repeated by al-Rāzī (d. 606.71210) in his tafsîr book Mafātiḥ al-Ghayb in the same way. al-Baydāwī, on the other hand, placed his note of «reproduction through procreation» in the tafsîr of the verse. In the tafsîr of the verse, it is seen that the discussions intensified on two issues. The first one is the use of the preposition ل, and the other is the differences in qirāāt (recitations). It is said that the male and female mentioned in the verse are Ādam and Ḥawwā, and also in general, male and female are meant. However, it can be said that a different problem about the verse came to the fore with al-Māturīdī, al-Zamakhsharī, al-Rāzī and most recently al-Baydāwī. Namely, with al-Māturīdī, all beings have male and female, al-Zamakhsharī, al-Rāzī and hunsā are said to be in these two categories, and finally, with the «reproduction by procreation» record put by al-Baydāwī, male and female species have been limited. This situation gives rise to the impression that al-'Uryānî's objection, based on the fact that the Burāq is genderless, may have come to the fore in the period of al-Baydāwī. Because it can be said that the Burāq is exempted with the record of «reproduction through

procreation». ‘Uthmān al-‘Uryānī sees problematic of Arabshah’s statement that all beings with souls created by Allah are male and female because of the Burāq’s genderlessness. Later, he solved this problem himself by saying that, Arabshah may have meant beings with souls created through reproduction and procreation. This study gives an idea in terms of showing an issue that a scholar had a problem with in tafsīr in the 19th century. In this study, which deals with the life and tafsir of al-‘Uryānī, a manuscript from the Ottoman period was examined and translated by us and added to the end of the research in order to bring it to light and present it to the academy in our country. During the research, two copies of Arabshah’s annotation on the Juz’ ‘Amma in al-Baydāwī’s tafsīr Anwār al-Tanzīl were reached and the copies were compared with al-Uryānī’s annotation. At the end of the study, a picture of the leaf with the only accessible manuscript copy of the work has been added to allow researchers to make comparisons.

Keywords: Tafsīr, Male, Female, Burāq, al-‘Uryānī

العرياني وحاشيته

أ. د. خليل آل دامير¹

الملخص

عثمان بن عبد الله العرياني (ت 1168) هو عالم كليسّي عاش في العهد العثماني، وألف كثيراً من الحواشي والشروح.

عاش في مدينتي حلب وكليس، وقد ألف بعض الكتب كما تتلمذ على يديه كثير من الطلاب، من طلابه ابنه محمد ومصطفى اللذان حصلوا على الطبقة العلمية، ومعظم كتب العرياني كانت قد أُحرقت في «حريق الجارشامبا» في إسطنبول، لذلك لم يصل إلينا كثير من كتبه حتى يومنا هذا.

ومن خلال مؤلفاته نستنتج أنه ألف في علم الكلام، التصوف، اللغة العربية وآدابها، والتفسير، وبإمكاننا أن نقول إن أشهرها كان «خير القلائد شرح جواهر العقائد»، وقد وصلنا منها في التفسير كُتَيْبٌ صغير، وهذا الكتيب كان شرحاً على شرح «ابن عربشاه» (ت 945) في جزء «عمّ» على شرح البيضاوي (ت 685).

ذكر الله تعالى آية الذكر والأنثى في سورة الليل في الآية الثالثة، وقد فسرها «ابن عربشاه» في حاشيته بأن الله خلق ذوي الأرواح على شكل ذكر وأنثى، أما العرياني فبى في هذا التفسير إشكالية؛ وهي أن البراق الذي حمل الرسول صلى الله عليه وسلم غير محدد بجنس أذكر كان أم أنثى.

لقد أورد العرياني في هذا السياق حول الروايات عن البراق ما ذهب إليه عليّ القاري (ت 1014) في شرح الشفاء، ومن الملاحظ أن من يطلع على كتب التفاسير يجد أن أول من ذهب إلى أن الكائنات إنما هي ذكرٌ أو أنثى هو الماتريدي (ت 333)، ومن الجدير ذكره أن تفسير قضية الخنثى للزمخشري (ت 538) قد أدخلها ضمن هذا السياق؛ علماً أن هذا التفسير كان قد كرره الرازي (ت 606)،

¹ - الأستاذ الدكتور، جامعة كليس 7 أربيلك، كلية الإلهيات، عضو هيئة تدريسية في قسم التفسير aldemirhalil@gmail.com

في حين أنَّ البيضاوي قد أدرج قضية التكاثر عن طريق الإنجاب ضمن إطار تفسير هذه الآية، إنَّ المناقشات حول تفسير هذه الآية تركز على موضوعين: أولهما استخدام الأداة «ما»؛ وثانيهما اختلاف القراءات، ومن المتعارف عليه عند ذكر كلمتي الذكر والأنثى في هذه الآية فإنه يُقصد بهما آدم وحواء، أما عموماً فالمقصود هو الذكر والأنثى، غير أنَّ بعداً آخر يُحصر في تفسير هذه الآية عند الماتريدي، الزمخشري، الرازي، والبيضاوي، علماً أنَّ الكائنات عند الماتريدي تأتي على شكل ذكر وأنثى، في حين أنَّ قضية الخنثى قد أُدخلت في هذا الإطار عن طريق الزمخشري والرازي، أما البيضاوي فقد حصر جنس الذكر والأنثى بالتكاثر من خلال الإنجاب.

إنَّ ما ذهب إليه العرياني من عدم تحديد جنس البراق إنما يدلُّ على أنَّ هذا الموضوع قد أُثير في عهد البيضاوي أيضاً؛ وربما أنَّ حصر البيضاوي «للتكاثر من خلال الإنجاب» قد جاء من أجل استثناء البراق من هذه القضية. وقد رأى عثمان العرياني أنَّ هناك إشكالية في ما ذهب إليه ابن عريشاه من أنَّ الكائنات ذوات الأرواح من ذكر وأنثى؛ وهذه الإشكالية هي عدم تحديد جنس البراق، وقد أوَّل هذه الإشكالية بأنَّ ابن عريشاه كان قد حصر الأمر في الكائنات التي خلقت من خلال الإنجاب.

إنَّ هذه الدراسة تتناول حياة العرياني وتفسيره، كما أننا دَبلنا تحقيقنا وترجمتنا لمخطوطة من العهد العثماني في آخر بحثنا لنضعها بين أيدي الأكاديميين.

وفي أثناء تحقيقنا قمنا بمقارنة حاشية «جزء عمّ» لابن عريشاه على «أنوار التنزيل» للبيضاوي -التي وصلت إلينا نسختان مخطوطتان منها- مع حاشية العرياني، ثم أضفنا صورة عن المخطوطة الوحيدة في آخر البحث ليتسنى للباحثين الاطلاع عليها.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الذكر، الأنثى، البراق، العرياني.

حياة العرياني:

عثمان العرياني هو أحد علماء العصر العثماني عاش في القرن الثامن عشر، أما تاريخ ميلاده فهو غير معروف، اسم والده عبد الله⁽²⁾، هناك روايات مختلفة حول مسقط رأسه، كما أنَّ هناك معلومات تفيد بأنه قد ولد في كليس⁽³⁾ أو حلب⁽⁴⁾؛ ويبدو أنه كليسي الأصل وذلك لأنه كان يستخدم نسبة كليسي⁽⁵⁾ في مؤلفاته، كما أنه ورد في عدة مصادر أنه قد تلقى التعليم في كليس⁽⁶⁾، وخلال هذه الفترة ذهب العرياني بشكل مكثف إلى حلب⁽⁷⁾، وذلك لقرب المسافة بين حلب وكليس.

² - الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، (د. م.: دار العلم للملايين، 2002، 209/4؛ جلي، إلياس، "عرياني عثمان أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، -<https://islamansiklopedisi.org.tr/uryani-osman-efendi> (21.01.2021).

³ - الزركلي، الأعلام، 4209/.

⁴ - جلي، إلياس، "عرياني عثمان أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، /<https://islamansiklopedisi.org.tr/> (21.01.2021)؛ خير القلائد، ص.، أبو الفضل محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، (بولاق: المطبعة الميرية العامرة، 1301هـ)، 3160/.

⁵ - عثمان العرياني، الرمز الكامل في شرح الدعاء الشامل، (حسني باشا: مكتبة السلمانية، د. ت.)، 637. و. 201a

⁶ - الزركلي، الأعلام، 4209/، محمد طاهر البورصوي، مؤلفو العثمانية، 1459/.

⁷ - الزركلي، الأعلام، 4209/.

إن العرياني تنقل بين كليس وحلب وإسطنبول والمدينة المنورة، ويذكر أنه تمت دعوته إلى إسطنبول بدعوة خاصة، قيل إنه إنسان فاضل ذو تقوى وعلم، وهذا ما يؤكد على أن العديد من الطلاب في إسطنبول قد تلقوا العلم على يديه، وأنه أجاز العديد من طلابه. (8)

لقد ألف عثمان العرياني أفندي العديد من الأعمال خلال فترة وجوده في إسطنبول، أما مؤلفاته فقد أتت على شكل الحواشي والشروح، ولعل أشهرها خير القلائد شرح جواهر العقائد؛ الذي يحتوي على العديد من النسخ والمطبوعات، لم يصل إلينا من الحواشي والشروح قسم من أعمال العرياني في علم الكلام والفقه واللغة العربية والتفسير، ويبدو أن كتبه قد احترقت في منزل أحد أبنائه خلال حريق جهارشنبه في إسطنبول. (9)

أبناء العرياني محمد ومصطفى انشغلا بالعلم، وقد قام ابنه بنسخ أحد أعماله، كما أن لابنه محمد أفندي شرح على «الولدية». (10)

يذكر أن العرياني -الذي كان ينتمي إلى الحنفية في أعماله- كان ماتوريدياً في اعتقاده، كما متمسكاً بآراء مذهبه. (11)

مؤلفات عثمان العرياني:

1- خيرُ القلائد شرحُ جواهر العقائد لخضر بيك.

2- شرح قصيدة ابن قضيبة البان. (12)

3- شرح العوامل. (13)

4- زبدة القرأء شرح همزية البوصيري.

5- شرح الألفية.

6- قصيدة النونية.

7- شرح حزب الأعظم.

8 - الزركلي، الأعلام، 4209/؛ جليبي، إلياس، "عرياني عثمان أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، -islaman/https://siklopedisi.org.tr/uryani-osman-efendi (21.01.2021)

9 - بنظر. محمد طاهر البورصوي، مؤلفو العثمانية، 459/1؛ الزركلي، الأعلام، 4209/؛ جليبي، إلياس، "عرياني عثمان أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (efendi-osman-uryani/siklopedisi.org.tr/islaman/https:// (21.01.2021)

10 - محمد طاهر البورصوي، مؤلفو العثمانية، 1459/.

11 - جليبي، إلياس، "عرياني عثمان أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، /https://islaman/siklopedisi.org.tr/uryani-osman-efendi (21.01.2021)

12 - عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، 1993، 363/1.

13 - الزركلي، الأعلام، 4209/.

8- مرصاد المراد شرح تجميعس بانث سعاد.

9- شرح الحجازية.

10- حاشية على تفسير البيضاوي.

سكن عثمان العرياني المدينة المنورة سنة 1160، وعاش هناك ثماني سنوات⁽¹⁴⁾، توفي سنة 1168، ودفن قرب قبر عثمان رضي الله عنه.⁽¹⁵⁾

حاشية البيضاوي:

للعرياني حاشية موجزة من ستة أسطر مكتوبة على طربي المتن. هذه الحاشية هي تعليق لحاشية عريشاه على البيضاوي، وحسب تقصينا لم نعر على تفسير آخر للمؤلف.

كتاب أنوار التنزيل وأسرار التأويل للأصولي الأشعري والفقيه الشافعي البيضاوي يحظى بمكانة مرموقة في تفاسير الدراية في منهج الحواشي في العهد العثماني، وجزء قليل من هذه الحواشي يشمل على تفسير البيضاوي بأكمله، غير أن هناك مئات الحواشي على جزء أو سورة أو آية، يمكننا أن نعطي مثالا للحواشي الكاملة حاشية محمد بن مصلح الدين مصطفى الكجوي المعروف باسم الشيخ زادة (ت951)، كما أننا يمكن أن نعطي نموذجاً للحاشية عن «جزء عم» لتفسير البيضاوي حاشية ابن عريشاه الملقب بعصام الدين أبي إسحاق إبراهيم المحمد الإسفراييني (ت945)⁽¹⁶⁾، ويمكننا أيضاً أن نعطي مثالا عن حاشية آية لتفسير البيضاوي حاشية الآية الثانية من سورة طه⁽¹⁷⁾ للداندي محمد بن عمر (1152)، ومثالا عن حاشية قسم من الآية لتفسير البيضاوي حاشية معطي الحلبي على الآية 255 من سورة البقرة.⁽¹⁸⁾

كتاب عثمان العرياني الكليسي -موضوع بحثنا- هو حاشية على «جزء عم» لابن عريشاه الإسفراييني الذي يعد حاشية على تفسير البيضاوي، وتأتي حاشية العرياني الصغيرة في المرحلة الرابعة بعد نص الآية وتفسير البيضاوي وحاشية ابن عريشاه، وهذه الحاشية كتبت تفسيراً لآية «وما خلق الذكر والأنثى»⁽¹⁹⁾ من سورة الليل، وهي من أولى السور التي نزلت.

14 - مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، 1/165؛ المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، 3160/3؛ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (م.د.: مؤسسة التاريخ العربي)، 1951، 1/658.

15 - إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم البغدادي، إيضاح المكنون في الذليل على كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، 1165؛ المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، 3/160؛ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (م.د.: مؤسسة التاريخ العربي)، 1951، 1/658.

16 - عصام الدين، حاشية حاشية علي البيضاوي من تفسير سورة النبأ إلى سورة الناس، النسخة المخطوطة، مركز المخطوطات لوزارة الشؤون الدينية، الرقم الأصل: 000761-الثاني.

17 - الداندي، محمد بن عمر، رسالة في تفسير البيضاوي قوله تعالى -«ما أنزلنا عليك»/. محمد بن عمر بن عثمان الحنفي الداندي؛ مستنسخ خليل بن علي بن أبوب. - [قرن]: مخطوط، [ت] 15-3 و؛ تعليق على آية طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي/ محمد بن عمر الداندي. - [القرن]: مخطوطة، [ت] 135-132 و.

18 - آل دامير، خليل، ملاحظة نقدية على حاشية معطي الحلبي العبتاي على حاشية البيضاوي.
19 - سورة الليل 3/92.

وقد فسر مقاتل ما يتعلق بالذكر والأنتى في هذه الآية بآدم وحواء⁽²⁰⁾، ويبدو أن هذا التفسير قد بقي كما هو إلى أن جاء التستري وفسر الذكر بالخوف والأنتى بالأمل⁽²¹⁾، في الحقيقة فإن تفسير التستري هو محاولة لإسناد المفاهيم الصوفية إلى القرآن الكريم، وهذا التفسير يعتبر نموذجاً على عدم توافق اللفظ مع المعنى، ويبدو أن هذا التفسير لا يستوفي شروط التفسير الإشاري.

فسر الإمام الماتريدي أن الله تعالى أقسم على جميع خلقه وأكد على أن جميع المخلوقات ليست إلا ذكراً وأنتى⁽²²⁾، ومن ناحية أخرى فإن الزمخشري، تحدث عن آية خلق الذكر والأنتى أولاً، ومن ثم ذهب إلى أن آدم وحواء ربما كانا مقصودين في هذه الآية من خلال صيغة التمرير «قيل»، ويبدو أنه راعى عموم اللفظ وأخر تفسير آدم وحواء⁽²³⁾، ومن ثم يسرد الزمخشري إشكالية على النحو الآتي: إذا حلف رجل أن يلتقي برجل أو بامرأة فإنه سيطلق زوجته، وإذا به يلتقي بشخص خثي، فهي في هذه الحالة طالق عند الزمخشري⁽²⁴⁾ وذلك استناداً إلى تفسيره لهذه الآية، ويبدو أن هذا التفسير قد كُثر من قبل الرازي⁽²⁵⁾، أما البيضاوي فقد فسر تعبير الذكر والأنتى في الآية بتفسيرين: أولهما: أن الذكر والأنتى يُشيران إلى جميع أنواع الإناث والذكور التي تتكاثر بالإنجاب، وثانيهما: أن الذكر هو آدم والأنتى هي حواء⁽²⁶⁾، وفي حاشية ابن عريشاه على تفسير البيضاوي قبل عن تفسيره الأول: إن الله لم يخلق من ذوي الأرواح إلا ذكراً وأنتى⁽²⁷⁾، ويبدو أن هذا التفسير يدعم ما ذهب إليه البيضاوي، ويبدو أن هناك تشابهاً ملفتاً للنظر بين تفسير ابن عريشاه وتفسير الماتريدي.

لقد قام الباحث بتتبع الدراسات التي كتبت حول ما يتعلق بالذكر والأنتى، فلخصه بما ورد سابقاً، ويبدو أنه في مطلع القرن الرابع الهجري وقبل البيضاوي مع مجيء الماتريدي أن الذكر والأنتى قد اشتملا على جميع المخلوقات، ويمكن أن يُقال: إن الزمخشري قد وسع هذه الإشكالية بإدخاله الخثي، علماً بأن التفسيرات حتى القرن السادس الهجري لم تتطرق إلى جنس المخلوقات بشكل عام وإلى جنس البراق بشكل خاص في تفسير هذه الآية، ويبدو أن هناك تفسيرين مهمين حول هذه الآية إلى هذه الفترة، أولهما: أن استخدام أداة "ما"، وثانيهما: اختلاف القراءات⁽²⁸⁾، غير أن هناك إشكالية أخرى قد ظهرت مع تفسير البيضاوي.

²⁰ - مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البجلي، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، (بيروت: دار إحياء التراث)، ١٤٣١، 721/4.

²¹ - التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع، تفسير التستري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ١٤٣١، 196.

²² - الماتريدي، محمد بن محمود أبو منصور، التأويلات تحقيق: د. مجدي باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ١٤٣٣، 549/10.

²³ - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ١٤٣١، 761/4.

²⁴ - الزمخشري، الكشاف، 762/4.

²⁵ - الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث)، ١٤٣١، 182/31.

²⁶ - البضاوي، أنوار التنزيل، 3595/.

²⁷ - عصام الدين، حاشية على البيضاوي من تفسير سورة النبا إلى سورة الناس، النسخة المخطوطة، مركز المخطوطات لوزارة الشؤون الدينية، الرقم الأصل: 000761-الثاني، رقم الورق 397.

²⁸ - الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار /

لقد اقتبس العرياني تفسيره من حاشية ابن عربشاه مع التقديم والتأخير وحذف بعض العبارات، علماً أن ابن عربشاه قد فسر ما ورد من الآية من الذكر والأُنثى أولاً بجنسَيْن، ومن ثم فسرها بأدم وحواء⁽²⁹⁾، غير أن العرياني -وعلى النقيض- فسرها أولاً بأدم وحواء⁽³⁰⁾، ومن ثم بجنسَيْن، ومن المحتمل أن العرياني اعتمد على التقديم والتأخير في تفسيره هذا بعد أن فسرت الآية بجنسَيْن.

أورد ابن عربشاه في تفسير هذه الآية رأياً آخر يدعم تفسير أن ذوي الأرواح إمّا أن تكون ذكراً أو أنثى، غير أن العرياني رأى أن هناك إشكالية في هذا التفسير وذلك اعتماداً على معلومة قد استقيمت من الروايات التي وردت حول البراق الذي حمل الرسول صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء، كما استشهد بما قاله علي القاري في حاشيته على الشفاء للقاضي عياض، من أن البراق لم يكن ذكراً ولا أنثى.⁽³¹⁾

ولعل الرواية التي ذكرها العرياني هي رواية عيني التي نقلها عن ابن أبي خالد من كتابه «الاحتفال في أسماء الخيل وصفاتها»، وهذه الرواية تقول: البراق ليس ذكراً ولا أنثى، وله وجه مثل وجه الإنسان، وجسم مثل جسم الحصان، وسيقان مثل سيقان الثور، وذيل مثل ذيل الغزال.⁽³²⁾

المرجع الثاني الذي اعتمد عليه العرياني هو ما قاله علي القاري في شرح الشفاء، وذلك أن علياً القاري قد اتكأ على رواية أنس بن مالك التي تومئ إلى إن البراق أبيض وليس له صفة الذكورة أو الأنوثة.⁽³³⁾

بناءً على هاتين الحججتين، فقد رأى العرياني أن ما ذهب إليه ابن عربشاه على أنه إشكالي، ثم تغلب على هذه الإشكالية بالحل الذي أوجده، وهذا الحل هو أن ابن عربشاه قصد أن البراق لم يُخلق من خلال التكاثر والإنجاب، وبذلك يكون العرياني قد وضح ما رآه على أنه إشكالية، في الواقع، إن ما قاله البيضاوي «من أن جميع الأنواع التي تتكاثر من خلال الإنجاب» تحول دون هذه الإشكالية، علماً أن المفسرين حتى زمن البيضاوي لم يجدوا حلاً لهذه الإشكالية إلى أن جاء البيضاوي، ومما سبق ربما يظهر لنا أن النقاشات حول هذه القضية قد ظهرت في القرن السابع الهجري، وها هو العرياني يحل هذه الإشكالية على أن ابن عربشاه كان قد قصد ما ذهب إليه البيضاوي.

عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، (مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة) ١٤٣١، 270/3؛ عبد الرزاق بن همام، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، تحقيق: د. محمود محمد عبده، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣١، 433/3؛ الأحفص أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأحفص الأوسط، معاني القرآن، تحقيق: هدى محمود قراعة، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٣١، 2/580؛ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (مكة المكرمة: دار الترتيب والتراث)، ١٤٣١، 467-465/24.

29 - عصام الدين، حاشية علي البيضاوي من تفسير سورة النبأ إلى سورة الناس، رقم الورق 397.

30 - عصام الدين، حاشية علي البيضاوي من تفسير سورة النبأ إلى سورة الناس، رقم الورق 397.

31 - عصام الدين، حاشية علي البيضاوي من تفسير سورة النبأ إلى سورة الناس، رقم الورق 397.

32 - العيني، عمدة القارئ، الخامس عشر، 126.

33 - علي القاري، شرح الشفاء، 1387/.

الخاتمة

عثمان العرياني، هو أحد العلماء العثمانيين في القرن الثامن عشر، عاش حياته بين مسقط رأسه كليس وحلب وإسطنبول والمدينة المنورة، كتب الشروح والحواشي في العلوم الإسلامية، وله كتيب وحيد في التفسير على شكل حاشية، هذا الكتيب يعد حاشية على حاشية ابن عربشاه لحاشية البيضاوي في «جزء عم»، وفي هذه الحاشية تم تقييم التعارض بين عدم تحديد جنس البراق مع تعميم ما ذهب إليه ابن عربشاه من أن جميع ذوي الأرواح التي خلقها الله ستكون ذكراً أو أنثى، ومن ثم فإن عثمان العرياني قد تغلب على هذه الإشكالية من أن ابن عربشاه قصد في هذا السياق تكاثر المخلوقات من خلال الإنجاب، وكما ورد في كتب التفاسير فإن الذكر والأنثى في الآية قد فُسرًا بآدم وحواء على وجه الخصوص، كما فُسرًا بالذكر والأنثى على وجه العموم، ومع مجيء الماتريدي ذكر أن كون جميع المخلوقات إنما هي ذكر أو أنثى، غير أن الزمخشري والرازي قد تناولوا قضية الخنثى في هذا الإطار، وإلى عهد البيضاوي فقد وقف المفسرون على استخدام أداة "ما"، وعلى اختلاف القراءات، وما ذهب إليه البيضاوي من أن «التكاثر من خلال الإنجاب» أخرج بعض المخلوقات من تعميم «الذكر والأنثى»، وبإمكاننا أن نقول: إن العرياني حل الإشكالية في هذا الخصوص من خلال ما استلهمه من تفسير البيضاوي.

المصادر والمراجع

إسماعيل باشا البغدادي. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. د.م. :مؤسسة التاريخ العربي، 1951.

إسماعيل حقي البورسوي بن مصطفى الحنفي الخلوئي. روح البيان. بيروت: دار الفكر، د.ت.

الأحفص، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط. معاني القرآن. تحقيق: هدى محمود قراة. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1431.

بحاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1431.

التُسْتَرِي، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع. تفسير التُسْتَرِي. تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دارالكتب العلمية، 1431.

الدارندوي، محمد بن عمر. رسالة في تفسير البيضاوي قوله تعالى -«ما أنزلنا عليك»- / محمد بن عمر بن عثمان الحنفي الدارندوي؛ مستنسخ خليل بن علي بن أيوب. - [قرن]: مخطوط.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث، 1431.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. الأعلام. د. م. : دار العلم للملايين، 2002.

- الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. الكشاف. بيروت: دار الكتاب العربي، 1431.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مكة المكرمة: دار التربية والتراث، 1431.
- عبد الرزاق بن همام، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعائي. تفسير عبد الرزاق. تحقيق: د. محمود محمد عبده. بيروت: دار الكتب العلمية، 1431.
- عثمان العرباني. الرمز الكامل في شرح الدعاء الشامل. حسني باشا: مكتبة السليمانية، د. ت.
- عادل نويهض. معجم المفسرين. د. م. : مؤسسة نويهض الثقافية، 1988.
- عصام الدين. حاشية على البيضاوي من تفسير سورة النبأ إلى سورة الناس. النسخة المخطوطة. مركز المخطوطات لوزارة الشؤون الدينية. الرقم الأصل: 000761-الثاني، رقم الورق 397.
- علي القاري بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي. شرح الشفاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1431.
- عمر رضا كحالة. معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1431.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الدليمي. معاني القرآن. تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، 1431.
- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور. التأويلات. تحقيق: د. مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1433.
- محمد خليل المرادي. سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر. بولاق: المطبعة الميرية العامرة، 1301.
- مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي. تفسير مقاتل بن سليمان. تحقيق: عبد الله محمود شحاته. بيروت: دار إحياء التراث، 1431.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemanî es-San'ânî. *Tefsiru Abdürrezzâk*. Tahkik. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010.
- el-Ahfeş, Ebü'l-Hasan Saïd b. Mes'ade el-Mücaşii el-Evsat. *Me'âni'l-Kur'ân*. Tahkik: Hüda Mahmûd Karaa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1431/2010.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nureddîn Ali b. (Sultan) Muhammed Molla el-Herevî. *Şerhuş-Şifâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Huseyin el-

- Hanefi Bedruddin. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1431/2010.
- el-Bağdadî İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. Müessesetü't-Tarihî'l-Arabi, 1951.
- el-Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazi. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1431/2010.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. İsmail Özen. 3 cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Çelebi, İlyas. "Uryânî Osman Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-2/624-625. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- ed-Dârendevî, Muhamed bin Ömer b. Osman. *Risale fî Tefsiri'l-Beydâvî kavluhu teala -Mâ enzelnâ aleyke-*. Müstensih: Halil bin Ali bin Eyüp. Yazma eser.
- Durmuş, İsmail. "İsamüddin İsferyâîni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh bin Manzur ed-Deylemi. *Me'âni'l-Kur'ân*. Tahkik: Ahmed Yûsuf Necâtî vd., Kahire: ed-Darü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, 1955.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi ts.
- İsamüddin. *Hâşiye ale'l-Beydâvî min tefsiri sureti'n-Nebe' ilâ sureti'n-Nâs*. Yazma nüsha. Merkezü'l-Mahtutat li vizâreti's-Şuûni'd-Diniyye, Demirbaş No: 000761-II, Varak No: 397.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. *Te'vilat*. Tahkik: Mecdî Ba Selum. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- el-Murâdî, Muhammed Halîl. *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*. Bulak: Matbaatü'l-Miriyyeti'l-Amire, 1301.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Tahkik: Abdullah Mahmûd Şehhate. Beyrut: : Daru İhyai't-Türâs, 1431/2010.
- Nüveyhid , Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirin*. Beyrut : Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1988.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Huseyn et-Teymî. *Mefatihü'l-gayb*. Beyrut: : Daru İhyai't-Türâs, 1431/2010.
- et-Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*.

- Mekke: Darü't-Terbîyeti ve't-Türâs, 1431/2010.
- et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî'.
Tefsîrû't-Tüsterî. Thk: Muhammed Basil Uyun es-Sud. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Îlmiyye, 1423/2002.
- el-'Uryânî, Osman el-'Uryânî, *er-Remzü'l-kâmil fî şerhi'd-du'â' iş-şâmil*. Hüsnü Paşa: Mektebe Süleymaniye ts.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*.
 Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1431/2010.
- ez-Ziriklî, Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'âm*. Dârü'l-Îlm li'l-Melayin, 2002.

EK 1: Haşiyenin Tahkiki

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ، وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی.

- قال عصامُ الدِّينِ³⁴ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى³⁵ أَي آدَمَ وَحَوَّاءَ³⁶ أَوْ التَّوَعَيْنِ. قِيلَ لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ تَعَالَى خَلْقًا مِنْ ذَوِي الْأَرْوَاحِ لَيْسَ بِذَكَرٍ وَلَا أُنْثَى³⁷ أَنْتَهَى.³⁸
- أقول: ظاهراً هَذَا مُخَالَفٌ لِمَا ذُكِرَ فِي بَعْضِ الْأَثَارِ أَنَّ الْبُرَاقَ لَيْسَ بِذَكَرٍ وَلَا أُنْثَى.³⁹ فَاقْتَضَى ذَلِكَ أَنَّ يَكُونَ مُفْرَدًا بِالْخَلْقِ لِهَذِهِ الصِّفَةِ مِنْ غَيْرِ تَوَلِيدٍ، أَنْتَهَى.

³⁴ وهو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفراييني عصام الدين من علماء خراسان وما وراء النهر. وكان أبوه قاضياً في إسفرايين وولد هو فيها وأخذ من علمائها. وزار سمرقند في أواخر عمره. فتوفي بها عام 945هـ/1538م. وله الحواشي على الكتب التي ألّفَت في النحو والمنطق والكلام والتفسير. وله حاشية على تفسير البضاوي من أول القرآن إلى نهاية سورة الأعراف، وله حاشية أيضاً على تفسير البضاوي من سورة النبأ إلى آخر القرآن. وقد أهدى هذه الحاشية إلى السلطان سليمان القانوني العثماني. عادل نويهض، معجم المفسرين، (م.م. : مؤسسة نويهض الثقافية، 1988)، 20/1، TDV، «İSMAİL DURMUŞ, «İŞFERAYİNİ, İşâmüddin», (21.01.2021 (İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isferayini-isamuddin>).

³⁵ سورة الليل 92/3.

³⁶ قال الزمخشري في تفسير هذه الآية : (وَمَا خَلَقَ) والقادر العظيم القدرة الذي قدر على خلق الذكر والأنثى من ماء واحد. وقيل : هما آدم عليه السلام وحواء. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 4/750.

³⁷ قال الزمخشري : وقيل: إن الله لم يخلق خلقاً من ذوي الأرواح ليس بذكر ولا أنثى. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 4/750. وكذا قال إسماعيل حقي البورسوي في تفسيره. إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي الخلوئي، روح البيان، (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 10/448.

³⁸ قال عصام الدين عرب شاه في حاشيته على البضاوي من أول سورة النبأ إلى آخر القرآن : قوله (خلق صنفَي الذكر والأنثى من كل نوع له توالد). هذا مبني على ما قيل إن الله لم يخلق خلقاً من ذوي الأرواح ليس بذكر ولا أنثى وإن كان حثني فإن الحثني لا يخرج منهما، وإن كان مشكلاً. فمن حلف بالطلاق أن لا يتكلم اليوم ذكراً ولا أنثى يحث بتكلم الحثني.

قوله (آدم وحواء) قد عرفت وجه اختيار ما على من غير مرة.

والتعريف محال للعهد وعلى التوجيه السابق للجنس وعلى توجيه ما المصدرية يحتملها، وفاعل الفعل ضمير الله تعالى للعلم به. إذ لا خالق سواه، ولا قائل بخفاه. عصام الدين، حاشية على البضاوي من تفسير سورة النبأ إلى سورة الناس (نسخة مخطوطة)، رقم الورق 397، II-000761 No: Başkanlığı Yazma Eserler, Demirbaş No: 000761-II; Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler, Demirbaş No: 003107-II

عصام الدين، حاشية على البضاوي من تفسير سورة النبأ إلى سورة الناس (نسخة مخطوطة)، رقم الورق 397، Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler, Demirbaş No: 003107-II

³⁹ وذكر ابن أبي خالد في كتاب (الاحتفال في أسماء الخيل وصفاتها) أن البراق ليس بذكر ولا أنثى، ووجهه كوجه الإنسان، وجسده كجسد الفرس، ووقائمه كوقائم الثور، وذبته كذب الغزال، وقال ابن إسحاق البراق دابة أبيض وفي فخذيه جناحان يحفز بهما رجله يضع حافره في منتهى طرفه. بدر الدين العيني الحنفي، عمدة القاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 15/126.

كَذَا قَالَ عَلِيُّ الْقَارِي فِي شَرْحِ الشَّافَا⁴⁰ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ. وَيُمْكِنُ دَفْعُ الْمُخَالَفَةِ بِأَنَّ مُرَادَ عَصَامِ الدِّينِ لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ التَّوَلِيدِ وَالتَّنَاسُلِ.
حَرَّرَهُ أَحْفَرُ الْوَرَى عُثْمَانُ الْعُرَيْنِيُّ.

EK 2: Haşiyenin Tercümesi

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...

Hamd Allah'a mahsustur. O'nun seçtiği kullara selam olsun...

'İsâmuddîn⁴¹ "Erkeği ve dişiyi yaratana yemin olsun"⁴² ayetinin tefsiri hakkında şöyle demiştir: "[Bu ayetteki erkek ve dişiden maksat] Hz. Adem ve Hz. Havva⁴³ ya da iki cinstir. Şöyle denildi: "Allah Teâlâ ruh sahibi varlıklardan erkek ve dişi olmayan birini yaratmamıştır."⁴⁴

Kanaatimce bu görüş, bazı rivayetlerde geçen ve Burak'ın erkek ve dişi olmadığını ifade eden bilgiye aykırıdır.⁴⁵ Bu da Burak'ın üreme yoluyla

⁴⁰ قال ملا علي القاري في شرح الشفا للقاضي عياض : (عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَتَيْتُ بِصِغَةَ الْمَجْهُولِ الْمُتَكَلِّمِ (بِالْبِرَاقِ) بِضَمِّ الْمَوْحِدَةِ لِشِدَّةِ بَرِيقِهِ وَلَمَعَانِهِ وَسُرْعَةِ سِيرِهِ وَطِيرَانِهِ كَالْبِرْقِ (وَهُوَ دَابَّةٌ) أَيْ مَرْكُوبٌ (أَبِيضٌ) وَفِيهِ إِيمَاءٌ إِلَى مَا قَبِلَ إِنَّهُ لَيْسَ بِذَكَرٍ وَلَا أَنْثَى. ملا علي القاري الهروي الحنفی، شرح الشفا، بیروت: دار الکتب العلمیة، 2001، 387/1.

⁴¹ Ebû İshâk İbrahim İbn Muhammed İbn 'Arapşâh el-İsferâyîni 'İsamuddin olarak lakabıyla tanınır. Horasan ve Maverâünehir alimlerinden olan 'İsâmuddîn babasının kadı olduğu İsferâyinde doğmuş ve buranın alimlerinden dersler almıştır. Ömrünün sonlarına doğru Semerkand'ı ziyaret etmiş ve hicri 945 yılında (m. 1538) burada vefat etmiştir.

İsferâyîni'nin nahiv, mantık, kelam ve tefsir alanında yazılmış eserler üzerine telif ettiği hâşiyeleri vardır. Tefsir alanında onun Beydâvî tefsiri üzerine yazdığı, Kur'an'ın başından Arâf Süresi'nin sonuna kadar kısmı kapsayan bir hâşiyesi bulunmaktadır. Ayrıca onun bir de Nebe' Süresi'nden Kur'an'ın sonuna kadar Beydâvî tefsiri üzerine yazdığı bir başka hâşiyesi daha bulunmaktadır. O, bu hâşiyeyi Kanûni Sultan Süleyman'a ithaf etmiştir. bk. Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirin*, 1/20; Durmuş, İsmail, "İSFERÂYİNİ, İsâmüddin", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isferayini-isamuddin> (21.01.2021).

⁴² el-Leyl 92/3.

⁴³ Zemaşşeri bu hayetin tefsirinde şöyle demiştir: "Erkek ve dişiyi bir meniden yaratmaya gücü yeten muazzam kudret sahibi Kâdir mevlaya yemin olsun ki... Burada [erkek ve dişi ifadesiyle] Hz. Adem ve Havva'nın kastedildiği de söylenmiştir. bk. Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 4/750.

'İsâmuddîn 'Arapşâh Beydâvî tefsirinin Nebe' Süresi'nden Kur'an'ın sonuna kadar olan kısmı üzerine yazdığı hâşiyede şöyle demiştir:

Beydâvî'nin "Üreme yoluyla türeyen her türden erkek ve dişi cinslerini yarattı" sözü, "Allah Teâlâ, ruh sahibi varlıklardan erkek ve dişi olmayan bir varlık yaratmamıştır" görüşüne dayanmaktadır. [Ruh sahibi varlıklara] hunsâ da dahildir. Çünkü hunsâ, her ne kadar sorun olsa da ya erkektir, ya dişidir. Mesela biri "Bu gün bir erkek ve dişi ile konuşmayacağım! [Konuşursam eşimi] boşamış olayım diye yemin ederse, hunsâ ile konuşursa yeminini bozmuş olur.

Beydâvî'nin "Hz. Adem ve Havva" sözü hakkında şunu söyleyebiliriz: Bu ayette ما edatının مَنْ edatına tercih edilme endenini birçok yerde öğrenmiştin. Buradaki elif-lâm takısının ahd için olması imkansızdır. Biraz önce yapılan açıklamaya göre elif-lâm takısı cins içindir. Ayetteki ما edatının masdarıye şeklinde yorumlanmasına göre bu edat, her iki yorumu da taşıyabilir. Ayette geçen fiilin faili Allah'ı gösteren zamirdir. Çünkü bu, bilinmektedir. Zira ondan başka asla bir yaratıcı yoktur. Onun gizli olduğunu söyleyen biri de asla yoktur! 'İsâmuddîn, *Hâşiyeye 'ale'l-Beydâvî min tefsiri sûrati'n-nebe'i ilâ sûrati'n-nâs*, Yazma Nüsha, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler, Demirbaş No: 000761-II, Varak No: 397.

⁴⁴ Bir yorumu göre Allah Teâlâ ruh sahibi varlıklardan erkek ve dişi olmayan bir varlık yaratmamıştır. bk. Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 4/750, Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, 10/ 448.

⁴⁵ İbn Ebi Hâlid "el-İhtifâl fi esmâ'il-hayl ve sıfâtihi" adlı eserinde şöyle demiştir: "Burak; ne erkek-

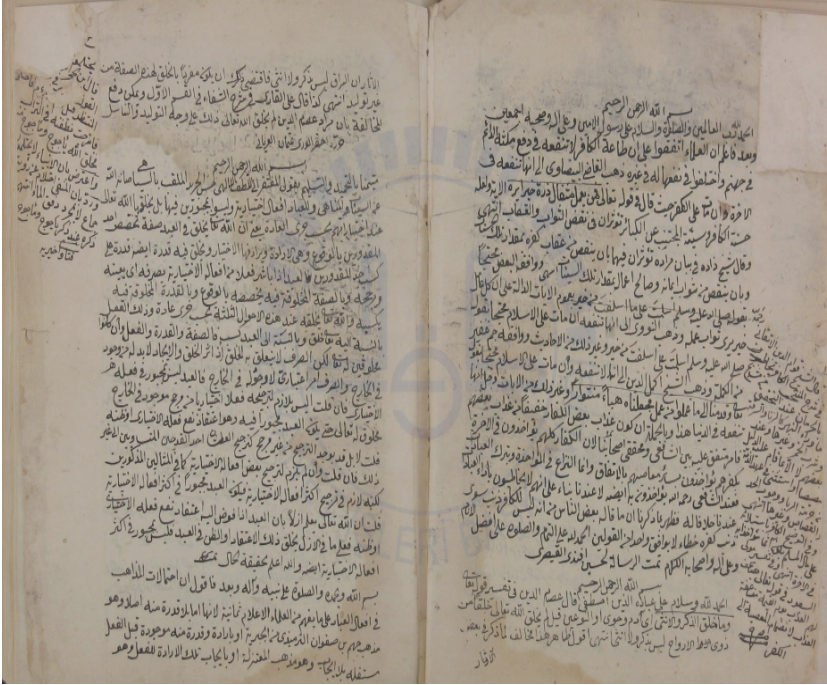
meydana gelmeden bu özellik ile yaratılan tek varlık olmasını gerektirir.

Nitekim Ali el-Kârî de Şifâ şerhinde Birinci Bölüm'de bunu söylemiştir.⁴⁶

Söz konusu aykırılığı şu şekilde gidermek mümkündür: 'İsâmuddîn Allah Teâlâ'nın onu, üreme ve doğurma yoluyla yaratmadığını kast etmiştir.

Bu yazıyı mahlukatın en hakiri Osman el-'Uryânî yazmıştır.

EK 3: Yazma Nüsha



tir, ne de dişi. Onun, insan yüzü gibi yüzü, at bedeni gibi bedeni, öküz bacakları gibi bacakları ve ceylan kuyruğu gibi kuyruğu vardır. İbn İshâk şunu söylemiştir: Burâk; beyaz bir binektir. Onun iki uyluğunda iki kanat vardır. Kanatlarıyla ayaklarını ittirir ve [adım atarken] toynaklarını gözünün gördüğü en son yer koyar. el-'Asnâ, *Umdetu'l-kârî*, 15/ 126.

46 Ali el-Kârî Kâdî el-'İyâd'in Şifâ'sına yazdığı şerhte şöyle demiştir: "Enes b. Malik'ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Ben Burâk ile getirildim. O, beyaz bir hayvandı. Hadiste geçen fiili meçhul sigâ ildir. Burâk'a bu ad, yıldırım gibi çok parlak ve seri hareket edip uçuğu için verilmiştir. Hadiste geçen hayvan ifadesi ile onun binek olması kast edilmiştir. Beyaz ifadesi ile onun erkek ve dişi olmadığı şeklinde söylenen görüşe bir ima söz konusudur. bk. Ali el-Kârî, *Şerhuş-şifâ*, 1/387.

GOD AS THE IMPLICATION OF ALIENATION: A CRITICISM OF RELIGION IN LUDWIG FEUERBACH'S ANTHROPOLOGICAL ATHEISM

YABANCIlaşMANIN TEZAHÜRÜ OLARAK TANRI: LUDWIG FEUERBACH'IN
ANTROPOLOJİK ATEİZMİNDE DİN ELEŞTİRİSİ

MUSTAFA KINAĞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
ASSIST. PROF., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES
KİLİS, TURKEY

mustafakinag@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-3333-9425>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1181030>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
27 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Kınağ, Mustafa, "God as the Implication of Alienation: a Criticism of Religion in Ludwig Feuerbach's Anthropological Atheism [Yabancılaşmanın Tezahürü Olarak Tanrı: Ludwig Feuerbach'ın Antropolojik Ateizmde Din Eleştirisi]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 417-440.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



GOD AS THE IMPLICATION OF ALIENATION: A CRITICISM OF RELIGION IN LUDWIG FEUERBACH'S ANTHROPOLOGICAL ATHEISM

Abstract

In the history of thought, the effort to get rid of the religious and theological teachings of the Middle Ages, together with the Renaissance and reform movements, causes an evolution in the search and perception of reality. As a matter of fact, it is seen that the questioning about the belief in God increased in the period after the Industrial Revolution, starting with the modern period, and especially during the 19th century. One of these ideas, in which man is put in the center for the sake of independence from God and religious authorities, belongs to the German materialist Ludwig Feuerbach (1804-1872). Contrary to the innate approach of modern thought that became systematized by Descartes, Feuerbach argues that the idea of God is formed in the human mind afterwards and through experiences, and the concept of God is a manifestation and result of man's reflection of his own nature outward. Man, who thinks that he submits to God and loves him, creates a sort of external "other" imagination in order to attribute the features he wants to have but cannot have indeed. In other words, the source of man's vision and belief in God is the weakness inherent in his nature, then the search for an external existence that he can complete this weakness. By attributing the feelings or values that inherently exist in the human-human relationship, to a sacred other, man becomes alienated from himself. Thus, attributing the features that exist in him to God as another being, includes the meanings of man's alienation from himself, denial of his own self or essence. This alienation caused by religion and theology exposes the detachment of man from his own essence and nature, the desire to complete the deficient nature of his self with an absolute other who does not have this deficiency in himself. Alienation, which causes human depreciation, is a result of religious theology's assumption that man is a weak being in the face of God, an external other. Representing the transition from classical German idealism to materialism and positivism, Feuerbach continues to use Hegel's idealism and dialectic as a tool. However, by reading/interpreting it in reverse, he adopts the flow of thought towards the search for truth from the Absolute Spirit to individuality. Hegel, in the problem of the relationship between mental objects and external objects, emphasizes that the thought corresponds to the existence, and the guarantee of this is the Absolute Mind. Hegelian monistic idealism claims that the Absolute mind, which provides the unity between the mind and the external world, existed before the world. On the other hand, Feuerbach argues that general knowledge can be reached from particular minds. Because he argues that the truth can be acquired only if a path is followed from the object to the thought, not from the thought to the object. Thus, Feuerbach, who adopted the inductive method in his criticisms of religion and theology, stated that atheism should essentially be real humanism, therefore, he argues that the being believed to be God is actually nothing but human. Despite the claim that the belief in a perfect God is in human nature and innate, he claims that this belief arises from experiences throughout lifetime. God, when evaluated from an objective point of view, is nothing but a subjective and individual feeling. Theology should be replaced by anthropology and religion should be replaced by philosophy in order to ensure that people have a true understanding of religion instead of their baseless beliefs full of unrealistic speculations. Because, according to him, religion consists of nothing but love, where the human seeks his own truth in the reflection of reality that has become unreal due to theology, but can find it (his own truth) directly in relation between you and me. Thus, any union between two people through love is religion. The aim of our study is to reveal that in Feuerbach's thought, God is a result of hu-

man psychological weaknesses and deficiencies in his nature. It is emphasized that Feuerbach's philosophical background, his views on human nature, and alienation are decisive in the formation of the aforementioned thought. Indeed he argues that God is a fictional being created by man, and that all the characteristics attributed to God are essentially belong to human nature. Therefore, by believing in God and glorifying him, man becomes alienated from his own nature. This shows that Feuerbach clearly adopted an anthropomorphic idea that sublimates human nature instead of a classical idea of God. However, although this approach generally includes serious criticisms of the belief principles of all holy religions, it is based on a body of humanistic principles that specifically and predominantly targets Christian theology, which claiming authoritarianism in the interpretation of belief in God and other principles of Christianity.

Keywords: History of Philosophy, Ludwig Feuerbach, Alienation, Human Nature, Anthropotheism, Humanism.

YABANCILAŞMANIN TEZAHÜRÜ OLARAK TANRI: LUDWIG FEUERBACH'IN ANTROPOLOJİK ATEİZMİNDE DİN ELEŞTİRİSİ

Öz

Düşünce tarihinde Rönesans ve reform hareketleri ile birlikte insanın Ortaçağ'ın dinî ve teolojik öğretilerinden kurtulma çabası, gerçeklik arayışında ve algısında evrilmeye neden olur. Nitekim modern dönemle başlayıp Sanayi Devrimi sonrası süreçte ve özellikle 19. yüzyıl boyunca Tanrı inancıyla ilgili sorgulamaların arttığı görülür. Tanrı'dan ve dinî otoritelerden bağımsızlaşmak uğruna/amacıyla insanın merkeze alındığı bu fikirlerden biri Alman Materyalist Ludwig Feuerbach'a (1804-1872) aittir. Descartes ile birlikte sistematik hale gelen modern düşüncenin doğuştancı yaklaşımının aksine Tanrı fikrinin insan zihninde sonradan ve deneyimler yoluyla oluştuğunu savunan Feuerbach'a göre Tanrı kavramı insanın kendi doğasını dışı yansıtmamasının bir tezahürü ve sonucudur. Tanrı'ya bağlandığını ve O'nu sevdiğini sanan insan aslında, kendisinde olmasını istediği ama sahip olamadığı özellikleri atfetmek için bir öteki tasavvuru meydana getirir. Diğer bir ifadeyle insanın Tanrı tasavvuru ve inancı, insan doğasında var olan zayıflıktan, bu zayıflığı tamamlayabileceği dışsal bir varlık arayışından kaynaklanır. İnsan-insan ilişkisinde var olan, bizatihi insan doğasında bulunan duygu ya da değerlerin kutsal bir ötekiye atfedilmesiyle, insan kendine yabancılaşır. Böylece kendisinde var olan özelliklerin bir başka varlık olarak Tanrı'ya yüklenmesi, insanın kendisine yabancılaşması, kendi benliğini ya da özünü yadsıması anlamlarını içerir. Din ve teolojinin neden olduğu bu yabancılaşma insanı kendi özünden ve doğasından kopararak benliğin eksik doğasını, bu eksikliği kendisinde buldurmamayan mutlak bir öteki ile tamamlama arzusunu açığa çıkarır. İnsanın değer yitimine neden olan yabancılaşma, dini teolojinin insana, onun dışsal bir öteki olan Tanrı karşısında zayıf bir varlık olduğunu benimsetmesinin bir sonucudur. Klasik Alman idealizminden materyalizme ve pozitivizme geçişi temsil eden Feuerbach, Hegel idealizmini ve diyalektiğini bir araç olarak kullanmaya devam etmekle beraber tersine okuyarak/yorumlayarak gerçeklik arayışına yönelik düşünce akışını metafiziksel Mutlak Ruh'tan tikel insana doğru olacak şekilde benimser. Hegel, zihinsel nesnelere ile dışsal nesnelere arasındaki ilişki sorununda düşüncelerin varlığa tekabül ettiğini, bunun garantisinin

de Mutlak Zihin olduğunu vurgular. Hegelci monistik idealizm, zihinle dış dünya arasındaki bütünlüğü sağlayan Mutlak zihnin dünyadan önce var olduğunu iddia eder. Buna karşın Feuerbach, tikel akıllardan hareketle genel bilgisine ulaşılabileceğini savunur. Zira gerçeğin bilgisinin, düşünceden nesneye değil, ancak nesneden düşünceye doğru bir yol takip edilmesi halinde mümkün olabileceğini savunur. Böylece din ve teolojiye yönelik eleştirilerde de tümevarımsal yöntemi benimseyen Feuerbach ateizmin esas itibarıyla gerçek hümanizm, teolojinin de aslında antropoloji olması gerektiğini; bu nedenle Tanrı olduğuna inanılan varlığın gerçekte insan olduğunu savunur. Mükemmel bir Tanrı inancının insanın doğasında bulunduğu ve doğuştan geldiği iddiasına karşın o, bu inancın insanda sonradan oluştuğunu iddia eder. Bu nedenle Tanrı, nesnel bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, öznel ve bireysel bir duygudan başka bir şey değildir. İnsanın gerçek dışı spekülasyonlarla dolu temelsiz inançlarının yerine gerçek bir din anlayışına sahip olmasını sağlamak için teolojinin yerine antropoloji, dinin yerine felsefe gelmelidir. Çünkü din, ona göre gerçekliğin teoloji yüzünden gerçektışı bir hal almış yansımasında insanın kendi gerçeğini aradığı ancak bu gerçeği doğrudan ve dolaysız olarak sen ile ben arasında bulabileceği sevgi ve aşktan ibarettir. Böylece iki insan arasında sevgi yoluyla oluşan her birlik, dindir. Çalışmamızın amacı, Feuerbach düşüncesinde Tanrı'nın insanın psikolojik zayıflıklarının ve doğasındaki eksikliklerin bir sonucu olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Bu düşüncenin oluşmasında Feuerbach'ın felsefi arka planının, insan doğasına ve yabancılaşmaya ilişkin görüşlerinin belirleyici olduğu vurgulanır. Nitekim o, Tanrı'nın insan tarafından yaratılan kurgusal bir varlık olduğunu, Tanrı'ya atfedilen bütün özelliklerin esasen insan doğasına ait olduğunu savunur. Bu nedenle insan, Tanrı'ya inanarak, onu yücelterek kendi doğasına yabancılaşır. Bu huus, Feuerbach'ın açıkça klasik anlamda bir Tanrı fikrinin yerine insan doğasını süblime eden antropomorfik bir düşünce benimsediğini gösterir. Ancak bu yaklaşım genelde bütün kutsal dinlerin inanç ilkelerine yönelik sert eleştiriler içerse de, özde ve baskın bir şekilde Hıristiyanlığın Tanrı ve inanç ilkelerini yorumlayan Hıristiyan teolojisini hedef alan hümanist bir felsefi temele dayanır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Ludwig Feuerbach, Yabancılaşma, İnsan Doğası, Antropoteizm, Hümanizm.

INTRODUCTION

In the process that started with the modern period and continued through the nineteenth and twentieth centuries, it is seen that challenging philosophical ideas in terms of human belief in God, gained momentum. Auguste Comte declares his positivist thought, which includes the view that theology is the most primitive and positivism is the most advanced age in human history, and that as a necessary result of historical evolution, man will leave religion aside as he reaches scientific competence.¹ Karl Marx argues that religion and belief in God are used

¹ Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, ed. Harriet Martineau (London: Chapman Publications, 2010), 1/1.

by socio-political forces as an instrument of pressure on societies, and in such a social order, man's freedom will disappear. He puts forward the idea that a social order in which the resources created by religions will be drained and eliminated is necessary in order to ensure the freedom of people in social and political terms.² Freud clearly stated his psychologically based thought that man's belief in God stems from man's fears, need for sanctuary and so on. He argues that the need for God will disappear in parallel with the development and strengthening of humanity, so that belief in God is unnecessary for a strong person.³ In Nietzsche's philosophy, there is a stance in which man is centralized and that God has no place in human life. J.P. Sartre adopts an existentialist approach, which includes the idea that the idea of God is a result of man's desire to deify himself and to see himself as God, and that man must give up belief in God in order to attain eternal freedom.⁴ The most influential of these contra-religion ideas, and one of the threatening views of Church Christianity, especially for the understanding of God, belongs to German Materialist Philosopher Ludwig Feuerbach (1804-1872).

Feuerbach played a leading role in the formation and development of Post-Hegelian philosophy, in the evolution of German philosophy from idealism to Naturalism, Materialism and Positivism through the midst of the nineteenth century. The point that gave Feuerbach this position, expressing the transition period from classical German idealism to materialism, was that he put human being at the center of his philosophy by reversing Hegel's thought. In this respect, he is known as the creator of the modern tradition of refuting religious myths and reinterpreting the religion from the humanist point of view, and an important source of inspiration for contemporary theological schools known that argues the death of God.⁵

His philosophy, which did not receive enough attention in his own time, regained momentum in the middle of the twentieth century due to the profound effects it had on Marx and Engels. Galloway expresses the foundations of the revival of interest in Feuerbach as a result of both positive and negative criticism as follows:

Self-critical Marxists, who are disturbed by the apparently inhuman character of some of the institutions of developed socialism, have been casting

² Reinhold Niebuhr, "Introduction", *Karl Marx & Friedrich Engels, On Religion* (New York: Schocken Books, 1964), vii.

³ Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, çev. James Strachey (New York: W.W. Norton Company Inc., 1961), 38-39.

⁴ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1956), 139.

⁵ Charles Taylor, "Feuerbach and Roots of Materialism", *Political Studies* 26/3 (Eylül 1978), 417.

about for a richer concept of humanity which would complement the ethical values inherent in their concept of class; many theologians, having been startled by the remarkable degree of confirmation which Feuerbach's account of religion appears to have received in the progressive secularization of Europe, have developed a new and intense interest in what John Robinson has called 'the human face of God'.⁶

Feuerbach, who argues that individualism or egoism is one of the most fundamental problems faced by the subject of the modern period, states that Modernism defines man as a single and unique holiness and eternity in his own individuality. The modern era, which is the cause of these determinations, dictates the tendency to see the history as a product of particular individuals rather than of humanity as a whole, the effort to explain nature with some mechanical features rather than a relational and organic framework, and the belief that God is an individual willpower subject who creates the world and directs it. He states that nature contains a developmental purposefulness within itself, as opposed to the belief that the theistic understanding of God excludes an organic natural dynamism and that the first action is formed by the purposeful action of an external agent. For him, nature disintegrates itself as an unlimited creative force. However, all these fragmentations or multiplicity take place within the organic unity of nature, which has the principle of development. This indicates that the nature is the basis and principle of itself. So he expresses this view in his first thesis titled *Thoughts on Death and Immortality as: Nature is ground and principle of itself, or—what is the same thing, it exists out of necessity, out of the soul, the essence of God, in which he is one with nature.*⁷

Adopting a different metaphysical doctrine than the classical religious teachings, Feuerbach, being influenced by Hegel's philosophy, proposes a new philosophy model on his criticisms of dialectical philosophy. Although he states that Hegel's thought has achieved a success that would be the culmination of modern rationalism, he states that Hegel, like all rationalist philosophers, is oriented towards transcendence that denies the visible, towards essentially a spiritual being full of religious motives. Because of this orientation, Hegel's thought caused the deterioration of the material world, which is the main characteristic of metaphysics; of the human, which is the main characteristic of ethics, and of the senses, which are the main characteristics of epistemology. However, Hegel's philosophy also provides useful

⁶ A.D. Galloway, "The Meaning of Feuerbach", *The British Journal of Sociology* 25/2 (1974), 137.

⁷ Ludwig Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality from the Papers of a Thinker*, çev. James A. Massey (Los Angeles, London: University of California Press, 1980), 94.

instruments for getting rid of the religious unreality contained in modern thought. According to Feuerbach, Hegel's emphasis on the primacy of reason and the necessity of reason to realize itself in the material has resulted in the negation of the Hegelian system itself in favor of establishing the foundations of a materialist metaphysics, a humanistic ethics and a sensuous epistemology in the new philosophy.⁸

The system of thought, which Feuerbach calls the new philosophy or the philosophy of the future, is based on the axiom that only a sensible being is real and genuine. Accordingly, in the thought-being relationship, being is the subject and thought is the attribution. Being is not a product of thought, but thought is a product of being. The essence of being as being is the essence of nature.⁹ Therefore, Hegel's consciousness, Descartes and Kant's reason, Spinoza's matter...all those are nothing but only our ego, our mind and our essence. These concepts deified by generative philosophers are not God-in-itself, but only the appearance of us to ourselves. Therefore, these philosophers create an esoteric ground that instrumentalizes human psychology while explaining classical metaphysical existence.¹⁰ Against these esoteric approaches, Feuerbach exhibits a sensory realist approach, saying that he does not generate object from thought, but the thought from the object, and keeps it aside until it becomes an object that has an existence outside of one's brain.¹¹ This realist approach states that according to the philosophy making way he has established, unlike the systems known up to now, the understanding of truth is not just a pencil; he also states that he needs eyes and ears, hands and feet as instruments. This point clearly shows that he gives importance to sensibility in his philosophical understanding.¹² Thus, he exhibits "an understanding close to materialism by seeing sensations as reflections of an objective reality"¹³

According to Feuerbach, who, unlike traditional materialism, gives an ontological and epistemological status to consciousness and mind in addition to the senses, prioritizes matter unlike idealism, nonetheless allows neither matter nor consciousness to be deified, instead of saying that man is separated from animals only through consciousness, he is aware of consciousness. However, this change or differentiation does not necessitate the

⁸ Hayden V. White, "Feuerbach, Ludwig Andreas", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borcherth (USA: Macmillan Reference, 2006), 3/610.

⁹ Frederick Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 1979), 29.

¹⁰ White, "Feuerbach, Ludwig Andreas", 3/610.

¹¹ Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut (Ankara: Öteki Yayınları, 2004), 8.

¹² Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, 9.

¹³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 272.

idealist view that consciousness is the only thing that creates human beings. Because, contrary to the claim of general materialism, just as nature belongs to the essence of man, contrary to the claim of subjective idealism, similarly, man belongs to the essence of nature as well.¹⁴ This nature is the sum of mortal and living finite beings, individuals existing in different times and places. In this framework, the uniqueness and integrity of nature can be explained by accepting existence and non-existence, life and death, creation and destruction as equally constitutive elements of limited beings. In short, non-existence should be understood as a condition for existence.

The issue that being is a unity and a whole that includes particulars is put forward by Feuerbach by remaining faithful to Hegel's dialectical method. If we accept that there are organic ties that bind man as an organic being to other homogeneous individuals, and that these bonds form a single being, namely forms the nature, by connecting the parts between the particulars of nature, we can say that the common consciousness of the species is hidden in the mobility of each of these particular beings between existence and non-existence. Similarly, Spirit is nothing but the sum of the existence of self-conscious individuals in which it acquires a concrete consciousness and thus exists as Spirit. From this point of view, the death of the individual is considered necessary for the existence of the Infinite Spirit/Spirit. He expresses it as: "Death is just the withdrawal and departure of your objectivity from your subjectivity, which is eternally living activity and therefore everlasting and immortal."¹⁵

The statement above shows that Feuerbach uses Hegel's dialectic as an instrument in his system of thought, which he calls new philosophy. However, he does not accept that the absolute mind exists before particular minds and is seen as a necessary precondition and guarantee of the particular mind's correspondence with reality or external object. Hegel's thought, solves the problem of the relationship between mental objects and external objects by claiming that thoughts correspond to existence and that the absolute mind is its guarantee. In other words, he argues that the correspondence of our thoughts to reality – to real beings – is provided by the absolute mind, and that what we know about the real world is its mental content. However, the idea that the Absolute mind existed before the world contradicts Feuerbach's anthropological approach. This constitutes one of the reasons for Feuerbach's later break with Hegelian idealism. Instead of the idea that the absolute and abstract mind is the predecessor of the whole

¹⁴ White, "Feuerbach, Ludwig Andreas", 3/611.

¹⁵ Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality from the Papers of a Thinker*, 95.

particular reality, Feuerbach argues that general knowledge can be reached from particulars with an empirical attitude. Thus, Feuerbach's paradigm on the relationship between thought and being displays an example of a Hegelian thinker's way towards materialism. He draws an inductive realist picture in his philosophy, arguing that he concentrates his thoughts on substances that can only be understood through the senses.¹⁶

The unreality of belief in God in Feuerbach's thought is determined by his approach to two fundamental issues. He first reveals the human nature, the species characteristics of human being in a positivist framework then states that human has alienated his own nature by projecting his own species-specific features to an external entity. For this reason, Feuerbach's philosophical analysis of the human-God relationship requires an explanation of his thoughts on human nature and on the process of man's alienation from himself.

1. ON HUMAN NATURE

Referring to the phenomenon of religion in understanding human nature, Feuerbach emphasizes that one of the most obvious distinctions between humans and subhuman living forms is religion, and therefore, human nature must be discovered first in order to understand religion. Fundamentally, thinking that the particular consciousness is part of the universal (respectively the species and the universal) must involve the self, the other, in the form of an internal dialogue, so that the human individual must realize the distinction between the species to which he belongs and the non-human species. The fact that man is a thinking being implies that he is not only a thinking being, but also a being that has desires, aspirations, and emotions. He expresses this as follows:

It follows that if thou thinkest the infinite, thou perceivest and affirmest the infinitude of the power of thought; if thou feelest the infinite, thou feelest and affirmest the infinitude of the power of feeling. The object of the intellect is intellect objective to itself; the object of feeling is feeling objective to itself.¹⁷

In his new human-centered philosophy, Feuerbach emphasizes that neither the derivation of man's essence or material aspect from his spiritual aspect nor any vice versa will give us correct results for the understanding of man. According to him, man should realize that he is equipped with a

¹⁶ Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, 8.

¹⁷ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. Marian Evans (Edinburgh, London: Trübner&Co, 1881), 9.

consciousness that tries to realize his essence within the network of relations he has established with other individual beings of his own species. This essence is revealed only in the drive for unity or wholeness with other particular minds. To put it more clearly, the reality of man manifests itself in the unity that he embodies in the community, without ignoring the differences between the self and the other. In this framework, human activity is possible by understanding the capacity of subhuman living forms to overcome their limited reactions to their environment.¹⁸

Feuerbach's emphasis on the individual-species relationship in the understanding of human nature and its agency reveals the evolution of theology into anthropology, in short, a consistent transformation of the understanding of man instead of God as an external absolute being as a result. He regards man as the telos of natural circularity or dynamism. Because man is defined as the universal essence. Under the reflexes of man, as the universal essence, against nature, of which he is a part, lies the urge to create unity by uniting with the other. This connectivity is also the implicit mover of all human thoughts and actions. According to Feuerbach, the thing that man is in search of in his orientation to the Absolute, which he constructs in the world of imagination and believes to be real, is nothing but the unity or integrity of the self and the other.¹⁹

According to Feuerbach, who argues that human consciousness has a very close relationship with its species, the forces of thinking, will and heart are not powers under the authority or will of the individual. These are the essential, non-egoistic forces of the species. These powers become concrete in the individual's softening his own desires in order not to violate the freedom of the other, in the voice of conscience that tells him that the other's area of existence should be recognized, in compassion, and in the awareness that we need to get rid of the elements that limit our intellectual existence. It assumes that the individual's intellectual passion also includes the awareness that we have individual limits rather than varietal (limits about being species) limits, so the individual's efforts to transcend himself involve understandable norms.²⁰

Man, as an individual being, is not only a physically but also a morally limited being. But neither our physical nor moral limitations restrict the species to which we belong. Because while the individual experiences his own physical and moral limits, he also experiences that his species has cha-

¹⁸ White, "Feuerbach, Ludwig Andreas", 3/611.

¹⁹ White, "Feuerbach, Ludwig Andreas", 3/611-612.

²⁰ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 283-285.

racteristics beyond these limits. In other words, the individual realizes the particular limitation and the universal unlimitedness on the same line. For example, an individual who scolds himself with self-talk for being a coward becomes aware of the fact that the main reason for this scolding is not only the cowardice he has, but also the lack of courage in his fellows. The individual who is offended to himself for being stingy actually suffers from not having enough generosity that someone else has. In a nutshell, a person exists not only because of his own deficiencies, but also in relation to a consciousness that transcends himself with an awareness that he can potentially overcome these deficiencies and potentially have features that he didn't possess before. According to Feuerbach, the consciousness that makes the relation of the individual with the external real and makes him a part of the whole is the species consciousness.²¹

The *Essence of Christianity*, which includes Feuerbach's efforts to create a positive philosophy of religion against the classical dominant understanding of religion and God, and a part of his efforts to create a new philosophy, also shows his departure from idealistic pantheism. An obvious explanation of this approach is expressed as follows:

The general predicates are the metaphysical, but these serve only as external points of support to religion; they are not the characteristic definitions of religion. It is the personal predicates alone which constitute the essence of religion—in which the Divine Being is the object of religion. Such are, for example, that God is a Person, that he is the moral Lawgiver, the Father of mankind, the Holy One, the Just, the Good, the Merciful. It is, however, at once clear, or it will at least be clear in the sequel, with regard to these and other definitions, that, especially as applied to a personality, they are purely human definitions, and that consequently man in religion—in his relation to God—is in relation to his own nature; for to the religious sentiment these predicates are not mere conceptions, mere images, which man forms of God, to be distinguished from that which God is in himself, but truths, facts, realities.²²

In Feuerbach's relationship between man and God, he makes a distinction between metaphysical explanations and personal explanations. On one side of this distinction, there exists God in himself or God as God who is independent of the finitude of man and the existential problems that this finitude brings; on the other side there exists the human being whose consciousness is claimed to be entirely dependent on the consciousness of God's

²¹ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 170.

²² Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 25.

existence. However, human consciousness is by no means a religious consciousness, but has a skeptic, materialistic and naturalistic character.²³ From this point of view, according to Feuerbach, God is seen not as an object of religious thought for his believer, but as an object of feeling, imagination, and object of asylum.

2. ON ALIENATION

Alienation, in its most general sense, is estrangement with one's environment, with other people and ultimately with one's own being.²⁴ The concept of alienation in contemporary philosophers also includes the meaning of "self-alienation". Alienation from oneself (his own nature, self, essence, etc.) occurs when a person's inclusion of internal characteristics belonging to himself in the reference field of an external entity causes him to distance himself from his own self and cause a disconnection in the definition-reality relationship of the self.²⁵

The philosophical foundations of the concept of alienation can be traced back to Plato's thought. For him, the natural world can be regarded as a kind of alienation of the world of ideals, as it is an imperfect picture of it. On the other hand, it is seen that the concept was first used in detail by Hegel. Hegel regards nature as an alienated form of Absolute Mind, Absolute Reason, or God as it is known. Accordingly, the Absolute is not composed of static or fixed things, but a Self in the process that expresses the dynamism between alienation and non-alienation.²⁶ Human emancipation is possible only by increasing his knowledge of the absolute and self-awareness.²⁷

The Hegelian dialectic includes the idea that alienation moves away from the essence of the limited subject and approaches its essence. This alienation is the subject's seeing himself in some external concreteness or in some abstractions such as culture, language and institutions. But in both cases, the subject somehow objectifies himself or becomes alienated from himself. It is possible to get rid of alienation when the subject who objectifies himself knows himself or is sufficiently known by himself.²⁸

Feuerbach, who accepts Hegel's idea that man can become alienated

²³ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 44.

²⁴ Selman Yılmaz, "Teaching Profession in Sociological Perspective", *Educational Sociology*, ed. Mehmet Cem Şahin - Mustafa Güçlü (Ankara: Sonçağ, 2021), 252.

²⁵ Gajo Petrovic, "Alienation", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert (USA: Macmillan Reference, 2006), 1/121.

²⁶ G. W. Friedrich Hegel, "The Phenomenology of Spirit", *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, 1977), 297-298.

²⁷ Hegel, "The Phenomenology of Spirit", 561.

²⁸ Petrovic, "Alienation", 1/121.

from himself, argues that the concept of alienation should be understood within the human-God relationship, but by reading the Hegelian dialectic in reverse, instead of the idea that man or nature is the alienation of the Absolute mind from himself. To put it more clearly, according to him, man is not a God alienated from himself, on the contrary, God is a concept that is the result of man's alienation from himself. It is the result of man's outward projection and absolutization of his own limited nature. Thus, Feuerbach, while formally remaining faithful to Hegel's concept of alienation, adopts the idea that when man believes that there is an imaginary external, absolute being which higher than him, he necessarily adopts that he alienates from himself as a weak, helpless, deficient, flawed slave that obedient in front of that being. The way to eliminate this alienation, in other words, to realize and return to one's own essence, is the elimination of the existence that is the cause of alienation, namely God.²⁹

Feuerbach tries to clarify the issue of human alienation by restating the metaphysical fiction in a naturalist perspective. According to him, belief in God is an illusion for people stemming from religions. This illusion separates man from his nature. In this distinction, man alienates himself, his own nature, by attributing his nature to an external being. Hegelian speculative doctrine identifies human consciousness with God's self-consciousness. When God is thought of by man, he thinks of himself or becomes self-conscious. However, Feuerbach argues that the person who has self-consciousness and the object of self-consciousness is human, starting from the view that the reflective thought of the conscious being creates self-consciousness. In other words, he argues that man's knowledge of God and God's knowledge of himself are in direct contradiction. The way to get rid of this contradiction is to understand the subject and the object correctly, contrary to the religion's teaching of God. Accordingly, man's knowledge of God is actually nothing but man's knowledge of himself and his own nature. The real is only the knowledge of being and reality. He argues that man's consciousness of God will clearly reveal the reality of man who has consciousness of God, not God's reality.³⁰

Feuerbach, who tries to realize the return back of the human individual to his essence by reversing Hegel's dialectical system, criticizes Hegel's philosophy for positioning the essence of man in the absolute spiritual and non-worldly realm outside the human being and therefore alienating him from his own essence and giving continuity to his alienation from himself.

²⁹ Petrovic, "Alienation", 1/121-122.

³⁰ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 230.

The problem of alienation of the human individual by the religion's concept of God can only be solved by man's self-realization. For this, man should give up fictional and consoling beings and contribute to the creation of abstract political and cultural institutions suitable for his return to his own essence. Feuerbach thus gave an atheistic humanism identity to his new philosophy, in which he established the ontological reality and inevitability of man instead of God.³¹

Although Marx accepts Feuerbach's ideas that man is alienated from himself under the influence of theology, that this alienation reflects his own essence to an external being, he said that such religious alienation is only one type or dimension of alienation that needs to be considered in a general and broader perspective. In the process of alienation, man alienates himself not only in the form of God as an other being, but also in the form of concrete/material goods of his own production and in the form of abstract goods of his own production.³²

From this perspective, the main factor that alienation creates in individual consciousness is that the "self" needs the "other" to exist, and that it arises from the belief that it cannot fulfill the requirements of the role it has to fulfill in the society in which he lives. Alienation, which Marx defines on a concrete level as "the inability of man to experience himself as an agent acting in his understanding of the world, his being alienated from his own reality", shows a more abstract character in Feuerbach's thought, in which the questioning is carried out through God.³³

Feuerbach, who is considered to be a very challenging figure of the modern period in terms of religion and belief in God, tries to explain belief in God with an anthropological approach. This approach is based on the assumption that God, who is adopted and exalted by man as an object of belief, is both a cause and a consequence of man's alienation from himself. This assumption justifies his understanding of theology as anthropology in its essence, of atheism as a genuine humanism. According to him, God is a concept emerged as a result of the human mind's reflection of its own nature outwards. Feuerbach, starting from the point that there is no difference between divine expressions or subjects and expressions or subjects belonging to human nature, therefore states that the real meaning of theology is anthropology. Because denying what theology says about the metaphysical field and explaining the essence of man with a new understanding of "faith", "belief"

³¹ Gooch Todd, "Ludwig Andreas Feuerbach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2020.

³² Petrovic, "Alienation", 1/121.

³³ Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, çev. T. B. Bottomore (London and New York: Continuum Publishing, 2004), 37.

based on anthropology, and reducing theology to anthropology are considered identical issues in his perspective. According to him, man's belief in the existence of God is, in a sense, the result of denying his own self, alienating himself from his essence, and voluntarily attaching himself to an ontological inadequacy. The central idea in *The Essence of Christianity*, which reflects his views on the manifestations of this alienation process in the God-human relationship; that the transcendent God of religion is in fact the projection of the essential qualities of human nature. He expresses this as follows:

Man—this is the mystery of religion— projects his being into objectivity, and then again makes himself an object to this projected image of himself thus converted into a subject; he thinks of himself, is an object to himself, but as the object of an object, of another being than himself. Thus here. Man is an object to God. That man is good or evil is not indifferent to God; no! He has a lively, profound interests in man's being good... Thus in and through God, man has in view himself alone. It is true that man places the aim of his action in God, but God has no other aim of action than the moral and eternal salvation of man: thus man has in fact no other aim than himself. The divine activity is not distinct from the human.³⁴

Based on the above statement, it can be said that according to Feuerbach, theology strengthens alienation by putting obstacles in front of people's seeing and understanding the real object of religion. Therefore, theology contains dogmas that are truly self-contradictory and meaningless. Feuerbach, who criticizes the dominant religions' understanding of God from an anthropological perspective, and the correct meaning of theological claims, argues that these claims point to anthropological facts rather than theological ones. Therefore, religion should be handled in harmony with the essence of man. To put it more clearly, the predicates that man attributes to God in accordance with the principles of religious belief are those that can be applied in accordance with the human species and essence, of which God is an unreal representation. Here, man creates God as a fictional being, as a being that he can reflect and attribute the features that exist in him, and that he wants to see the absolute, eternal and strongest form of these features. According to Feuerbach, attributing the inherent characteristics of man to God as an "other" being is seen as both the basis and manifestation of his alienation from himself. Thus, he argues that religion assumes a conception of God that contradicts human nature.³⁵ He states that true religion or anthropology is based on reference to man, so his stance should be understood

³⁴ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 29-30.

³⁵ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 198.

as anthropotheism rather than atheism.³⁶

Feuerbach, against the criticisms directed at him that he ignores the subjective side of religion, said that a God with a subjective character is only an individual reality, that it cannot be a universal reality, because the God to whom subjective emotion is directed can also be an acceptability in subjective character; therefore God is nothing but objectively a subjective feeling. (B 230 To judge the Scripture The Essence of Christianity). However, this approach is far from explaining why Feuerbach sees God as a manifestation or result of man's alienation from himself.³⁷

According to Feuerbach, the concept of God was formed as a result of man's reflection of his own nature. According to him, believing in the existence of God means, in a sense, denial of his own self and alienation from his essence. Because a belief in God that is perfect in all aspects is the result of a person attributing the power and values that exist in himself to an entity other than himself, to God, or of such a need. Therefore, according to him, the essential thing is the existence of man himself.

3. THE CRITIQUE OF RELIGION AND THEOLOGY IN FEUERBACH'S ANTHROPOLOGY

Throughout history, humanity has always seen itself as a restricted, limited, weak and inadequate entity in the face of nature and supernatural power or forces, and has often cited this weakness as the reason for his inability to overcome the difficulties he encountered in nature. The fact that man is a weak and limited being has strengthened his sense of attachment to a more competent being that does not have these limitations, and this power has led him to seek an "other" beyond the limited "I", an external being that he thinks can complement his weaknesses. As a matter of fact, the exemption from the natural obligations that the early Christians ascribed to God was interpreted by Feuerbach as a manifestation of the desire of these Christians to free themselves from the constraints of material existence. In his strict critique of religions' belief in God, he separates the Absolute Spirit from man's essence and finally from the domination on man's understanding of reality. Thus, on the condition of getting rid of the dominant theological point of view and establishing a human point of view instead, he, in the new philosophy model, offers the individual man the opportunity to liberate himself from a fictional absolute being to which he attaches himself to by means of his own characteristics, and to explain himself on an individual and generic

³⁶ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 46.

³⁷ Todd, "Ludwig Andreas Feuerbach".

basis with a more profane, secular and humanist motivation.

Feuerbach likens religion to man's inherent state of consciousness. This nature belongs to its species. In the concept of species, man has an awareness of his own essence. But this awareness does not occur in a limited, finite, imperfect and special way, but in a perfect, complete and infinite way. Thus, man becomes the object (object) of himself. But at first he does not realize this identity. He considers his fundamental nature to be something outside himself. For this reason, it emphasizes sensory pleasures and the importance of being concrete and real at every opportunity. For Feuerbach, living according to one's own wishes is right, perfect and divine. But what he emphasizes here should be understood as the divine value of will, not the importance of hedonism. His desire to realize his true and whole humanity becomes a form of worship, devotion, and devotion to the other self, which is separate and of a different species. If the concept of species, not as abstract ideas, but as concrete clear and unambiguous entities is used in a way that corresponds to society, it can be said that in a more modern and technical linguistic perspective, Feuerbach actually emphasizes that man makes sense of his own world only in a cultural context. He gets involved in the cultural context by seeing that society can correspond to his humanity through individual relationships. In this cultural context, becoming divine/sacred is nothing but becoming human. All the attributes of divine nature are therefore attributes of human nature."³⁸

Man differs from the animal in having the consciousness of his own species. Animals are only aware of the present simple environment and the concrete and specific features within it. If this state of consciousness is considered as the sense of feeling oneself, as the ability to distinguish any sensory object from another, as the ability to perceive and even interpret the properties of objects in the external world, then it will be an undeniable fact that animals also can have consciousness. Consciousness, which distinguishes humans from animals in a serious sense, has been given to beings who think about their own species and way of existence, according to him. In this way, human beings, unlike animals, have the ability to distinguish their own species from other species. In this case, where there is consciousness, there is also the capacity to produce systematic knowledge and science.³⁹ It is the consciousness of his species that gives him the ability to engage in the two specific activities of humanity: "science" and "religion".

According to Feuerbach, the religion taught by theology is man's se-

³⁸ Galloway, "The Meaning of Feuerbach", 137-140.

³⁹ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 21-22.

arch for his own truth in the shadow of an unreal God, or among many Gods. Now one must realize that reality has to be found in the love between “you” and “me” directly through the relationship of people with each other. According to him, emotions between people like love, friendship, etc. have been sanctified and valued by people, not because they are valuable in themselves, but on the contrary, by using the name of a religion. At this point, the essential thing is not that these feelings exist only as human beings. On the contrary, it is the exaltation of these values to the value of religion. These feelings can only reach their true value when they gain a religious character. Accordingly, every union between two people is a religion. For this reason, the person who thinks that he is attached to God and loves God actually feels love for an ordinary being who has the features that he would like to have, but that he does not have. The source of this love is admiration for God as a being that longed for, desired and worthy of love as a result of attributing the features that people want to have in themselves, but that they do not have, to an imaginary entity created by the person himself. But this states that unlike the image of man as a being who is optimistic and emotional towards people because of his love for God and his feelings for him, the first interlocutor (God) is fictional, that is, the God that man says he loves and believes does not exist in reality and therefore these feelings are against the second being, human, not the first being. For this reason, although religion is the expression of man’s relationship with himself, or rather with his own essential being, man establishes a relationship with his essential being as if he were another being. However, the divine being is nothing but man himself.⁴⁰ Therefore, what is called religion actually consists of love. Feuerbach tries to explain this love in the divine personality-pantheism relationship: God is a personal being, which is an expression that turns the ideal into reality, the subjective into the objective. All the words about the divine being and all the attributes of the divine being are basically human qualities; however, since these are attributes of a human being and, accordingly, separate and independent from human beings, they do indeed appear to be other than human beings. Therefore, in this context; It is necessary to talk about anthropomorphisms, which we can call “the similarities between God and man”. The attributes of the divine being and man are not the same, but they are similar. Therefore, the idea of the “personality of God” here is the antidote of pantheism, that is, the similarity of the divine and human being is derived from the religious reflection idea of the disappearance of the identity between the idea of personality and the

⁴⁰ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 37.

human and its qualities. The characteristic idea of pantheism is; that man can only be a part of God. On the other hand, religious discourse says that man is the image of God and a being close to him. So man has a sacred origin.⁴¹ Feuerbach here questions the quality/degree of the expression of divine origin. According to him, the most appropriate explanation for this situation is the relationship of a child with his father. In this parable, God becomes man's father, and man becomes God's son. Here, God's sufficiency and man's dependence on him are described. In pantheism, the part is at least as self-sufficient as the whole. However, the distinction of pantheism regarding the "part and the whole" is only in appearance. There can be no father without son; They form a being together. In love, man rejects his independence and, as a degrading act, reduces himself to the fragment. As such, the starting point of this idea is the view that the loved one (God) willingly and knowingly agrees to be a part of the whole with son, so that the two of them will attain greater power together. According to pantheism, there is the same relationship between God and man.⁴²

However, a religious person is glad of attributing the qualities inherent in his nature to another being. The reason for this is that man does not need to look for anything in himself that he needs for himself. Because everything necessary for man is hidden in God. Man sees alienation from his own nature not as alienation, but as a journey towards the external being where he positions reality. Therefore, none of these qualities are lost to man.⁴³ The qualities that he gives to God as a sacred object do not harm him, so he feels protected in God. In other words, man wants to realize and complete his own existence in God. What man takes away by renunciation only clings to God more enthusiastically and to a higher degree. However, this connection that takes place in the context of religion is only a product of imagination.⁴⁴ Therefore, Feuerbach states plainly that man alone is the absolute. There is nothing that man can think, dream of, imagine, feel, believe in, wish for, love and adore as the absolute than the essence of human nature itself.⁴⁵

According to Feuerbach, who argues that belief in God as an object of worship is the negative effect of theology on man, man has moved away from God in the modern era. This distancing is about understanding that the divine is actually human. To the extent that the divine object is unders-

⁴¹ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 243.

⁴² Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 243.

⁴³ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 51.

⁴⁴ Galloway, "The Meaning of Feuerbach", 139.

⁴⁵ J. E. Barnhart, "Anthropological Nature on Feuerbach and Marx", *Philosophy Today* 11/4 (1967), 265.

tood to be within the real man, the obvious difference between the divine man and God becomes even more evident. God, who can be nothing, but who is fully human...⁴⁶ That is, the more the identity of man and divine being is denied by theology and religion, the lower the value of man. The reason for this is this: Since the positive and basic principles of the idea of God can only be human principles, the thought that man is an object of consciousness can only be a negative, that is, hostile understanding. For God to become rich, man must become impoverished.⁴⁷ If God is everything, man must be nothing. Feuerbach, recalls Anselm's phrases: "Whoever despises himself is honored by God. Whoever does not love himself, God loves him, so be small in your own eyes so that you can be great in God's eyes, because the more you despise yourself, the more God will value you." God is selfish, egotistical, seeking in everything for himself, for his own dignity, for something for his own benefit. His only concern is to satisfy his own selfishness and ego. Man has a great contribution to God in acting as such. In order to find this God, man denies his own dignity, ego and finally his own existence.⁴⁸

For Feuerbach, his understanding of philosophy was also the first step towards liberation from Christian theology. He believed that with the help of the dialectical method, the exact level of truth of science could be reached from the dogma of Christianity. This method allowed him to reveal that the Christian theology, which claims to be the absolute interpreter of the Bible, is in an unscientific and inadequate form in its explanations of the external relations between God, man and nature. This opportunity opened the way for him to reduce the theological point of view to the secular field in an all-encompassing perspective and thus to resolve the obvious contradictions between the theological point of view and the scientific and philosophical point of view. With the substitution of anthropology for theology, a return from the fictional and celestial to the real and secular, to recognizing the divine perfection of the human species, and to recognizing the identities of man and God takes place in the final stage. In parallel with the development of religion and the correct understanding of religion, man gradually takes back the potentials he has given to God. "Thus, the being, which is ostensibly thought to have been reduced to the lowest degree, is in reality exalted to the highest. In religious contraction (systole) man alienates from his own nature, while in religious expansion (diastole) he accepts it

⁴⁶ Galloway, "The Meaning of Feuerbach", 138.

⁴⁷ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 51.

⁴⁸ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 53.

again within himself. As a result, one moves away from religion, or at least from “religion as the worship of a transcendent being.” Thus, what used to be religion before, is no longer allowed as religion. Based on the idea that what is religion today will be idolatry tomorrow, Feuerbach says that what is allowed as atheism today will be allowed as real religion in future.⁴⁹

The main argument in Feuerbach’s new model of positive philosophy is that all determinations attributed to God are determinations of the essence of nature or the essence of man in real terms.⁵⁰ While he does not accept the reality of God, he emphasizes that God, who is believed to exist, is the essence of many mythological sacred beings acquired by people throughout history, as a result of change, differentiation and finally elimination in the historical process. The statement “the very essence of the countless Gods” means in Feuerbach’s thought that there are no countless divine attributes possessed by different understandings of God; on the contrary that it can be accepted that one purely mental and abstract God that has no features is essential God. Religion, which was seen as objective at first, is then perceived as subjective, for example, what was seen and worshiped as God is now seen as human. According to afterwardly emergent religion, an earlier religion has turned into paganism. Although man worships his own existence, he has objectified and externalized himself, but today he has not yet realized that this object is himself, not God. He will realize this reality when his conception of God, which he believed in at the moment, turns into idolatry at some point in the future. Therefore, man, who is nothing but an image of God himself, is also not a real person, but an abstract and mental image, the essence of countless real people.⁵¹

Feuerbach argues directly that Christianity - more precisely, Christian theology - is a bundle of contradictions, and that as a logical consequence of the dissolution of this bundle, the lost man will find himself and be exalted. He emphasizes that theology alienates man from himself through the concept of God. Accordingly, man perceives his individual and species characteristics as if these belong to another independent, transcendent entity separate from him. Thus, theology leads man to believe that individual minds are alienated from Absolute consciousness. This emphasis shows that Feuerbach’s attitude goes beyond criticizing the Christian understanding of God with reference to Hegel’s philosophy.⁵²

⁴⁹ Galloway, “The Meaning of Feuerbach”, 138.

⁵⁰ Ludwig Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, çev. Ralph Manheim (Oregon: Wipf&Stock, 1967), 21.

⁵¹ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, 37.

⁵² Karl Ameriks, *The Legacy of Idealism in the Philosophy of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 259.

Feuerbach, who argues that religions' understanding of God stems from the deficiencies in human nature, and that man needs an external being to fill this deficiency, believes that theology recognizes these weaknesses of man and manipulates the human mind by directing him to believe the reality and worship of a fictional God. The sublimation of an external being causes man to distance himself from his own nature. The human mind's attributing the powers inherent in its own nature to an external entity and absolutizing this entity causes it to become alienated from its own reality and its own nature. This alienation leads to a dead end as long as man continues to accept commitment to God. The way to get out of this deadlock is to return to one's own essence, to rediscover the nature that he has distanced himself from and alienated from. This discovery is possible with anthropology and positive science in Feuerbach's thought. The human individual, who has this opportunity, discovers that the divine being that he actually sublimates and worships is not an external other, but an internal existence that nothing but himself.

CONCLUSION AND EVALUATION

Like Marx and Comte, Feuerbach, inspired by the idea of evolution, sees humanity as a part of a civilization developing in a prescribed order. In this development process, while religion or belief in God represents the more primitive stages of humanity, positive science forms the apex. However, it can be said that this claim has a reductionist attitude by ignoring the distinction between human nature and human experience and knowledge. When the history of humanity is considered as a whole, it can be said that what changes or develops over time is not the nature of man, his tendencies and beliefs of this nature, but his experience and knowledge about the world. It is obvious that this process of gaining experience and knowledge will continue as long as humanity exists. Feuerbach's assuming a change in human history while forming his perspective of anthropology, associating it with the changes that religion has undergone is reminiscent of a generalist attitude. Of course, there have been periods in which there were some inconsistent, complex, ambiguous and incomprehensible approaches in terms of religions or belief principles that people adopted. However, in the process of relationship between the believer and the believed, based on the assumption that there is a necessary identity between the existence of the Absolute-in-himself and the entity or principles that are emerged through its interpretation by human mind, the thought that human emotional states and experiences also manipulate the experienced being, first of all, does not comply with the richness and plural aspect of human life experience which Feuerbach emphasized in

his philosophy. In a nutshell, the effort to explain the principles about the metaphysical field as depending upon the reality of the physical field ignores the fact that there are some constancy as well as change. Ethical, aesthetic and religious values are universally accepted as the basic necessities of human life, to which human nature is in orientation, even if considered to be at least formal. Contrary to the idea that God, which man believes as a result of his reflection of his own nature, is nothing but a being who has all the human competencies at an absolute level, an understanding of God isolated from all his active qualities is seen by Feuerbach in accordance with both his own philosophical discipline and his thoughts on religion. He argues that what man believes in is not God, and that the real God is man himself.

The idea that on the one hand there is a God standing over there as a passive entity, abstracted from all his features and deprived of his powers, on the other hand, there is "human God" who supposedly gets to the place it deserves after the powers that are imagined to belong to God are taken from God and handed over to their real owners resembles the genre of humanistic anthropomorphism. Nevertheless, the discourse that Feuerbach did not oppose an idea of God who has no characteristics, aimed to ground the existence of people as profane Gods in accordance with a non-classical metaphysical discourse, and in a sense, paved the way for a polytheistic understanding in his own materialism.

After all, as a final sentence, it can be said that Feuerbach's thought that anthropology is the real theology, the man is the real God, has a positive function in stating that the ties to be established between human and transcendent fields and values should be more consistent.

BIBLIOGRAPHY

- Ahmet Cevizci. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Ameriks, Karl. *The Legacy of Idealism in the Philosophy of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Barnhart, J. E. "Anthropological Nature on Feuerbach and Marx". *Philosophy Today* 11/4 (1967), 265-275.
- Comte, Auguste. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. ed. Harriet Martineau. 2 Cilt. London: Chapman Publications, 2010.
- Engels, Frederick. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*. çev. Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları, 1979.
- Feuerbach, Ludwig. *Hıristiyanlığın Özü*. çev. Devrim Bulut. Ankara: Öteki Yayınları, 2004.

- Feuerbach, Ludwig. *Lectures on the Essence of Religion*. çev. Ralph Manheim. Oregon: Wipf&Stock, 1967.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. çev. Marian Evans. Edinburgh, London: Trübner&Co, 1881.
- Feuerbach, Ludwig. *Thoughts on Death and Immortality from the Papers of a Thinker*. çev. James A. Massey. Los Angeles, London: University of California Press, 1980.
- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. çev. James Strachey. New York: W.W. Norton Company Inc., 1961.
- Fromm, Erich. *Marx's Concept of Man*. çev. T. B. Bottomore. London and New York: Continuum Publishing, 2004.
- Galloway, A.D. "The Meaning of Feuerbach". *The British Journal of Sociology* 25/2 (1974), 135-149.
- Hegel, G. W. Friedrich. "The Phenomenology of Spirit". *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, 1977.
- Niebuhr, Reinhold. "Introduction". *Karl Marx & Friedrich Engels, On Religion*. vi-xiv. New York: Schocken Books, 1964.
- Petrovic, Gajo. "Alienation". *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert. 1/120-127. USA: Macmillan Reference, 2006.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. çev. Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1956.
- Taylor, Charles. "Feuerbach and Roots of Materialism". *Political Studies* 26/3 (Eylül 1978), 417-421. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1978.tb01307.x>
- Todd, Gooch. "Ludwig Andreas Feuerbach". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/ludwig-feuerbach/>
- White, Hayden V. "Feuerbach, Ludwig Andreas". *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert. 3/609-613. USA: Macmillan Reference, 2006.
- Yılmaz, Selman. "Teaching Profession in Sociological Perspective". *Educational Sociology*. ed. Mehmet Cem Şahin - Mustafa Güçlü. 236-268. Ankara: Sonçağ, 2021.

أبيات شعرية مفقودة للشيخ "أحمد بن الحرمة" من خلال مسوداته

ŞEYH AHMED B. EL-HURMA'NIN MÜSVEDELERDEN OLUŞAN KAYIP ŞİİRLERİ

MISSED POETIC LINES OF SHEIKH "AḤMAD IBN AL-HORMA" THROUGH HIS
DRAFTS

OUMELKHEİR CHETATHA

DR., İSLAM BİLİMLERİ VE MEDENİYETİ ARAŞTIRMA MERKEZİ
DR., ISLAMIC SCIENCES AND CIVILIZATION RESEARCH CENTER
AĞVAT / CEZAYİR

oumelkheirchetatha@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-6175-3637>

AHMED BİN ES-SAĞİR

DR., İSLAM BİLİMLERİ VE MEDENİYETİ ARAŞTIRMA MERKEZİ
DR. ISLAMIC SCIENCES AND CIVILIZATION RESEARCH CENTER
AĞVAT / CEZAYİR

a.benseghir@crsic.dz

<http://orcid.org/0000-0002-3220-7562>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1160860>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted

7 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Chetatha, Oumelkheir - Ahmed Bin Es-Sağir "أبيات شعرية مفقودة للشيخ "أحمد بن الحرمة" من خلال مسوداته", Seyh Ahmed b. El-Hurma'nın Müsveddelerden Oluşan Kayıp Şiirleri, [Missed Poetic Lines of Sheikh "AḤmad Ibn Al-Horma" Through His Drafts]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 441-461.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



أبيات شعرية مفقودة للشيخ «أحمد بن الحرمة» من خلال مسوداته

ملخص البحث

يكشف هذا البحث عن أبيات مفقودة من شعر الشيخ «سیدی أحمد بن الحرمة» شاعر الملحون الكبير في صحراء الجزائر، وذلك بعد اكتشاف مسودات بخط يده كان يكتب فيها أشعاره، وينقح قصائده، إن اكتشافها كهذا يحلنا إلى التساؤل عن مدى تبني شعراء الملحون للغة الانفعالية، التي هي وليدة اللحظة والموقف، ومدى التزامهم بالتنقيح والتهديب لأشعارهم، ما يستدعي الرجوع إلى المسودات ومراجعتها، وإذا كانت فائدة البحث لا تقتصر على محاولة الإجابة عن هذا التساؤل فحسب، فإنها أيضًا تكشف عن الجديد في شعر الشيخ «سیدی أحمد بن الحرمة» وتفتح الباب للتقادم من أجل مناقشة ما ستفرزه مثل هذه الاكتشافات في نقد الشعر الملحون ودراسته.

من المعلوم أن لا أحد من الدارسين ينكر أهمية مخطوطات الموروث الشعبي وآثار الكتاب والشعراء والمؤلفين خصوصًا مسوداتهم التي كتبوها بأيديهم، وقرمتها أناملهم، فقد تحوي هذه الممهمات عناصر من الممهمات التي لا تخطر ببال، ولعل إعمال آلة التنقيب والبحث في هذه المناجم المعرفية والتراثية كغالب ما يكشف لنا عن الجديد واللا متوقع عن شخصيات تشكلت حولها حالة الشهرة والانتشار بما أسهم في طمس الكثير من الجزئيات حولها.

نحن هنا نعرض بالوصف والتحليل ورفق من التراث الشخصي للشاعر الكبير «أحمد بن الحرمة»، ونحاول إثبات نسبتها إليه، وهو ما سيحلنا بعد الجانب التحقيقي والتوثيقي إلى عدّة تساؤلات نقدية تتعلق بالملكة والموهبة الشعرية لدى شعراء الملحون الجزائريين، وعند هذا الشاعر الفحل بالخصوص، ولعل أغلب هذه الأسئلة ستتمحور حول ما يلي:

هل كان الشيخ «سیدی أحمد بن الحرمة» ممن يستعملون المسودات أثناء النظم؟ أم أنه كان من أصحاب اللغة الانفعالية التي يفرضها الموقف وتلميح اللحظة؟ وهل كان يقوم بتهديب قصائده، وتنقيحها قبل إخراجها، فيتراجع عن بعض نظمها، أو يلغيه، أو يستبدل غيره به؟ وهل هذه الظاهرة خاصة به، أم أنه يمكن تعميمها على سائر شعراء الزجل الشعبي؟

هذه التساؤلات سنحاول الإجابة عنها كلها في هذا المقال، لكن ما نزمي إليه من خلاله بالدرجة الأولى هو إخراج هذه الأبيات إلى النور، والحقها بأحوالها، وبيان موقعها في القصائد، وإثبات نسبة هذه المسودات للشيخ «سیدی أحمد بن الحرمة»، وفي ذلك إثبات لإحكام التهديب والتنقيح والمراجعة له أثناء النظم، وترجيح يفيد أن هذا كان ديدن الكثير من شعراء الشعر الشعبي الجزائري، ولا شك أن هذا سيفتح رؤية نقاد القصيدة الشعبي على نوافذ كبرى، ونماذج كثيرة بما يمكن أن نسميه مستقبلا بـ «حواليات» الشعر الملحون، لكن الذي لا بد من الانتباه إليه أن نقد الملحون من خلال مصادره يعتبر سبقا في حد ذاته، خصوصا أن الجدل كان منذ القديم قائما بين أنصار اللغة الانفعالية التي تولدها اللحظة، وهي القائمة على الارتجال والسليقة، على جانب من اللين والسهولة فصاحبها (كأنما يعرف من بحر) وبين لغة النظر والتروي القائمة على إعمال العقل وتدقيق النظر على جانب من الشدة والصعوبة وعدم المطاوعة المباشرة فصاحبها (كأنما يقدم من صخر) وبين هذين الحدين للجدل نحاول إثبات الأرجح والأكثر شيوعا في موروث الملحن الجزائري الذي لا تزال الكثير من خزائنه لم تفتح للنقد والتنقيب.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، مسودات، الملحون، ابن الحرمة، اللغة

ŞEYH AHMED B. EL-HURMA'NIN MÜSVEDELERDEN OLUŞAN KAYIP ŞİİRLERİ

Bu makalede, Şeyh Sidi Ahmed b. el-Hurma'nın kayıp beyitlerden oluşan şiirlerine yer verilmektedir. el-Hurma, Cezayir'in güneyinin (Sahra Bölgesi) en önemli halk şairlerinden birisi olarak kabul edilir. Bu bölge şiirin pek çok türünde şiir nazmeden şairleriyle tanınır. el-Hurma'nın kayıp şiirleri ve el yazması olan müsveddeleri yakın bir zamanda bulundu. Böylesine kıymetli bir buluş araştırmacıları Halk şairlerinin kullandığı duygusal dili ne kadar çok benimsedikleri sorusunu akıllara getirir. Söz konusu dil zamanın ve mevcut durumun bir sonucu olarak şairin şiirlerinin gözden geçirilmesi ve iyileştirilmesi adına ilgili el yazmalarına dönüp bakmayı elzem kılmaktadır. Bu araştırmacının hedefi sadece bu soruyu cevaplamaya çalışmakla sınırlı olmayıp aynı zamanda el-Hurma'nın şiirindeki yeniliği de açığa çıkarır. Eleştirmenler bu tür keşiflerin şiir eleştirisi ve analizinde ne türlü sonuçlar doğurabileceğini tartışmak için konuyu ele alır. Halk edebiyatı el yazmalarının, şairlerin, yazarların

ve halkın hatıraları önemi inkâr edilemeyecek bir durumdur. Özellikle bizzat şairlerin kendilerinin kaleme aldığı el yazmaları oldukça mühimdir. Nitekim söz konusu bu el yazmaları düşünemediğimiz kadar önemli konuları içerebilir. Ayrıca bilimsel araştırmalar, bu el yazmalarının sahiplerine ilişkin bilmediğimiz yönleri ortaya çıkarabilir. Böylesine bir yazar, büyük bir ilgi görmüş bir kişi olarak kabul edilse bile bu büyük ilgi bazı hususların açığa çıkmasına engel de olabilir. Bu çalışmada, büyük şair el-Hurma'nın kişisel mirası üzerinden taşınan makaleleri tanımlama ve analiz yoluyla sunulmaktadır ve kendisine ait olduğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır. İlgili bu el yazması belgelere döküldükten sonra, Cezayir Halk şairlerinin temel yeteneği ve şiir becerisiyle ilişkin olarak birkaç kritik soruya yer verilecektir. Verilen bilgiler soruların sorular çerçevesinde olacaktır. el-Hurma, şiirlerini düzenlemek için müsveddelerini kullanan birisi miydi? Yoksa durumun dayattığı ve zamanın dikte ettirdiği duygusal dilin sahiplerinden birisi miydi? Şiirini inşâd etmeden evvel şair şiirlerini inceleyip gözden geçiriyor muydu? Aynı zamanda bazı şiirlerini iptal ediyor veya değiştiriyor muydu? Bu olgu kendisine has mıydı, yoksa diğer meşhur zecel şairleri için de söylenebilir miydi? Bu soruların hepsi bu yazıda cevaplanmaya çalışılacaktır. Ancak ilk etapta hedeflenen şey söz konusu şiirleri gün ışığına çıkarmak, okuyuculara ve eleştirmenlere sunmaktır. Ayrıca bu şiirleri açığa çıkararak mevcut diğer şiirlerine eklemek önemli bir durumdur. Ayrıca Zecel türü şiir, birçok Cezayir halk şairinin sığınağıydı. Kuşkusuz ki halk şiiri eleştirmenlerin vizyonunu genişletecek ve gelecekte Halk şiirinin "Havliyyât"ı olarak adlandırabileceğimiz hususa dair daha fazla örnek bulunacaktır. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, halk şiirinin kaynakları üzerinden eleştirilmesinin başlı başına bir emsal teşkil etmesidir. Bu bağlamda, o anın ürettiği duygusal dil, doğaçlama ve irticali bir dil üzerine kurulu olup yumuşak ve kolay bir dile haizdir. Böylesine bir dile sahip olduğu içinde "denizden toplanmış gibi" görünebilir. Diğer bir düşünce ise aklın idraki, ciddiyet ve zorluk gibi unsurlara dayanan bir değerlendirme söz konusudur. Bu değerlendirme için ise "sanki kayaya kazınıyormuş gibi" bir ifade kullanılabilir. Ayrıca söz konusu bu iki görüş içerisinde tartışma mevcuttur. Bu makalede zikredilen iki görüş hususunda Cezayirli şairler nezdinde yaygın olan en olası ve en yaygın üsluplar kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Cezayir halk şairlerinin pek çoğunun eserleri hâlâ raflarda saklı bir şekilde bulunmakta olup kütüphanelerde araştırılmaya muhtaçtır. Eğer araştırmacılar bu eserleri bulmak adına çalışma yapmazlarsa bu eserler ne yazık ki kaybolacaktır. İlgili yazma eserleri ailevi nedenlerle saklı durumdadır. Bu ailelerin çoğu, insani ve küresel mirasın değerinin pek de farkında olmayabilirler. Dolayısıyla bu mirasın ortaya çıkarılması için birey ve kurumlar arasında işbirliğinin bulunması gerekmektedir. Ve bu makale sonuç olarak bu medeniyet projesinin önemli bir parçasıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, El Yazması, Halk Şiiri, İbn el-Hurma, Lugat.

MISSED POETIC LINES OF SHEIKH "AḤMAD IBN AL-HORMA" THROUGH HIS DRAFTS

Abstract

This research exposes the missed lines from the poem of Sheikh « Sidi Aḥmad ibn Al-Horma », the great folk (Malḥūn) poet in the Sahara Desert, in Algeria. Thus, after finding out drafts, in his handwriting, in which, he wrote his poems, and he polished his poetry. Such discovery leads us to wonder to what extent the folk (Malḥūn) poets have adopted the emotive language, which comes from the moment and the attitude. Further, how committed were they to the polishing and the refining of their poems. What it takes to get back to the drafts and revise them. Even so, the benefit

of this research goes beyond mere the attempting to answer this question. It reveals what is new in the poetry of Sheikh” ibn Al-Horma “. Moreover, it opens the door for critics, in order to discuss what the result of such discovery, in criticism of a folk(Malḥūn) poetry, and its study.

As it is known that none of the scholars denies the importance of the manuscripts of the folklore, and the traces of writers, poets and authors, especially their drafts that they wrote with their own hands, and numbered by their fingertips. These rubbish may contain elements of unimaginable tasks, and perhaps the use of the prospecting and research machine in these knowledge and heritage mines, will reveal to us about the new and the unexpected, about personalities around whom the aura of fame and proliferation was formed, which contributed to obliterating many of the details around them.

Here we present, by description and analysis, papers from the personal heritage of the great poet “Aḥmad ibn al-Horma”, and we will try to prove their attribution to him. Which, after the investigative and documentary aspect, will refer us to several critical questions related to the poetic creativity and talent of the Algerian poets of the Malḥūn, and to this distinguished poet in particular. Perhaps most of these questions will center around the following:

Was Sheikh “Sidi Aḥmad ibn al-Horma “ one of those who used drafts during the composition? Or was he one of the owners of the emotional language imposed by the situation and dictated by the moment? And did he refine his poems, and revise them before they were produced, retracting some of his systems, canceling them, or replacing them? Is this phenomenon unique to him, or can it be generalized to other poets of popular zajal?

We will try to answer all these questions in this article, but what we aim at in the first place is to bring these verses to light, append them to their predecessors, indicate their position in poems, and prove the attribution of these drafts to Sheikh “Sidi Aḥmad ibn al-Horma “, and this is a prudent proof Refinement, revision and revision during the composition, and it is likely that this was the case for many poets of Algerian folk poetry, and there is no doubt that this will open the vision of the critics of the popular poem on larger windows, and more models of what we can call in the future the “Annals” of the Malḥūn poetry, but what should be noted is that the criticism of the Malḥūn through its sources is considered a precedent in itself. Especially since the controversy has existed since ancient times between the supporters of the emotional language generated by the moment, which is based on improvisation and temper, on the side of softness and ease, so its owner (as if scooped from the sea), and between the language of consideration and deliberation based on the realization of the mind and careful consideration on a side of severity and difficulty. And the lack of direct obedience to its owner (as if it were made of rock), and between these two extremes of controversy, we are trying to prove the most likely and most common inheritance of the Malḥūn Algerian composer, who still many of his coffers have not been opened for criticism and prospecting.

Keywords: Arabic Language and Literature, Drafts, Folk, Ibn al-Horma, Laghouat.

مدخل

لا أحد من الدارسين ينكر أهمية مخطوطات الموروث الشعبي وآثار الكتاب والشعراء و المؤلفين خصوصاً مسوداتهم التي كتبوها بأيديهم، ورقمتها أناملهم، فقد تحوي من المهملات

المهمّات ما لا يخطر ببال، ولعل إعمال آلة التّنقيب والبحث في هذه المناجم المعرفيّة كفيل بأن يكشف لنا عن الجديد واللا متوقّع أحياناً، خصوصاً عن شخصيّات تشكّلت حولها هالة الشّهرة والانتشار بما أسهم في طمس الكثير من الجزئيّات حولها.

والحال ذاته لما سنعرضه في هذا البحث عن مسودّات حوت أبيات جديدة من شعر الشّيخ «سيدي أحمد بن الحرمة» فنحن نعرض بالوصف والتّحليل ورفات من التّراث الشّخصي لهذا الشّاعر الكبير، ونحاول إثبات نسبتها إليه، وبقدر ما نعلم أنه سبق في هذا المجال بقدر ما نعلم أيضاً أن هذا سيحيلنا على عدّة تساؤلات نقدية تتعلق بصميم الملكة والموهبة الشعريّة لشعراء الملحون الجزائريين، ولعلّها تتلخص فيما يلي: هل كان الشّيخ «سيدي أحمد بن الحرمة» ممن يستعملون المسودّات أثناء النظم؟ أم أنه كان من أصحاب اللّغة الانفعاليّة التي يفرضها الموقف وتقليها اللّحظة؟ وهل كان يقوم بتهديب قصائده، وتنقيحها قبل إخراجها، فيتراجع عن بعض نظمه، أو يغيّره، أو يستبدل غيره به؟ وهل هذه الظّاهرة خاصّة به أم أنه يمكن تعميمها على سائر شعراء الرّجل الشّعبي؟

هذه التساؤلات وإن كانت من صميم هذا البحث، وسنحاول حقّاً الإجابة عنها، إلا أن ما نرمي إليه من خلاله هو بالدّرجة الأولى إخراج هذه الأبيات إلى النور، وإلحاقها بأخواتها، وإثبات نسبة المسودّات للشّيخ «ابن الحرمة»، وفي ذلك إثباتٌ لإحكام التّهديب والتّنتيخ والمراجعة له أثناء النظم، ولا شك أنّ هذا سيفتح رؤية نقاد القصيد الشّعبي على نوافذ كبيرة، ونماذج كثيرة بما يمكن أن نسميه مستقبلاً بـ «حوليات» الشّعري الملحون.

1 . التعريف بالشّيخ «سيدي أحمد بن الحرمة»، وشعره:

هو الشّيخ أحمد بن الحرمة بن أحمد بن محمد بن سيدي السّماحي بن أبي القاسم بن سعيد بن سعيد بن يحيى بن إبراهيم العلمي المشيشي الإدريسي الحسني الشّريف، يتصل نسبه بالعترة النبويّة الطّاهرة عن طريق العلم الواضح سيدي عبد السّلام بن مشيش، كما أشار إلى ذلك النّسابة «علي بن الحسن أولاد مبارك» في مشجّره، وفي مقدمته لديوان الشّيخ المترجم له¹، وذكره المؤرخ «محمد بن الخيذر الملياني» في شجرة «أولاد سيدي يحيى»².

¹ دبوّز محمد علي، أعلام الإصلاح في الجزائر (قسنطينة: مطبعة البعث، 1974م)، 185.
² - مخطوطة خاصّة على رق غزال بخط وتقييد «محمد بن الخيذر بن محمد بن أحمد بن يوسف الملياني» مؤرّخة في 1213هـ، محفوظة بخزانة الإمام الحاج سليمان غلام بيريان، حصلت على نسخة منها.

وُلد سيدي «أحمد بن الحرمة» بـريان سنة 1835م،³ ونشأ وترعرع بين أحضان قصرها العتيق وربوع البادية المحيطة حيث مضارب خيام قبيلته في «وادي النساء»، (نشأ في مدينة بريان في وادي ميزاب⁴ في جنوب الجزائر فتأثر بجوها الرائق وجمالها الخلاب، فنشأ شاعرا محبا للجمال فصيحا في لسانه، ذكي العقل كما تأثر ببيئة بريان الدينية القوية فنشأ صالحا متمسكا بدينه، شديد الغيرة عليه، وقد حفظ القرآن الكريم في بلده وفي الأغواط، وعرف الفقه فازداد معرفة لدينه وتمسكا به).⁵

وقد كان لمدينة «الأغواط» أثر بالغ في تكوين شخصية الشيخ سيدي «أحمد بن الحرمة»، وبغضه للاحتلال الفرنسي، إذ يحتمل أنه وفد عليها صغيرا، بعد أن فقد والديه، ويمكن جدا أن يكون قد وافي سقوطها سنة 1852هـ، ورأى جرائم المحتل بأمر عينيه، وقد كفله أخواله من أهل مدينة الأغواط من قبائل «الأرباع الغرابية»، وفي «الأغواط» تتلمذ للكثير من مشائخ المدينة وفقهائها، وحفظ بها القرآن الكريم، وتفقه على مذهب المالكية، واتجه إلى مدينة «نفطة» بالجزيرة التونسية ولازم شيخ القادرية في زمانه الشيخ سيدي «إبراهيم بن أحمد» الشريف، وقد عين الشيخ «بن الحرمة» خليفة للطريقة القادرية سنة 1863م من قبل شيخ الطريقة في الجزائر الشيخ «الحاج عبد القادر الحبشي البرنقوسي» في مدينة «انفوسة»، واشتغل سيدي «أحمد بن الحرمة» بمدح الرسول (ص)، ومدح الشيخ سيدي «عبد القادر الجليلي» والأولياء، والدعوة إلى الطريقة القادرية الصوفية، وقد نظم في مختلف الأغراض الشعرية.

كان سيدي «أحمد بن الحرمة» ينظم أشعاره ويلحنها ويغنيها بنفسه، وكانت له فرقة أمداح يرافقه أعضاؤها مشكلا بذلك مدرسة حقيقية من مدارس الفن الغنائي البدوي بما كانت تؤدي به قصائده من ألحان، وقد شاع كلامه حتى تعدى حدود منطقتة، وكان لمنطقة «الأغواط» اليد الطولى في نشر كلامه، وبث أمداحه إلى مختلف الجهات وبالأخص إلى المناطق الشمالية للبلاد ، وفي ذلك يقول:

حَطَّ الجَرِيدُ كَتَبُو مِنِّي كُرَّاسٌ
لَاغَوَاطٌ شَيَّعُو مَدْحِي لِلظَّهَرِ⁶

³ دحو العربي، معجم شعراء الشعر الشعبي في الجزائر (الجزائر: منشورات البيت، 2009)، 79.

⁴ - لا تقع مدينة بريان في سهل وادي مزاب، ولا على ضفافه، وليست من القرى الميزابية الخمس المعروفة (العطف، وغارداية، ومليكة، وبونورة، ويني يسفن)، وهي تبعد عن «وادي ميزاب» شمالا بأربعين كيلومترا، وينسبها الكتاب الميزابيون لميزاب وفق نظرة توسعية بمجرد وجود عائلات ميزابية فيها، وحال «قصر القرارة» الأبعد منها عن «وادي ميزاب» كذلك، والمحق أن «بريان» تنتمي جغرافيا إلى «بلاد الشبكية» التي تجمع «وادي ميزاب» وغيره من الأودية، وهذا التقسيم هو الأسلم.

⁵ دبو، أعلام الإصلاح، 185.

⁶ البيت من القصيدة المعروفة بقصيدة الشليل التي مطلعها :

كان الشيخ يؤدي أمداحه إما منفردا بصفته قوالا، أو مع فرقته بصفته مدّاحا⁷، ويستعمل آلة «الرباب» العربية الموسيقية، وبعض آلات الإيقاع كالدف «البندير» و«الطار» ويسند هذا قوله عن «آلة الرباب»:

بَيَّا مَحَبَّتُو بَرَبَائِي حَوَّاسٌ رَفُدُوا مَدَائِحِي عَرَبِي وَالدَّشْرَةَ⁸

أما آلات الإيقاع فإنها تعد ضرورة من أجل انسجام «ديوان القادرية» و تناسق فرقها التي كانت تزين مسيراتها بالأعلام والسناجق، يقول الشيخ سيدي «أحمد بن الحرمة»⁹:

رَفُدُوا الْجَلَالَهَ بَنَلْتَّ بِنَادِرُ وَالطَّارُ وَ عَلَامِينَ زَوْجَ أَقْرَانُ⁹

لا تنزل إلى الآن الكثير من فرق المديح الصوفي تؤدي كلام الشيخ سيدي «أحمد بن الحرمة»، وقد ترك لنا ديواناً ضخماً ضاع أغلبه ولم يبق منه غير القليل. توفي سيدي «أحمد بن الحرمة» يوم الاثنين 08 شعبان 1342هـ الموافق ل 14 مارس 1924م ببريان وبها دفن، قرب مقام الشيخ سيدي «عبد القادر الجيلاني»، وضريحه مزار بالمقبرة المعروفة بـ «مقبرة الشيخ عبد القادر» بهذه المدينة. خلف الشيخ سيدي «أحمد بن الحرمة» ثلاثة أولاد كلهم من الشعراء وهم: سي إبراهيم، وسي العيد، وسي علي، رحمة الله عليه وعلى أبنائه، وأحفاده أجمعين.

2 . شعر الشيخ «ابن الحرمة» بين التدوين، والرواية الشفوية:

2.1 نساخ كلام «سيدي أحمد بن الحرمة»:

أ - نسخ الشيخ لكلامه بنفسه:

كان الشيخ «أحمد بن الحرمة» فقيها أدبيا وله مستوى لغوي جيد في العربية مقارنة بالمستوى الشائع في عصره ومدينته، وكان خطه جلياً واضحاً، حتى إن كتابته كانت مجازة الخطّ عند أهل مدينته ومنطقته، يكتب لهم الموائق والعقود، وتضم خزائن المخطوطات في «بريان» وغيرها العديد من النماذج من خطه في ذلك بالإضافة إلى نسخه لبعض الكتب في التصوف والأدكار والحكم والأشعار والملح، وتقييده لبعض الوقائع أو الفوائد عن شيوخه، ويبدو أنه كان يكتب

(صلو على النبي محمد يا ناس وارضو على اصحابو جمع العشرة)

7 - الفرق بين المداح والقوال في العرف الشعبي لمنطقة الواسطة أن القوال هو الذي يلقي كلامه إلقاء شعريا غير ملحن، أي يقوله قراءة، أما المداح فهو الذي يغني الأشعار ويلحنها، سواء كانت من نظمته أو من نظم غيره.

8 البيت من القصيدة المعروفة بقصيدة "الشليل" السابقة الذكر

9 البيت من قصيدة (ما كان من بقدا معانا زاير نترافقو لبلاد غال الشان).

شعره بخطه في قصاصات وأوراق متناثرة كما هو الحال عند فحول الشعراء، وإذا كان قد قام بجمع قصائده في كتاب فإننا لم نحصل عليه، وإن كنا نستبعد أن يكون قد فعل ذلك لوجود الكثير من مرديه الذين كانوا يكفونه العناء في التدوين والنسخ، ولأنه أيضا كان يحفظ كل نصوصه أثناء أدائها، إذ العرف في زمنه أن الشاعر يستظهر شعره ولا يحتاج إلى المدونات.

إن التّهافت الكبير على كلام الشيخ «أحمد بن الحرمة»، وشهرة قصائده وتناقل الناس لها قد أوجد الكثير من السفائن¹⁰ والمجاميع التي حوت أشعاره، وبإقرار منه إذ يقول:

حَطَّ الجَرِيدُ كَتَبُو مِنِّي كُرَّاسَ
لَاغَوَاطُ شَيْعُو مَدْحِي لِلظَّهْرِ

ويقول عن شهرة أشعاره:

أَكْلَامِي مَشْنُوعٌ سَأَلَ الحَوَاسَةَ
رَافَعْنِي شَيْخِي بَقَدْرِي فِي العُرْبَانِ¹¹

إن الهالة المضيفة التي أحاطت بالشيخ سيدي «أحمد بن الحرمة» و شهرته ونشاطه في بيعات متباينة المستوى قد مكنت القضاة والأئمة وشيوخ الزوايا والتجار والأدباء من تدوين أشعاره، كما شجعت الرواة على حفظ نصوصه وروايتها، في حين تنافس المداحون في حفظ ألحان القصائد وأدائها، حتى إنه لا تكاد تخلو حضرة صوفية ولا جلسة سماعية في منطقة «الواسطة» من ترديد أشعاره وأغانيه الروحية الشجية.

ب- نسخ كلامه من مدينته ومنطقته:

نسخ كلام الشيخ «سيدي أحمد بن الحرمة» الكثير من أفراد عائلته، وأقدم النسخ الباقية ما نسخه ابنه الأكبر «سي إبراهيم»، الذي جمع مجموعا ضم فيه بعض كلام والده، وهو معاصر لوالده وكان ملازما له، ومن وجدت بخطهم قصائد مكتوبة من قصائد الشهيد «العربي بن الساسي السماحي»، وحفيد الشيخ الأديب المجاهد «سي محمد بن سي إبراهيم»، وقد جمعا مجموعا بدأ نسخه «الشهيد العربي السماحي» ثم واصل نسخه «سي محمد بن إبراهيم» بعد سقوط الشهيد «العربي» في معركة الشرف، والمجموع يحتوي سماعات وتصحيحات ذكر لنا «سي محمد الحرمة» أنه قام بعرضه على أكبر رواة كلام الشيخ «بن الحرمة» المداح «أحمد بن محمد بن تريعة الأغواطي»، ومن وقفنا على تدوينه لقصائد للشيخ «ابن الحرمة» من قبيلته «لخضر بن قويدر بن المسعود بكابير»، وهو مثقف صاحب خط جيد، وقد تلقف كلام الشيخ

¹⁰ السفائن مفردا سفينة في المصطلح الصوفي الشعبي كتب تضم امداحا مختلفة من أمثلتها السفينة القادرية للإمام محمد المنزلي .

¹¹ البيت من القصيدة التي مطلعها (صلوا على الهاشمي زين البسه محمد وارضو على العشرة لاعيان).

«سيدي أحمد بن الحرمة» الكثير من مشاهير زمنه من أمثال القاضي «عبد الرحيم بن شتيوي» قاضي المحكمة المالكية بمزاب من «القرارة»، ودون أشعاره «الميزابيون» ونسخوا كلامه، منهم «أحمد بن محمد شرع الله» الميزابي الإدريسي الحسني، من قصر «مليكة» الذي رصع مجموعته النفيس بعدة قصائد غزلية للشيخ «سيدي أحمد بن الحرمة».

إن هذه المدونات كلها لا تعادل ما دونه الشيخ «علي بن الحسن أولاد مبارك» الذي يعد رواية كلام «سيدي أحمد بن الحرمة» وملازمه حتى آخر حياته، وقد جمع كلامه في ديوان قدم له بترجمة وافية عن حياته، وتعد رواياته أصح الروايات كون ناقلها قد أخذها عن الشيخ مشافهة، وقام بمراجعتها في حضرته، ويبدو حسب ما وقفنا عليه إلى الساعة أن الشيخ «علي بن الحسن أولاد مبارك»، قد دون عدة سفائن شعرية جعل واحدة منها خالصة لكلام الشيخ «أحمد بن الحرمة»، حيث يقول الشيخ «محمد علي دبوز» (لا زال كثير من شعر السيد أحمد بن الحرمة في صدور الحفاظ لم يدون، ولو دون لمأ ديوانا كبيرا، وما اطلعت عليه من شعره هو ما حفظه السيد علي بن حسن ودونه، وهو ثلاثون قصيدة تملأ 112 صفحة متوسطة الحجم)¹²، ونكاد نجزم أن هذه «السفينة» هي ذاتها التي نقلها «سي محمد الحرمة» والشهيد «العربي السماحي»، إذ إنها تحمل نفس المواصفات.

وهناك سفينتان غير هذه لكنهما تحملان كلام الشيخ سيدي «أحمد بن الحرمة» وكثير من كلام غيره من شعراء الملحون، وتعد هذه السفائن المرجع الأساسي لأغلب النقول التي تواتت فيما بعد.

ج- نسخا كلام الشيخ سيدي «أحمد بن الحرمة» من خارج منطقتهم:

انتشر شعر الشيخ «سيدي أحمد بن الحرمة» شرقا وغربا ودونه الكثير من النساخ في «الأغواط» و«مسعد» و«الجلفة» و«البيض»، و«متليلي» و«عين وسارة»، و«بوسعادة» و«مستغانم» و«تلمسان»، و«قسنطينة»، بل تعدى الحدود إلى الشقيقة «تونس» فشاعت أشعاره في «نفطة» و«قفصة» و«بلاد الجريد» و«واحات نفضاوة» بالجنوب التونسي، ولعل الفضل في هذا يرجع إلى تنقلات الشيخ «سيدي أحمد بن الحرمة» ورحلاته الكثيرة خاصة في بداياته، وإلى كثرة المداحين الذين يؤدون قصائده وأمداحه، ويحضرون الوعدات والأعراس والمواسم وزيارات الأولياء الصالحين، ويزورون الزوايا، ويعقدون حلق المدح والقص الشعبي في

¹² دبوز، زعماء الإصلاح، 186.

الأسواق، وقد كان للشعر القصصي التاريخي دور بالغ في هذا الانتشار وتنافس الطبقة المثقفة في كتابة شعره وتدوينه.

لقد وقفنا على الكثير من النسخ بخطوط مشاهير زمن سيدي «أحمد بن الحرمة» ممن دونوا أشعاره من خارج منطقته، كالقاضي «المبروك بن محمد بن المكي» الأغواطي قاضي «المحكمة المالكية بمزاب»، و القاضي «أحمد بن إسماعيل» قاضي «محكمة الأرباع»، والشيخ الفقيه «محمد الحاج عيسى مسروق» الشطي الورقلي، والطالب «عيسى بن الحاج الميهوب الشارف» الحرزلي الأغواطي، و المجاهد «الحاج علي العلمي»، والشيخ «عبد الرحمن هيلوف» البسكري، ومقدم القادرية بالأغواط الشيخ «العلاوي التخي»، وبعض علماء وطلبة «أولاد سيدي الزينغ» مرابطي «متليلي الشعابنة»، ولا تكاد تخلو سفينة من سفائن الطرق الصوفية على اختلافها من بعض قصائد الشيخ «سيدي أحمد بن الحرمة»، فهناك الكثير من الدواوين القديمة التي تضم نماذج من قصائده كسفينة «الإخوان الرحمانيين» بقسنطينة، و«العيساويين» ببلدة «وزرة» في «المدية»، وديوان «العلويين» ب«مستغانم».

تشكل هذه المخطوطات والدواوين مصادر هامة من مساعدات التحقيق لكلام الشيخ «أحمد بن الحرمة»، ويمكن ترتيبها حسب الفترات الزمنية ومدى صلتها بالمؤلف (حيث يتم اعتماد النسخة الأم، وهي آخر نسخة يكون المؤلف قد كتبها، فقد يكتب المؤلف كتابه ثم يضيف إليه من خلال قراءته له وتدرسه له ومراجعته إياه، لذلك فإن ما يمكن أن نسميه «الإبرازة الأخيرة» هي التي يجب أن تعتمد، ثم نسخة المؤلف، فنسخة قرأها المؤلف أو قرئت عليه، وأثبت بخطه أنه قرأها أو قرئت عليه، تليها النسخة التي نقلت عن نسخة المصنف أو عورضت بها وقوبلت عليها، ثم نسخة كتبت في عصر المصنف، عليها سماعات على عالم متقن ضابط أو عدة علماء، ثم نسخة كتبت بعصر المصنف، ليس عليها سماعات، نسخ أخرى كتبت في عصر المؤلف، وفيها يُقدّم الأقدم على المتأخر، والتي كتبها عالم أو قرئت على عالم. وفي حالات أخر نصادف نسخة متأخرة مضبوطة، تفضل أقدم منها يعثورها تصحيف أو تحريف أو سقط).¹³

إن هذا الترتيب للنسخ يمكن أن نسقطه على المتوفر من تراث الشيخ «ابن الحرمة» غير أن جميع النسخ المتوفرة - إلى الآن - لا يمكنها أن تضاهاي بأي حال من الأحوال النسخ التي خطها

¹³ إياذ خالد الطباع، منهج تحقيق المخطوطات (بيروت: دار الكتاب العربي، 2011)، 76.

الشاعر بيده، أو تم سماعها وإجازتها منه كتلك التي نسخها وجمعها الشيخ «علي بن الحسن أولاد مبارك» روايته وتلميذه.

2.2 الرواية الشفوية لكلام الشيخ «أحمد بن الحرمة»:

منذ القديم اعتمد الشعر الملحون المغاربي في نقله على الشفاهية والرواية والتواتر، ولئن كان ذلك يتم بعفوية تامة فقد سجل بعض المستشرقين هذا واعتبروه قلة اهتمام قد تؤول بهذا التراث إلى النسيان، يقول أحد المستشرقين الألمان وهو «هانس ستيم - Hans Stumme» (إن العرب المغاربة لم يهتموا إلا قليلا بتراثهم الشعبي في شعره ونثره رغم أنهم يملكون إنتاجا أدبيا رائعا، لذلك فإن الكثير من هذا الإبداع - خصوصا منه الشعر - سينتهي به الأمر - إن عاجلا أو آجلا - إلى الضياع).¹⁴

لا يبدو هذا الكلام بعيدا عن واقع تراثنا وما آل إليه، وقد طوى النسيان الكثير من النصوص الشعبية التي لم تدون، خصوصا النصوص «القولية» الصرفة أي التي كانت تؤدي إلقاء، سواء من أصحابها أو من الرواة، ولم تسلم إلا قليلا النصوص الغنائية كونها كانت مرتبطة بمجهر أوسع، ومجموعات أكبر، بل إن بعضها حفظ لارتباطه بالمؤسسات الدينية كالزوايا، ومزارات الصالحين.

وتحت هذا الصنف الأخير يدخل كلام الشيخ «سيدي أحمد بن الحرمة» فقد قيض الله له الكثير من الرواة في قبائل ومناطق مختلفة حفظوه وورثوه لمستحقيه من الرواة، وأغلب هؤلاء كان يغني هذه الأشعار تتبعه فرقته السماعية، فيشكل آليا مجموعة رواة ومداحين متطوعين، ومن أشهر الرواة المداحين الذين عاصروا «سيدي أحمد بن الحرمة» وأخذوا عنه مشافهة من أبناء بلده «بريان» ولده «سي العبد»، و«سي علي»، وتلميذه «علي بن الحسن أولاد مبارك البيحياوي»، و«إبراهيم بن لخضر بن أحمد بن قويدر قوادر الدبدي»، ومن الأغواط الشيخ «ابن تريعة الأغواطى»، والشيخ «الحاج يحيى بن المسعود بن التريش الحزلي»، ومن مدينة «مسعد» الشيخ «سي أحمد الأمين»، وكثير ممن لم تحفظ أسماءهم، وقد خلف هذه الطبقة جيلا من المداحين من أمثال الشيخ «الصوطي بن محمد مورد»، و«سي أحمد بن فتاشة النائي» المكنى «صميذة» من «الجلفة»، و«سي لخضر بن موسى» القراري، وحفيد الشيخ «أحمد بن سي

¹⁴ سونك، الديوان المغرب في أقوال عرب إفريقية والمغرب، تج: أحمد الأمين، (الجزائر: دار الأئيس، 2007)، 05.

علي الحرمة»، والشيوخ «الطاهر بن عيسى أولاد الطاهر الدبدي» وصولاً إلى مشاهير المعاصرين من أمثال الفنان «أحمد الغربي» من «الأغواط»، والفنان «علي الطرمون» من «الرويسات»، والشيوخ «بلخير كري» من «ورقلة»، و «سي البشير بوشليقة» من «غارداية»، وآخرين كثير..

إذا كان من محاسن الرواية الشفوية أنها تساعد على التوثيق السماعي الذي يعتبر على درجة خطيرة من الأهمية في العربية الدارجة وشعرها الملحون، كونها تعتمد كثيراً على مخارج الحروف والمصوتات، وما يتعلق بالإشباع أو الإمالة، أو الترقيق و التفخيم وما إلى ذلك مما يؤثر في المعنى مباشرة، ناهيك عن أهمية أدوات الضبط كحركات الإعراب وقواعد الكتابة، خاصة أن هذه النصوص موجهة في الغالب للأداء الغنائي مما قد يسهم في تحريفها لغير متلقيها عبر الرواية السماعية، فإن في المقابل للرواية الشفوية عيوباً عدة تتعلق بضعف ذاكرة الرواة وقلة تواصلهم، أو التصحيف والتحريف للنصوص الأصلية عبر التقديم والتأخير والزيادة والبتر، والانتحال، فيقول الشاعر ما لم يقل وينسب إليه غير قوله:¹⁵

وهم نَقَلُوا عَنِّي الَّذِي لَمْ أَقُهْ بِهِ
وَمَا أَفَةُ الْأَخْبَارِ إِلَّا رُؤَاثَا¹⁵

إن هذا يضعنا أمام تحدٍّ آخر نسند به الرواية الشفوية ونقويها ما يجعلنا نلجأ إلى كل ما هو متوفر من وسائل التدوين وعلى رأسها المخطوطات التي تعتبر نسخ المؤلف وخطه على رأسها.

3. مسودات كلام الشيخ «سيدي أحمد بن الحرمة»:

1.3. مسودات الشعراء وأهميتها:

قد يتساءل القارئ عن جدوى الرجوع إلى المسودات إذا كانت لدينا نصوص كاملة ومصححة من المؤلف نفسه، أو على الأقل من روايته المباشر، أو ربما يُظن أن لغة الشيخ سيدي «أحمد بن الحرمة» ونظمه كان انفعاليًا، وربما كان يرتجل أشعاره سليقةً، ولم يكن يستعمل المسودات أصلاً في الكتابة.

المسودات التي يكشف عنها هذا المقال تثبت عكس ذلك، لكن قبل أن نعرضها ونقوم بتحليلها لا بد من الإشارة إلى أنه (لا يوجد شاعر لا يستخدم المسودات، حتى ذلك الشاعر الذي يرتجل قصائده، فإنه بعد أن ينتهي من ارتجاله يعاود النظر في قصائده المرجلة بالتنقيح

¹⁵ - البيت للشريف الرضي من قصيدته التي مطلعها:
بَيْتُهَا أَمْ نَاكَرْتُكَ شَيْئَانَهَا نَزَاعٌ يُنْمَلُنَ الرِّدَى صَهْوَانَهَا

والتصويب والإضافة والحذف)¹⁶ وإن فائدة هذه المسودات تكمن في أنها أساسية في عملية التنقيح والتهديب التي يطمح كل شاعر من خلالها أن يرقى بنصه إلى رتبة المثالية والكمال، أو بالأحرى إلى المرحلة التي تمكنه أن يرضى عن نصه (والتنقيح من مصطلحات الصنعة الشعرية، مثله مثل التهديب والتشذيب والتسوية وما إليها، ومعناه تسوية ألفاظ الشعر بحذف ما فيها من حشو لا غناء فيه، وفضول من شأنها أن تفسد التركيب، حتى كأنك تقلم أطراف الشعر وحوافره)¹⁷

وقد كان بعض الشعراء قديماً، -والحق أن الكثير في وقتنا لا يزالون على هذا الرأي- ينادون بتنقيح النصوص وضبطها قبل إخراجها، لأن الأخطاء لا يمكن تداركها بحال بعد انتشارها، هذا في زمن القبيلة والأسواق والنوادي، كيف والحال اليوم في زمن التسارع الرقمي والتكنولوجيا لا تعرضن على الرؤاة قصيدةً ما لم تُبالغ قط في تهذيبها فإذا عرضت الشعر غير مُهدَّب عدوه مثل وساوس تهذي بها¹⁸

كانت صنعة الشعر ولا تزال إلى اليوم صنعة دقيقة حساسة تقتضي النظر والإمعان والتروي في القول واختيار الألفاظ وانتظامها حتى إنها (لا تتوقف عند اختيار الألفاظ والمعاني والوزن والقافية، بل يقتضي كل ذلك التهديب والتنقيح، يقول «أبو هلال»: فإذا عملت قصيدةً فهذبها ونقحها بإلغاء ما غث من أبياتها، ورث ووذُل، والاختصار على ما حُسن وفخم، بإبدال حرف منها بحرف آخر أجد منه حتى تستوي أجزاءها، وتتضارع هوائها وأعجازها،.. والتهديب والتنقيح يكون بإبدال اللفظ بغيره، أو بإعادة ترتيبه، أو بالدقة في صياغته، وقد كان هذا دأب جماعة من الشعراء من المحدثين والقدماء، منهم «زهير» كان يعمل القصيدة في ستة أشهر، ثم يظهرها فتسمى قصائده «الحواليات» لذلك، وقال بعضهم: خير الشعر الحولي المنقح..¹⁹

تبدو المسودات من هذه الزاوية «منقبة» من مناقب الشاعر، وحسنة من حسناته التي تنم عن اهتمامه بنصوصه وتنقيحه لأشعاره، وتهذيبه لها، واقتداره عليها بما يخرجها في أهي الحلل وأنصعها، لا كما ينظر إليها البعض على أنها نقطة ضعف في ملكة الشاعر وعدم قدرته على الأداء الانفعالي، والارتجال الحاضر الذي تلده اللحظة، ويفرضه الموقف العابر.

¹⁶ أحمد عطية سليمان، اللغة الانفعالية بين التعبير القرآني والنص الشعري (القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، 2009)، 75.

¹⁷ محمد مهدي الشريف، معجم مصطلحات علم الشعر العربي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 163.

¹⁸ محمد بن أحمد بن منصور الابنهي، المستطرف في كل فن مستظرف (مصر: الباي الحلبي، 1952)، 133.

¹⁹ بن يامنة سامية، الاتصال اللساني وآلياته التداولية في كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، 81.

3.2 المسودتان محل الدراسة:

أ- وصف المسودتين:

تتألف المسودتان اللتان بين أيدينا من ورقتين مخطوطتين منفصلتين، الورقة الأولى من قصيدة «يا قلبي توب» وجهه وظهره كتب بالخط نفسه على ورقة بالية بمداد محلي بني اللون، والملاحظ على هذه الورقة أنها مجرد نصف سفلي لورقة كاملة فقد نصفها العلوي الذي ربما قد يكون ضم بقية أبيات القصيدة، تقع الورقة في مقياس 9.5 X 15 سم، عدد أسطر الوجه 14 سطرا، أما عدد أسطر الظهر 11 سطرا، وبالورقة خرم في الأسفل أدى إلى فقدان بعض كلمات القصيدة في الوجه كما أن في أسفل وجهها استدراك بقلم الرصاص بنفس خطها، أول الوجه (خالف حزب الجها...)، وآخره (... خليفه مؤل الرساله)، أما أول الظهر (من وإلى...)، وآخره (... والصحابه بالجمله).

ورقة المسودة الثانية هي جزء من قصيدة «يا لله يا باهي الطيرة»، وهي عبارة عن قصاصة طويلة يبدو من خطها أنها كتبت على عجل في وجه ورقة رقيقة من ورق التسيويد، بمداد محلي بني اللون، تقع الورقة في مقياس 10 X 29 سم، عدد أسطر الوجه 34 سطرا، وقد كتب الوجه كاملا، بينما بقي الظهر بيضا، ويبدو من رأسها أنها مقتطعة من ورقة طويلة تم طيها أجزاء، وأن الأجزاء العلوية المفقودة منها تحمل الأبيات السابقة لهذا الجزء من القصيدة، أول وجه الورقة (لاشيات مخصوصين...) وآخره (... والأ تروح درين)، أما الظهر فبياض كما أسلفنا.

ب- إثبات نسبة المسودتين للشيخ «ابن الحرمة»:

الكثير من الأدلة تثبت نسبة المسودتين إلى الشيخ «أحمد بن الحرمة» فقد وجدنا ضمن أوراق متناثرة من تراثه الشخصي في ما بقي عند عائلته الكبيرة من ورثته من مدونات وآثاره، كما أن خطهما متطابق مع خطه في عدة وثائق ومدونات أخرى تم العثور عليها مما كتب بخطه، إلا أن ما يميز نسبتهما إليه، هو ما لوحظ من ممارسته لسلطته الكاملة على النص من خلال الشطب والحذف لألفاظ معينة واستبدال غيرها بها، وهو ما لا يستطيع الناسخ أن يفعله إلا أن يكون صاحب النص ذاته، فقد قام مثلا بكتابة جملة (الأصل النبي)، ثم شطبها، وتراجع عنها وجعل بدلها (على النبي)، كما قام بكتابة (ترجع ولي)، كشط أول، ثم تراجع عنها وجعل بدلها (لو تخدم ترجع ولي) كشط ثان، في قصيدة «يا قلبي توب»، واستبدل جملة (نحي ذنوب اذ...) بجملة (خفاف ذنوب ثقيله)، واستبدل جملة (هربت ليه الغزاله) بجملة (من

هَرَيْتَ لِيَهْ غَزَالَهْ) في نفس القصيدة، أما في قصيدة «بِاللَّهِ يَا بَاهِي الطَّيْرَهْ» فقد طمس العديد من الكلمات بالمداد وقام باستبدالها، وشطب أخرى، ومن أمثلة ذلك استبداله كلمة (عَنَدِي) بكلمة (لِيَا) مراعاةً للمعنى والقافية.

إن هذه السلطة على النص من خلال ممارسة الحذف والاستبدال والإضافة، والتقديم والتأخير لا يمكن أن تكون مفاتيحها إلا بيد مالك زمام النص وصاحب الحق في إخراجها النهائي، وإذا كان الشيخ «ابن الحرمة» قد استعمل حقه الكامل وسلطته المطلقة في المسودتين اللتين بين أيدينا فإن هذا يُفندُ حقاً تلك المقولة التي تدعي أن شعراء الملحون كانوا من أصحاب الخطاب الانفعاليّ يقولون قصائدهم ارتجالاً دون اللجوء إلى أي مسودة كانت.

إنّ هذا الرأي مجحفٌ حتى في حق أولئك الذين انتسبوا إلى الأمية وعدم التمكن من القراءة والكتابة، وهم الذين كانوا يستعملون طاقات التخزين الذاتي للذاكرة من أجل استغلالها في مراجعة النصوص وتهديبها وتنقيحها.

لقد ثبت -ولو نسبيّاً- لدينا الآن من خلال هاتين المسودتين أن الشيخ «أحمد بن الحرمة» كان ينظم قصائده ويكتبها بيده، ويعمل على تهذيبها، وتنقيحها قبل إخراجها إلى العموم، والقصيدتان اللتان تنسب إليهما المسودتان من القصائد القصيرة للشيخ «أحمد بن الحرمة» -، وإذا كان الشيخ يُعملُ آلة التنقيح في القصائد القصيرة فلا بُدَّ أن عمله في المطوّلات سوف يكون أشقّ وأدقّ، وكما أسلفنا فإنّ المسودات ضمن العمل الأدبيّ العام للشيخ سيدي «أحمد بن الحرمة» سوف تكون له بمثابة الوسام الذي يشهد له أنّه كان حريصاً على أن يقدم أشعاره وإبداعاته لجمهوره ومحبيه ومريديه في أحسن الحلل، بدقّة متناهية في الضبط والتمحيص، والتهديب والتنقيح، وبانتقاء الألفاظ المناسبة، ومراعاة المعاني المؤثرة، ولعلّ هذا مما جعل أشعاره وأمداحه تخرق الأفاق، وتناقلها الركبّان، وتحفظها الأجيال.

ج - الأبيات الجديدة في المسودتين:

أ- أبيات المسودة الأولى:

قصيدة «يَا قَلْبِي تُوبٌ» قصيدة تتألف في المشهور من 38 بيتاً من المجدول²⁰ المربع، المعروف

20 - المجدول في الملحون شعر يقوم على ركيزة حرف روي ثابتة، تدور عليها أسجاع الأشرطة، وتختلف من بيت إلى بيت، كأن يكون البيت على أربعة أقسام، ثلاثة منها على سجع واحد، وتخالفها قافية البيت الثابتة، وقد سمي المجدول مجدولاً تشبيهاً له بجداول النخل التي تنتفع أوراقها عن جريدة أساسية هي الأصل، أو بجداول المرأة التي تدور حول خصل الشعر وتظفر فيها على أصل ثابت بخصل متحركة، ويمكن للمجدول أن يكون ثنائياً وثلاثياً ورباعياً وخماسياً، بل أكثر من ذلك، والشعر الملحون في منطقة الواسطة ينقسم إلى نوعين المجدول وهو الذي ذكرنا، والبوخرين وهو المصرع حرف في الصدر

في العربية بالمسّط، (والتّسميط هو أن يجعل بيته على أربعة أقسام، ثلاثة منها على سجع واحد، أو اثنين، بخلاف قافية البيت)²¹، وقد حملت القصيدة في طياتها آداب السلوك وتركيب النفس، وقواعد الأخلاق في الطريقة القادرية «الجيلانية»، والأبيات المفقودة من النصوص المشهورة التي حملتها هذه المسودة بوجهها تقدر بيت واحد في الوجه، وأربعة أبيات مربعة في الظهر، فتكون في مجموعها خمسة أبيات، وقد نقلناها ضمن ترتيب الأبيات التي تسبقها والتي تليها لبيان موقعها في القصيدة، وأشرنا إليها باللون الغامق لتمييزها عن الأبيات الموجودة سلفاً، وقد رمزنا إلى وجه الورقة [و:01]، وإلى ظهرها بـ [ظ:02]:

[و:01]

عَيْفَ الْمَخْلُوقِ وَ ارْتَعَبَ فِي الْخَالِقِ بِالشُّوقِ
وَدَّي الْحُقُوقِ يَقْضِي لَكَ كُلَّ مَسَالَهَ

أَقْرَأَ التَّوْحِيدَ وَ اخْدَمَ طَرِيقَ الْجُنَيْدِ
طُبَّ الْمُرِيدِ تَصْفَى مِنْ كُلِّ زَلَالَهَ

عَلَى النِّيَهَ طَرِيقَتَنَا مَبْنِيَهَ

”جَيْلَانِيَهَ“ إِذَا سُحَّتِ الْبَسُّ دَرِيَالَهَ

[ظ:01]

عَقْلِي مَسْلُوقٌ مِنْ هَمِّ ذَرَاعِي مَفْصُوقٌ
قَلْبِي مَعْلُوقٌ مَشَانِي فِي الضَّلَالَهَ²²

مِثْلَ الْمَخْمُورِ رَأَيْ حَالَاتِ الْمُنْكَورِ
حَالِ الْمَضْرُورِ نَفْسِي وَلَاتِ هَبِيلَهَ

وحرف في العجز وهو أكثر شيوعاً، يقول الشيخ الشاعر سيدي «بن حرز الله بن حرز الله بن الجنيد» مخاطباً شيخه «سيدي عبد القادر الجيلاني»:
جبت عليك ميات كلمه مسميه غير من المجدول والا بو حرفين

²¹ محمد التونسي، المعجم المفصل في الأدب (بيروت: الكتب العلمية، 1999)، 247.

²² هذا البيت المربع على رأس ظهر الورقة تسبقه عبارة (... من والى) وهي عبارة لا وجود لها في مشهور القصيدة مما يحتمل وجود أبيات أخرى في النصف المفقود لهذه المسودة.

يَاكَ الْعَطْشَانَ	يُشْرِبُ ثَانِي مِنْ لَاعْطَانَ
بِيهِ الْحَمَّانُ	نَارُو تَقْدِي شَعَالَهُ
اللِّي جَايِعُ	لَا زَمُ فِي الْجِيْفَه يَطْمَعُ
يَا كُلُّ يَفْنَعُ	حَالُو حَالِ الْبُوَهَالَهُ
أَنْتَ الْوَحِيدُ	فَعَالٌ لِمَا تُرِيدُ
نَحْنُ عَبِيدُ	تَحْتَكُ مَا تَنْفَعُ حِيلَهُ
أَنْتَ الْغَفَّارُ	قَادِرُ تَسْمَعُ فِي الْمَنْكَارُ
سَتَّارُ الْعَارُ	خَفَّافُ ذُنُوبٍ ثَقِيلَهُ

ب- أبيات المسودة الثانية:

المسودة الثانية لقصيدة «بالله يا باهي الطيرة» وهي قصيدة في مدح «الشيخ عبد القادر الجيلاني»، وتعد أقصر قصائد الشيخ «ابن الحرمة»، وقد كنا نتحفظ على قصرها، ونحتمل كونها مبتورة، حتى حصلنا من هذه المسودة على 13 بيتا ناقصة منها، والمسودة في ذاتها قطعة من ورقة مبتور جزؤها العلوي مما يرجح وجود أبيات أخرى ناقصة من القصيدة، وقد رمزنا إلى وجه المسودة بـ [و:02] ، وأهملنا الظهر كونه بياضا فارغا، وقمنا بوضع الأبيات ضمن ترتيبها في القصيدة.

[و:02]

مَهْمُومٌ رَأَيْتِي نَضَّرِحُ	عَنِّي انْضَارِي تَنْفَرِحُ
فِي حَالَةِ اللَّهِ يَفْرِحُ	لَأَشْيَاتٍ مَخْصُوصِينَ
فِي حَالَةِ اللَّهِ يَفْرِحُ	مَهْمُومٌ رَاقِدٌ نَضَّرِحُ
عَنِّي انْضَارِي تَنْفَرِحُ	بِالْمَالِ مَنْفُوحِينَ

حَسْرَاهُ صَدُّو عَافُونِي
فِي بَيْتِهِمْ عَرَسِينَ

بِالْمَالِ نَاسِي حَقْرُونِي
مَكَارِهِي تَضْحَكُ عَنِّي

شَيْخِي مَفْخَرٌ عَدْيَانِي
يَيْلِي الْحُسُودِينَ

مَكَارِهِي تَضْحَكُ عَنِّي
لَا بِي بَيِّنَ بُرْهَانِي

فِي النَّاسِ نَنَادِي بِلِسَانِي
مَا صُبْتُ حَدَّ مُعِينِ

لَا بِي بَيِّنَ بُرْهَانِي
حَقُّدُو عَلَيَا عَدْيَانِي

مَا كَانَ بَاهُ يَزِيدُونِي
لَا صَاعٌ لَّا مُعِينِ

حَقُّدُو عَلَيَا عَدْيَانِي
مَزَلَّاطٌ لَّا مِنْ يَشْتَبِينِي

لَا كَانَ رَبِّي شَقَّاهُمْ
عِنْدِي الشَّيْخُ مَتِينِ

هَذِي الدُّنْيَا غَرَّتْهُمْ
أَنَا اللَّيِّ فَايَزُ عَنْهُمْ

.....
.....

.....
.....

نَا سَيْفٌ وَالْمِيرُ جَوَايَا
وُ يَعِيثُنِي فِي الْحِينِ
عَطُشَانُ رَيْقِي مَزِيلْفُ
مَا جَا رَقَادُ الْعَيْنِ

هُوَ فَرَاشِي وُ غَطَايَا
كِي نَنْدَهُو يَحْضُرُ لِيَا
حُبُّو عَلَيَا يَتَهَدَّفُ
نَبَاتُ فِي اللَّيْلِ مُحْتَرَفُ

حَتَّانُ قَالُو ذَا خَارْفُ
وَلَاؤُ نُحْسِينِ

نَبَاتُ فِي اللَّيْلِ مُحْتَرَفُ
لَا جِيَالُ عَادَتْ تَزْخَلْفُ

لأَجْبَالٍ عَادَتْ تَزْحَلْفُ
بِالزُّورِ وَالْبَاطِلِ تَحْلَفُ
زُكُوُ اصْحَابِ الْكِرَامَةِ
أَوْلَادٌ مِنْ دَارِ عِمَامَةٍ
عَبْدُو الْحَيْلَةِ تَتَعَرَّفُ
زُكُوُ الْمُقْبُولِينَ
وَالنَّاسُ عَنْهُمْ تَتَعَامَى
وَأَوَّ مُحْفُورِينَ

أَوْلَادٌ مِنْ دَارِ عِمَامَةٍ
حَسْرَاهُ عَادُو عِرَامَةٍ
وَأَوَّ الْآتَحَتِ الذَّمَّ
كَانُوا آخِرَ الْفَيْنِ

أَنَا اللَّيِّ شَيْخِي مُحْرَمٌ
تَلْمُودٌ وُلِدَ بَنُو هَاشِمٍ
غَادِي وَوُجْهِي يَسْقَمُ
[.....]²³ الْحَسَنِينَ

تَلْمُودٌ وُلِدَ بَنُو هَاشِمٍ
عَنْدِي نَمْرٌ دَامِي يَزْدَمُ
فِي حُرْمَتُو مَا نَزَمَمُ
بَاطِفَارُ حَسَارِينَ

عَنْدِي نَمْرٌ دَامِي يَزْدَمُ
بَلَاكَ بَعْدَ يَا مُسَلِّمٌ
بِمَخَالِبُو رَاهِ يَعْدَمُ
وَأَلَّا تَرُوحُ دَرِينِ

خاتمة

إنَّ إخراج مسودات من زمن الشاعر وبخطِّ يده يفتح الشَّهية على التَّنقيب في تراث هذا العلم الفدِّ، ويدعو الباحثين إلى الاستكشاف وعدم الرضا بما هو موجود ومتوفر، فقد أثبتت التجربة أن البحث أكثر يساعد على كشف حقائق أكبر، ونحن إذ نقف في آخر بحثنا وقد أجبنا على ما طرحناه من تساؤلات في أوله، نفتح الباب لتساؤلات أعمق، لن تكون طبعاً من اختصاصنا، بل هي من شأن نقاد الأدب الشَّعبي الذين سيجيبون عنها بما يرونه مناسباً، وأغلبها سيثير مسألة إن كانت هذه الأبيات قد فقدت خلال الرِّواية الشَّفوية، أم أنَّ صاحبها تعمَّد إغائها منذ لحظة البوح الأولى فاستغنى عنها، واكتفى بما كان «إبرازته الأخيرة»، وفي هذا الفلك ستدور العديد من الأسئلة المشابهة، غير أن الذي نحن على يقينٍ منه أننا أخرجنا للتور

²³ كلمة ساقطة من الأصل، احتمال أن تكون (صيلو)، أو (نسيو).

أبياتاً جديدةً من كلام الشَّيخ «ابن الحرمة» كان من الممكن أن تُطمر إلى الأبد بضياح هذه القصاصات المهمَّة والمهملة، ومع إخراجها نكون قد أخرجنا فرضية وجود التَّهذيب والتَّنقيح والمراجعة عند شعراء الملحون الجزائري.

المصادر والمراجع

- (1) دبو، محمد علي. أعلام الإصلاح في الجزائر: قسنطينة، مطبعة البعث، الطبعة 1، 1974.
- (2) دحو، العربي. معجم شعراء الشعر الشعبي في الجزائر، الجزائر: منشورات البيت، الطبعة 1، 2009.
- (3) الطباع، إياد خالد. منهج تحقيق المخطوطات، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 4، 2011.
- (4) سونك، لويس قسنطينين. الديوان المغرب في أقوال عرب إفريقيا والمغرب، تح: أحمد الأمين، الجزائر: دار الأنيس، الطبعة 2، 2007.
- (5) الرضي، الشريف. ديوان الشريف الرضي، بيروت: دار صادر، الطبعة 4، 1985.
- (6) سليمان، أحمد عطية. اللغة الانفعالية بين التعبير القرآني والنص الشعري القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، الطبعة 1، 2009.
- (7) الشريف، محمد مهدي. معجم مصطلحات علم الشعر العربي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2011.
- (8) الابشيهي، محمد بن أحمد بن منصور. المستطرف في كل فن مستظرف، مصر: الباي الحلبي، 1952.
- (9) بن يامنة، سامية. الاتصال اللساني وآلياته التداولية في كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، ط1، بيروت لبنان، دت، دار الكتب العلمية.
- (10) التونجي، محمد. المعجم المفصل في الأدب، بيروت: الكتب العلمية، الطبعة 2، 1999.

KAYNAKÇA

- Debûz, Muhammed Ali. *Alâmu'l-islâhi fi'l-Cezayir*. Konstantine : Matbaatu'l-Ba's, 1974.
- Dehhu, el-Arabî. *Mu'cemu şu'arâ eş-ši'riş-şbi fi'l-Cezayir*. Cezayir: Menşûratu'l-Beyt, 2009.
- et-Tibâ'a, İyyâd Halid. *Menhecu tahkiki'l-mahtûtât*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001.

- Sonc, Louis Constantine. *ed-Dîvânu'l-mağrib fi akvâli Arabi İfrikyâ ve'l-Mağrib*. thk. Ahmed el-Amin, Cezayir: Dâru'l-Anîs, 2007.
- Suleyman, Ahmed Atiyye. *el-Luğatu'l-İnfaâliyye beyne't-ta'bîri'l-kurâni ve'n-nessi's-şî'ri*. Kahire: el-Akâdimiyye el-hadîse li'l-kitâbi'l-cami', 2009.
- Radi, eş-Şerif. *Dîvânu'l-eş-Şerif er-Radi*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1985.
- eş-Şerif, Muhammed Mehdi. *Mucem mustalahât ilmi'siiri'l-Arabi*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- el-İbşihî, Muhammed b. Ahmed b. Mensûr. *el-Mustetref fi kulli fennin Müstezref*. Kahire: el-Bâbi'l-Halebi, 1952.
- Bin Yamna, Samiya. *el-İttisâlu'l-Lisâni ve âliyâtuhu'tedâvuliyye fi Kitabi's-sinaateyn li Ebî Hilâl el-Askerî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- et-Tüncî, Muhammed. *el-Mucem el-mufessel fi'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

ZÜLKARNEYN KISSASININ İŞÂRÎ YORUMU ÜZERİNE

ON THE INTERPRETATION OF THE PARABLE OF ZULKARNAYN

İSKENDER ŞAHİN

DOÇ. DR., İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

TEFSİR ANA BİLİM DALI

ASSOC. PROF., İZMİR KATİP ÇELEBİ UNIVERSITY FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

DEPARTMENT OF TAFSİR

İZMİR, TURKEY

iskender.sahin@ikcu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-0535-5762>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1144395>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
16 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Accepted
28 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Şahin, İskender, "Zülkarneyn Kıssasının İşârî Yorumu Üzerine [On the Interpretation of the Parable of Zulkarnayn]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 463-484.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ZÜLKARNEYN KISSASININ İŞÂRÎ YORUMU ÜZERİNE

Öz

Yeryüzünde var olduğu andan itibaren insanoğlu ilahi irade tarafından daima kontrol edilmiştir. Ahsen-i takvim olarak yaratılan bu varlık kimi zaman yolunu şaşırmıştır. Bunun neticesinde birtakım yanlışlar yapmaya yönelmiştir. Bu gibi durumlarda Allah gönderdiği elçiler vasıtasıyla insana yapması ve yapmaması gerekenleri hatırlatmıştır. Söz konusu ikazları bünyesinde barındıran kitaplardan biri olan Kur'an, insanların ilahi hakikatleri kabul etmeleri ve onları bir yaşam tarzı haline dönüştürmeleri için bazı etkili vasıtalar kullanmıştır. Bu etkili vasıtaların en önemlilerinden biri de kıssalardır. Hedef kitleye, insanlarla veya herhangi bir şeyle ilgili olayların adım adım takip ettirilmek suretiyle anlatılmasını ifade eden kıssa, Kur'an'da oldukça önemli bir yere sahiptir. Kıssalar, verilmek istenen mesajı veya manayı belirli bir olay örgüsü dâhilinde naklettiği gibi, oldukça soyut olan gaybî hususları da olaylar veya şahıslar vasıtasıyla daha da müşahhas hale getirme özelliğine sahiptir. Bu sebeple kıssalar sûfilerin indinde daima önemli ve değerli görülmüştür. Bu çerçevede onlar kendi sohbet meclislerinde ve kaleme aldıkları eserlerinde kalplerine doğan hakikatleri müntesiplerine öğretebilmek için genelde kıssalara müracaat etmişler, mesajlarını onlar üzerinden vermişler ve böylece onları hakikatlere giden yolda bir vasıta olarak kullanmışlardır. Kur'an'da Zülkarneyn'e dair bilgilerin zikredildiği kıssa da sûfilerin üzerinde durduğu kıssalardan bir tanesidir. Fakat ne var ki tasavvuf ehlinin Zülkarneyn kıssası üzerinde çok fazla yoğunlaşmadığı ve hatta onların birçoğunun eserlerinde bu kıssaya temas etmedikleri görülmüştür. Bu durumun neden kaynaklanmış olabileceği hususunda henüz elimizde herhangi somut bir veri bulunmadığı için bu konuda şimdilik bir şey söylememiz pek mümkün gözükmemektedir. İşârî yönü olmayan klasik tefsirlerde Zülkarneyn ile ilgili ayetler daha çok onun kimliği, yolculuğu ve bu esnada gelişen olayların tafsilatı üzerinden değerlendirilmiştir. İşârî tefsirlerdeki Zülkarneyn'e ait bilgiler de genelde rivayet ve dirayet tefsirlerinde yer alan bilgilerle birebir örtüşmektedir. Mesela onun kim olduğu işârî tefsirlerde de bir sorun olarak görülmüş, bunun cevabı bulunmaya çalışılmış ve bu konuda birçok görüşe yer verilmiştir. Genellikle Büyük İskender ile özdeşleştirilen Zülkarneyn'in Rum, Fars veya Himyer kabilesine mensup olduğu, asıl isminin İfrikaş b. Ebubekir veya İskender olduğu, Aristo'ya veya Platon'a talebelik ettiği, iki boynuzu bulunduğu veya saçını ikiye ayırdığı, adaletle hükmettiği veya doğu ve batı ülkelerine hükmettiği için kendisine Zülkarneyn denildiği değerlendirilmektedir. Yine işârî tefsirlerde Zülkarneyn'in statüsünün veya vasfının ne olduğuna dair malumata da rastlamaktayız. Bu çerçevede onu vahiy alan bir peygamber, kudretli ve adil bir hükümdar, bir melek veya hikmet sahibi salih bir veli kul olarak tanıtan nakillere yer verilmektedir. İlgili tefsirlerde Zülkarneyn kıssası genellikle zahir yönüyle bu çerçeveden değerlendirilmekle birlikte, bunların bir kısmı söz konusu ayetlerin işârî manalarına yer verirken, bir kısmı bu manalara kesinlikle temas etmemişlerdir. Ayrıca buna ilaveten görebildiğimiz kadarıyla kıssanın işârî boyutuna dair müstakil herhangi bir çalışma da yapılmış değildir. Zülkarneyn hakkında telif edilen müstakil eserler olmakla birlikte bunlar, tasavvufi bakış açısından uzak bir şekilde konuyu daha çok zahir yönden ve farklı boyutlarda işlemekte, onun yüzlerce yıl önce yapmış olduğu yolculukları esrarengiz olaylar dizgesi şeklinde uzay ve gezegenlerle ilişkilendirmek suretiyle okuyuculara takdim etmektedir. Zülkarneyn kıssasının işârî yorumu konusunu müstakil olarak ele alan bu makale, kıssanın tasavvuf ehli tarafından nasıl ele alınıp değerlendirildiğini tespit etmeyi ve bu yönüyle alana katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Çalışmada sûfilerin kaleme almış oldukları işârî tefsirler öncelikli olmak üzere tasavvufa dair diğer telif edilen müstakil eserler de kaynak olarak kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Zülkarneyn, Kıssa, İşârî Yorum

ON THE INTERPRETATION OF THE PARABLE OF DHŪ AL-QARNAYN

Abstract

From the day it appeared, mankind has always been controlled by the divine will. As a result, this being, which is the most beautiful creation, has sometimes been disoriented and has been directed to make some mistakes. In such cases, Allah has repeatedly reminded man of what he should and should not do through the messengers he has sent. The Qurʾān, has used some effective means for people to accept the divine truths and convert them into a lifestyle as needed in this direction. One of the most important of these effective means is parables. The parable, which refers to the telling of events related to the target audience, people or anything by following them step by step, has a very important place in the Qurʾān. The parables convey the desired message or meaning within a certain plot, as well as have the property of making quite abstract non-existent matters even more visible through events or individuals. For this reason, the parables have always been considered important and valuable for sufis. In this context, they have applied to parables, given their messages through them in order to teach their followers the truths born in their hearts in their chat assemblies and penned works, and thus used them as a means on the way to the truths. The parable in which the information about Dhū al-Qarnayn is mentioned in the Qurʾān is also one of the stories that the sufis dwell on. However, it has been observed that the sufi people did not focus too much on the parable of Dhū al-Qarnayn and that many of them did not even touch on this story in their works. Since we don't have any concrete data yet on why this may have been caused, it seems unlikely that we can say anything about it for now. In classical exegeses the verses related to Dhū al-Qarnayn were mostly evaluated through his identity, journey, and the description of the events that developed during it. The information about Dhū al-Qarnayn in the ishārī tafsirs also generally coincides exactly with the information contained in the narrations and dirayat tafsirs. For example, the question about his identity is has also been seen as a problem in some exegeses, the answer to which has been tried to find and many opinions have been given on this issue. Usually identified with Alexander the Great, Greek, Persian or was from the tribe of Himyaer, his real name was Abu Bakr b. Ifrikas or Alexander, was a student to Aristotle or Plato, had two horns or split his hair in half, or ruled with justice, or ruled in the eastern and western countries is estimated. Again, we also come across facts about what the status or quality of Dhū al-Qarnayn in the ishārī exegesis. In this context, there are transplants that introduce him as a prophet who receives revelation, or a mighty and just ruler, or an angel, or a righteous guardian servant with wisdom. Although the parable of Dhū al-Qarnayn is usually evaluated from this framework in terms of zahir in the related tafsirs, some of them contain the ishārī meanings of the verses in question, and some of them have certainly not come into contact with these meanings. In addition, as far as we can see, no independent studies have been conducted on the ishārī aspect of the parable. Although there are separate works about Dhū al-Qarnayn they process the topic from a far away sufi point of view in zahir ways and in different dimensions, presenting it to readers by relating the journeys he made hundreds of years ago to space and planets in the form of a mysterious sequence of events. This article aims to determine how the parable is treated and evaluated by the people of sufism and contribute to the field in this aspect. In the study, other copyrighted detached works related to sufism were also used as sources, especially the ishārī tafsirs written by Sufis.

Keywords: Tafsir, Qurʾān, Dhū al-Qarnayn, Parable, Ishārī Interpretation.

GİRİŞ

Kur’ân, insanların ilahi hakikatleri benimsemelerini ve bu doğrultuda gerektiği şekilde yaşamalarını sağlamak için birtakım araçlar kullanmıştır ki bunlardan biri de kıssalardır. Muhataplara, insanlarla veya herhangi bir şeyle ilgili olayların adım adım takip ettirmek suretiyle anlatılmasını ifade eden kıssa, Kur’ân’da önemli bir yere sahiptir. Söz konusu kıssaların en önemli özelliği tarihsel olarak yaşanmış bir gerçekliğe tekabül etmeleridir. Buna rağmen ana hedef, ilgili olayların zaman ve mekân boyutunda tarihsel detaylarını aktarmak değil, aksine muhataba hakikate ulaştırıcı dini ve ahlaki prensiplere yönlendirmektir. Dolayısıyla ayetlerde kıssaya konu olan olayla ilgili şahısların kimlikleri, zamanı, mekânı, kronolojisi kapalı tutulmuş ve daha çok olayın bizzat kendisi ön plana çıkarılmıştır.¹

Kıssalar, verilmek istenen mesajı veya manayı belirli bir olay örgüsü dâhilinde aktardığı veya oldukça soyut olan gaybî hususları olaylar veya şahıslar vasıtasıyla somut hale getirdiği için sûfilerin nazarında daima önemli ve değerli görülmüştür. Bu kabilden olarak onlar kendi sohbet meclislerinde ve eserlerinde hakikatleri müntesiplerine öğretmek için genellikle kıssalara başvurmuşlar ve onları bir araç olarak kullanmışlardır.²

Sûfilerin bu tutumu, onların Kur’ân kıssalarına neden çok önem verdiklerini anlamamıza yeterli bir sebeptir. Hakikatleri benimsetme noktasında peygamberlerin verdiği mücadeleler, karşılaştıkları güçlükler ve bunlar karşısında takındıkları tavırlar, iman eden ve etmeyen kişilerin veya kavimlerin akıbetleri, elçiler ve muhatapları arasındaki ilişkiler, elçilerin birtakım sebeplerle yaptıkları seyahatler, bu esnada tanıştıkları kimseler veya karşılaştıkları durumlar ve bunlarla ilgili gelişen olaylar gibi pek çok kıssa sûfi kaynaklarında tasavvufî bakış açısıyla değerlendirilmiştir.

Kur’ân’da Zülkarneyne’ye dair bilgilerin aktarıldığı kıssa³ da sûfilerin üzerinde durduğu kıssalardan bir tanesi olmakla birlikte sûfiler bu kıssa üzerinde diğerleri gibi çok fazla durmamışlardır. Hatta onların birçoğu eserlerinde bu kıssaya yer vermemişlerdir. Mesela İbn Arabî (öl. 638/1243) *Fusûsu’l-hikem*’inde peygamber isimlerini ve nebi olup olmadığı tartışmalı Hz. Lokman’ı ve Hz. Üzeyir’i zikrettiği halde ayetlerde ismi geçmesine rağmen

¹ Kur’ân’daki kıssalar ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız: İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/ 498-501.

² Feriduddin Attar’ın (öl. 618/1221) *İlahiname* ve Mevlana’nın (öl. 672/1273) *Mesnevi* adlı eserleri bunun en güzel örneklerindedir. Bu eserlerde hakikatler nazım şeklinde kıssalar vasıtasıyla aktarılmaya gayret edilmiştir.

³ el-Kehf 18/83-99.

men Zülkarneyn'e herhangi bir şekilde yer vermemektedir. Aynı şekilde o, *Futûhât-ı Mekkiye*'de de Zülkarneyn'e atıfta bulunmamıştır. Müellifin ulaşılabildiğimiz diğer eserlerinde de benzer bir tutum sergilediğini görmekteyiz. Yine aynı şekilde Kelâbâzî (öl. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996), Sülemî (öl. 412/1021), Kuşeyrî (öl. 465/1072), Hucvurî (öl. 465/1072) gibi sûflerin eserlerinde de benzer bir duruma rastlanmaktadır. Bu durumun neden kaynaklandığı ile ilgili elimizde herhangi bir veri olmadığı için şimdilik bir şey söylememiz pek mümkün gözükmemektedir.

Klasik tefsirlerde Zülkarneyn ile ilgili ayetler daha çok onun kimliği, yolculuğu ve bu esnada gelişen olayların tafsilatı üzerinden değerlendirilmiştir.⁴ İşârî tefsirlerde de ilgili kıssa genellikle bu çerçeveden değerlendirilmekle birlikte, bunların bir kısmı söz konusu ayetlerin işârî manalarına yer verirken, bir kısmı ise bu manalara temas etmemektedir. Mesela Tüsterî (öl. 283/896) ve Sülemî, Zülkarneyn kıssasına değinmezlerken⁵ Semerkandî (öl. 373/983), ve Nahcivânî (öl. 920/1514) kıssaya dair herhangi bir işârî yorumda bulunmamaktadırlar.⁶ Kuşeyrî ise ilgili ayetlere zahiri anlam vermekle yetinip işârî boyutlarına yok denecek kadar az temas etmektedir.⁷ Öte yandan Rûzbihân el-Baklî (öl. 606/1209), Necmuddin Kübrâ (öl. 618/1221)⁸, Nisabûrî (öl. 850/1446), Bursevî (öl. 1137/1725) ve İbn Acîbe (öl. 1224/1809) gibi sûfî müfessirler ise kıssanın işârî boyutlarına temas etmişlerdir.⁹ Bunun yanında Mevlana (öl. 672/1273) gibi manzum eserler veren birtakım sûfler de Zülkarneyn'i beyitlerinde zikretmişler ve kıssanın

⁴ Muhammed b. Cerîr bin Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, (B.y: Müessesetu "r-Risâle, 2000), 18/91-119; Fahrüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Turâsî'l-Arabî, 1420), 21/493-500; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, thk: Sami b. Muhammed Selâme (B.y: Dâru't-Tiybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999), 5/190-201.

⁵ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 98; Ebû Abdurrahman Muhammed es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 417.

⁶ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (By: y.y., ts.), 2/359-363; Nimetullah b. Mahmud el-Nahcivânî, *el-Fevâitihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye* (İstanbul: Matbuatu'l-Osmani, 1325), 1/489-491.

⁷ Abdulkarim b. Hevâzin b. Abdulmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-ışârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye el-âmmе, ts.), 2/413-414.

⁸ Referans aldığımız *et-Te'vilâtu'n-necmiyye fi tefsîri'l-ışârî ve's-sûfî* adlı Necmuddin el-Kübrâ'ya nispet edilen tefsir, uzmanlarca onun dervişlerinden olan Necmuddin Dâye'ye ait olduğu da ileri sürülmektedir. Süleyman Ateş, "Üç Müfessir Bir Tefsir", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1970), 97.

⁹ Ebû Muhammed Sadruddin Rûzbihân el-Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân fi hakâiku'l-Kur'an*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 2/441-444; Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmuddin el-Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye fi tefsîri'l-ışârî ve's-sûfî*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 4/150-156; Nizâmüddin Hasan b. Muhammed en-Nisâbüri, *Ġarâ'ibü'l-Kur'an ve regâibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 4/465; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 5/290-303; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahru'l-medid fi tefsîri'l-Kur'an'il-mecid*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Rusulân (Kahire: y.y., 1419), 3/299-310.

işârî yönlerine az da olsa dikkat çekmişlerdir.

Zülkarneyn kıssası, içerisinde birçok gizemi barındırması hasebiyle bir takım araştırmacılar tarafından farklı şekillerde değerlendirilmekte ve bununla ilgili müstakil eserler telif edilmektedir.¹⁰ Kıssa, akademik olarak ise üç adet teze¹¹ ve birkaç makaleye¹² konu olmuştur. Bu çalışmalar, kıssayı genel hatlarıyla Zülkarneyn'in kimliği, yaşadığı olaylar ve karşılaştığı durumlar yönüyle ele alıp ilgili rivayetleri değerlendirme esasına göre ele almaktadır. Fakat görebildiğimiz kadarıyla kıssanın işârî boyutuna dair müstakil herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Makalemiz, Zülkarneyn kıssasının işârî yorumu konusunu ele almakta ve bu alana katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Bu çalışmada hem işârî tefsirler hem sûflerin kaleme aldıkları tasavvufa dair diğer telif edilen eserler kaynak olarak kullanılacaktır.

1. KUR'ÂN'DA ZÜLKARNEYN

Rivayetlerde Zülkarneyn kıssasının, Yahudi veya Mekke müşriklerinin Hz. Peygamberin nübüvvetini Zülkarneyn üzerinden sınamak amacıyla onunla ilgili sordukları sorulara binaen indiği nakledilmektedir.¹³ Kıssa, Kur'ân'da Kehf suresinde 83. ile 99. ayetler arasında şöyle zikredilmektedir:

“Sana Zülkarneyn'den sorarlar. Size ondan bir bölüm okuyacağım de.”¹⁴ “Biz onu yeryüzünde yerleştirdik/imkanlara kavuşturduk ve kendisine her şeyden bir sebep verdik.”¹⁵ “O da bir sebebe tabi oldu.”¹⁶ “Güneş'in battığı yere ulaşıncı, onun balçıklı bir gözede battığını gördü. Onun yanında bir topluluk buldu. ‘Ey Zülkarneyn! Ya onlara azap edersin ya da onlar hakkında iyilik/güzellik yolunu tutarsın’ dedik.”¹⁷ “Zulmeden kimseyi cezalandıracağız. Sonra Rabbine döndürülecek ve (Rabbi) ona çetin bir azapla azab edecek

¹⁰ Örneğin İskender Türe kıssayı uzay ve gezegenlerle ilişkilendirmekte, Zülkarneyn'in uzayda gezegenler arası yolculuklar yaptığı şeklinde bir tez ileri sürerek bir çalışmada bu tezini ispatlamaya çalışmaktadır. İskender Türe, *Zülkarneyn Kur'ân'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan* (İstanbul: Karizma Yayınları, 2000).

¹¹ Nuh Savaş, *Zülkarneyn Kıssası*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994); Fatma Köksal Albayrak, *Kur'ân'ın Işığında Zülkarneyn Kıssası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Ahmet Şekercioğlu, *Klasik ve Çağdaş Kur'ân Yorumlarında Zülkarneyn Kıssasının Tahlihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

¹² İlgili makalelerin bazıları şunlardır: Jale Şimşek, “Kur'ân'a Göre Zülkarneyn”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 321-336; Mustafa Öztürk, “Zülkarneyn Kıssası”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 7-31; Abdullah Acar, “Peygamberlik Öncesi Hz. Yusuf'un Hayatı ile Zülkarneyn ve Hızır Hakkındaki Ayetlerin “Şer'u Men Kablenâ”, *Eskişehir Osmaniye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 7-32.

¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân* 18/92; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/189.

¹⁴ el-Kehf 18/83.

¹⁵ el-Kehf 18/84.

¹⁶ el-Kehf 18/85.

¹⁷ el-Kehf 18/86.

dedi.”¹⁸ “Kim de iman edip salih amel işlerse, ona en güzel mükâfat vardır. Ona da emrimizden kolay olanı söyleyeceğiz.”¹⁹ “Sonra bir sebebe tabi oldu.”²⁰ “Sonunda Güneş’in doğduğu yere varınca, güneşle aralarına hiçbir perde kılmadığımız bir kavmin üzerine güneşin doğduğunu gördü.”²¹ “İşte böyle! Biz onun yanında olanı ilmimizle kuşatmıştık.”²² “Sonra bir sebebe tabi oldu.”²³ “İki seddin arasına ulaşınca, setlerin dışında neredeyse hiçbir söz anlamayan bir topluluk buldu.”²⁴ “Ey Zulkarneyn! Muhakkak Ye’cuc ve Mecuc, yeryüzünde bozgunculuk yapmaktadır. Bir vergi karşılığı bizimle onlar arasına bir set yapar mısın? Dediler.”²⁵ “Rabbimin bana verdiği güç ve imkânlar daha hayırlıdır. Bana gücünüzle yardım edin ki, sizinle onlar arasında bir set yapayım dedi.”²⁶ “Bana demir kütleleri getirin. Demir, dağların iki yanını eşitlediği zaman körükleyin.” dedi. Onu kor ateş hâline getirince, ‘üzerine dökmem için erimiş bakır getirin’ dedi.”²⁷ “Ye’cuc, Mecuc ne onu aşmaya ne de onda bir delik açmaya güç yetirebildiler.”²⁸ “Bu, Rabbimin rahmetidir. Rabbimin vaadi gelince onu yerle bir eder. Rabbimin vaadi hakıttır dedi.”²⁹ “O gün onları, bir kısmını bir kısmı içinde dalgalanır hâlde bırakırız. Sûr’a da üfürülmüştür. Onların hepsini bir araya toplamışızdır.”³⁰

2. İŞÂRÎ TEFSİRLERDE ZÜLKARNEYN

İşârî tefsirlerdeki Zülkarneyn’e ait bilgiler genelde rivayet ve dirayet tefsirlerinde yer alan bilgilerle birebir örtüşmektedir. Onun kim olduğu işârî tefsirlerde de bir sorun olarak görülmüş, bunun cevabı bulunmaya çalışılmış ve bu konuda birçok görüşe yer verilmiştir. Genellikle Büyük İskender ile özdeşleştirilen Zülkarneyn’in Rum, Fars veya Himyer kabilesine mensup olduğu, asıl isminin İfrîkaş b. Ebubekir veya İskender olduğu, Aristo’ya veya Platon’a talebelik ettiği, iki boynuzu bulunduğu veya saçını ikiye ayırdığı, adaletle hükmettiği veya doğu ve batı ülkelerine hükmettiği için kendisine Zülkarneyn denildiği değerlendirilmektedir. Yine işârî tefsirlerde Zülkarneyn’in statüsünün veya vasfının ne olduğuna dair malumata da rastlamaktayız. Bu çerçevede onu vahiy alan bir peygamber, kudretli ve adil

¹⁸ el-Kehf 18/87.

¹⁹ el-Kehf 18/88.

²⁰ el-Kehf 18/89.

²¹ el-Kehf 18/90.

²² el-Kehf 18/91.

²³ el-Kehf 18/92.

²⁴ el-Kehf 18/93.

²⁵ el-Kehf 18/94.

²⁶ el-Kehf 18/95.

²⁷ el-Kehf 18/96.

²⁸ el-Kehf 18/97.

²⁹ el-Kehf 18/98. Ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/96.

³⁰ el-Kehf 18/99.

bir hükümdar, bir melek veya hikmet sahibi salih bir veli kul olarak tanıtın nakillere yer verilmektedir. Söz konusu tefsirlerde onun Ortadoğu merkezli olmak üzere doğu ve batı bölgelerine yolculuklar yaptığı veya askerî seferler düzenlediği, oraları hükmü altına aldığı, insanlara zarar veren Ye'cuc ve Me'cuc gibi grupları bertaraf ettiği ve bu grupların Türkler olduğu yönünde birtakım bilgiler de verilmektedir.³¹

3. ZÜLKARNEYN KISSASININ İŞÂRÎ YORUMU

3. 1. Zülkarneyn'in Vasfı

Kimi sûfiler, Zülkarneyn'in nebî olduğu yönünde kanaat belirtirken, kimileri ise onun bir veli olduğu görüşüne sahip olmuşlardır. Hz. Ali'ye Zülkarneyn'in peygamber mi yoksa bir melek mi olduğu sorulmuş, o da peygamber veya melek olmadığını ancak, Allah'ı seven, Allah'ın da kendisini sevdiği oldukça samimi bir kul olduğunu, buna karşılık Allah'ın bulutu onun emrine vererek tüm sebepleri ona bahşettiğini söylemiştir.³² Kuşeyrî de *er-Risale* adlı eserinde Zülkarneyn kıssasına "Evliyanın Kerametleri" başlığı altında sadece bir defa değinmekte ve Allah'ın hiçbir şahsa vermediği imkânları ona bahşetmesini ve onun da bu imkânlarla yeryüzünde doğu ve batı yönüne yolculuk yapmasını keramet olarak değerlendirmekte ve bunu da kerametın Kur'ân'daki delilleri arasında zikretmektedir.³³ Buradan, Kuşeyrî'nin Zülkarneyn'i kendisinden kerametlerin zuhur ettiği bir veli olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan meşhur sufilerden Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932) *Edebü'n-nefs* adlı risalesinde Zülkarneyn'e kısaca temas etmektedir. O, ilk önce "Allah ile konuşan, O'nunla düşünen, O'nunla işiten, O'nunla gören, O'nunla tutan, O'nunla hareket eden kimse hakkında nasıl düşünülmelidir?" şeklinde bir sorumakta ve cevabını verdikten sonra Hızır'ı örnek vermektedir. Allah'ın batın yoldan Hızır'a yapacağı işleri ilim olarak bildirdiğini, "Ona katımızdan bir rahmet vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik"³⁴ ayetinin buna işaret ettiğini belirtmekte ve daha sonra Zülkarneyn'in durumunun da tıpkı Hızır gibi olduğunu, Allah'ın Zülkarneyn'e, diğer insanlara bahşedilmeyen bir ilim verdiğini beyan

³¹ Zülkarneyn'e dair işârî tefsirlerde verilen daha teferruatlı bilgiler için bakınız: Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/359; Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdirrahmân İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 3/462-467; Necmuddin el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/151-152; Nisâbü'rî, *Ğarâ'ibü'l-Kur'ân*, 4/457-464; Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/489-491; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/290-303; İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/299-310.

³² İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/300.

³³ Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Mahmud b. Şerif, Abdulhalim Mahmud (Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1989/1409), 568.

³⁴ el-Kehf 18/65.

etmektedir.³⁵ Netice itibariyle Hakîm et-Tirmizî de Zülkarneyn'i bir veli olarak değerlendirmektedir. Öte yandan üçüncü devre Melamiliğin kurucusu Pir Seyyid Muhammed Nur (öl. 1306/1888) da Zülkarneyn'in bir veli olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir.³⁶ Ayrıca Hüseyin Avni Konuk da Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin "Eğer İskender isen matla-ı şemse gel; ondan sonra her nereye gidersen çok parlatsın" beytinin şerhinde Zülkarneyn'in Hakikat-i Muhammediye'nin doğuş yeri olan Zat-ı Ehadiyet'e yöneldiğini, kendi vehim vücudundan kurtulup Fena Fillah'a uğradığını, cismani ve ruhani âlemde Hak ile kaim olarak bekâ'ya erdiğini ve ölümsüzlüğe ermek için âb-ı hayat suyunu arayan kimsenin İskender-i Zülkarneyn'in bu tecrübesini yaşaması gerektiğini dile getirmektedir.³⁷ Bu değerlendirmelerinden onun da Zülkarneyn'i Seyr-i sülûkunu tamamlamış bir veli olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Necmuddin Kübra ilgili ayetleri tefsir ederken Zülkarneyn'in nebi olduğunu beyan etmektedir. "... 'Ey Zülkarneyn! Ya onlara azap edersin ya da onlar hakkında iyilik/güzellik yolunu tutarsın' dedik"³⁸ ayetinin onun nübüvvetine delil teşkil ettiğini belirten müfessir, nübüvvetin onlarla savaşma/ *إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا* ve onlardan imanlarını kabul etme/ *إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ* üzerine mebni olduğunu, Hz. Peygamberin de bir hadisinde bu durumu "Ben, insanlar Allah'tan başka ilah yoktur diyene kadar onlarla savaşmakla emrolundum"³⁹ şeklinde ifade ettiğini ve bunun da yine onun nübüvvetine bir delil olduğunu zikretmektedir.⁴⁰ Onun, Zülkarneyn'in nebi olduğuna "Bu, Rabbimin rahmetidir. Rabbimin vaadi gelince onu yerle bir eder. Rabbimin vaadi haktır dedi."⁴¹ şeklinde bir başka ayet daha delil göstermektedir. Çünkü Zülkarneyn bu ayette belirtildiği üzere Allah'ın vadinden haber vermiş ve bu da gerçekleşmiştir. Bu durum ancak nebilerin özelliklerinden ve mucizelerindedir.⁴²

Zülkarneyn'in bizzat kendisi sûfî olan müfessir Rûzbihân el-Baklî tarafından işârî olarak yorumlanmıştır. Zülkarneyn kıssasının meşhur ve onun yakın zamanlarda yaşayan bir Rum'a ait olduğunu ifade eden müfessire göre Zülkarneyn bu vücutta hükümdar olan kalptir. Zira kalp doğu ve batı

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (B.y.: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1413/1993), 43-45.

³⁶ Pir Seyyid Muhammed Nur, *Mısri Niyazi Divanı Şerhi*, haz. Sadettin Bilginer, (İstanbul: Esmâ Yayınları, ts.), 174.

³⁷ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, trc. ve şerh. Hüseyin Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi, 2006), 3/27.

³⁸ el-Kehf 18/86.

³⁹ Buhârî, İmân 17; Müslim, İman 36.

⁴⁰ Necmuddin el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/151-152.

⁴¹ el-Kehf 18/98.

⁴² Necmuddin el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/153.

yönlü olarak atmaktadır. Baklî “إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا”⁴³ ayetinin tefsirinde “الأرض” kavramına beden anlamı vermekte ve böylece kalbin beden arzına yerleştirildiğini, bunun külli ve cüzi manaların tümünü içine aldığını, doğu ve batı yönünden istediği yere gidebilme imkânına sahip olduğunu dile getirmekte ve kemâlâtan istediğinin kendisine verildiğini beyan etmektedir. Ayette yer alan “سَبَبًا” kelimesine yol anlamı veren müfessir, kalbin bu yolla bedenle bağlantılı bir şekilde süfli âleme yöneldiğini vurgulamaktadır.⁴⁴ Baklî’nin Zülkarneyn’e verdiği bu işârî manayı kendisinden yüz otuz yıl sonra vefat eden Kemâlüddîn Abdürrezzâk Muhammed el-Kâşânî (öl. 736/1335) de *Te’vilâtü’l-Kur’ân/Te’vilât-ı Kâşânîyye* adlı işârî tefsirinde kaynağını belirtmeksizin aynen nakletmektedir.⁴⁵

Nizâmüddîn Hasen en-Nisâbüri, *Ġarâ’ibü’l-Kur’ân* adlı tefsirinde Zülkarneyn’i yeryüzünde hilafet görevini üstlenen insan-ı kâmil ve müşşid-i kâmil olarak değerlendirmektedir. Müfessir, yeryüzünde çeşitli imkânlar verilip oraya yerleştirilmesi ve çeşitli vasıtalarla her şeyin sebebine ulaştırılması nedeniyle Zülkarneyn’in âlem-i ervâhın ve âlem-i vücudun meliki olduğunu ifade etmektedir. O, bu münasebetle kendisi kâmil olmuşken başkaları için de mükemmil/kemale erdirici olmuştur. Nisâbüri, bir bakıma bu yorumları ile tasavvufta insanın olgunlaştırılma sürecine tekabül eden seyri sülûka da işaret etmektedir. Çünkü o, kıssanın işârî yorumunu yaparken ilk önce insanın açığa çıkmamış bir kemale ve üstü örtülü bir hazine olma potansiyeline sahip olduğunu ifade etmekte ve bu hasletlerin terbiye ve irşat ile elde edilebileceğine vurgu yapmaktadır.⁴⁶ Bu noktada Nisâbüri’nin Zülkarneyn’i kâmil/olgunlaşmış/insan-ı kâmil ve mükemmil/olgunlaştırıcı/müşşid-i kâmil olması yönüyle bir model olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Zülkarneyn’i bir nebî olarak gören Necmuddîn Kübrâ da onu hilafete ilişkilendirmiş⁴⁷ ve “إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ”⁴⁸ ayetinde zikredilen “yeryüzüne yerleştirdik” ifadesinin Zülkarneyn’in hilafete yerleştirilmesine işaret ettiğini dile getirmektedir. Müfessir, söz konusu hilafetin ne olduğuna da temas etmekte, bu hilafeti, Allah’ın takdirlerinden her takdir ettiği şeyin vücuda

⁴³ el-Kehf 18/84.

⁴⁴ Baklî, *Tefsîru arâisu’l-beyân*, 2/441.

⁴⁵ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî’l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân/Te’vilât-ı Kâşânîyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, 9), 129b.

⁴⁶ Nisâbüri, *Ġarâ’ibü’l-Kur’ân*, 4/464-465.

⁴⁷ “يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...” (Sâd 38/26) ayetinde Hz. Davud’un da bir peygamber olmakla birlikte yeryüzünde halife kılındığı beyan edilmektedir. Bunu yanında Hz. Adem’in de peygamberliğinden bahsedilmeksizin henüz yaratılmadan önce halife kılınacağı “...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...” (el-Bakara 2/30) ayetinde zikrolunmaktadır.

⁴⁸ el-Kehf 18/84.

geliş sebebi olarak izah etmekte ve Zülkarneyn'in bununla kalbinin ayânına kadir olduğunu ve bununla dünyanın kendi emrine musahhar kılındığını, bu sebeple her ne vakit dilerse yeryüzünün kendisi için dürüldüğünü, dilediğinde suyun üzerinde yürüdüğünü, dilediğinde havada uçtuğunu veya ateşe giriverdiğini beyan etmektedir.⁴⁹ Bursevî de Necmuddîn Kübrâ gibi hatta ondan nakille Zülkarneyn'in yeryüzünde halife kılındığını belirtmiş ve benzer açıklamalarda bulunmuştur.⁵⁰

3. 2. Zülkarneyn'in Yolculukları

Tasavvuf ehlinin özelliklerinden biri de sık sık seyahate çıkmalarıdır. Sufinin diğer din kardeşleriyle tanışıp onlardan ilim yönüyle istifade etmesi, insanlara öğüt vermesi, marifetini artırması ve kendisini daha iyi tanıyabilmesi gibi birçok maksadın bu yolculuklar vasıtasıyla hâsıl olması hedeflenmektedir. Zülkarneyn'in yolculukları da bu çerçevede değerlendirilmekte ve sülûk ehlinin seyahatlerine meşru bir zemin oluşturmaktadır. Nitekim İbn Acîbe kıssayı değerlendirirken mevzuya dikkat çekmekte ve dervişin manevi terbiyesi için oldukça elzem olan söz konusu yolculuğun en az yedi veya on dört sene olması gerektiği yönünde sufilerin görüş beyan ettiklerini ifade etmektedir.⁵¹

Genel hatlarıyla kısca Zülkarneyn'in yaptığı üç yolculuğu ve bu yolculuklar neticesinde karşılaştığı durumları konu edinmektedir. Bununla ilgili olarak Zülkarneyn'in üç defa sebebe tabi olduğu "فَاتَّبَعَ سَبَبًا" şeklinde zikredilmektedir.⁵² Tefsirlerde genellikle "bir yere veya bir yola girdi" şeklinde anlam verilen bu ifadelerin⁵³ ilki, onun batıya ulaşmasından önce, ikincisi doğuya ulaşmasından önce ve üçüncüsü de iki sedde ulaşmasından önce zikredilmektedir. Dolayısıyla burada kıssanın işâri yorumu üç safhada ele alınacaktır.

3. 2. 1. Batıya yolculuğu

Yolculuğunun ilk aşamasını Allah'ın kendisine verdiği sebeplere tabi olmak suretiyle batıya gerçekleştiren Zülkarneyn, güneşin balçık içerisinde batışına şahit olmuş ve burada yaşayan bir toplulukla karşılaşmıştır. Yolculuğun bu aşaması ayetlerde şöyle ifade edilmektedir: "O da bir sebebe tabi oldu."⁵⁴ "Güneş'in battığı yere ulaşınca, onun balçıklı bir gözede battığını gör-

⁴⁹ Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/151.

⁵⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/291-292.

⁵¹ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/309.

⁵² el-Kehf 18/85, 89, 92.

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-beyân* 18/94-95; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/191.

⁵⁴ el-Kehf 18/85.

*dü. Onun yanında bir topluluk buldu. 'Ey Zulkarneyn! Ya onlara azap edersin ya da onlar hakkında iyilik/güzellik yolunu tutarsın' dedi.*⁵⁵ "Zulmeden kimseyi cezalandıracağız. Sonra Rabbine döndürülecek ve (Rabbi) ona çetin bir azapla azab edecek dedi."⁵⁶ "Kim de iman edip salih amel işlerse, ona en güzel mükâfat vardır. Ona da emrimizden kolay olamı söyleyeceğiz."⁵⁷

Sufi müfessirler içerisinde kıssanın en detaylı ve kapsamlı işârî yorumunu yapmış olan Rûzbihân el-Baklî, Zülkarneyn'in yolculuğa başlarken tabii olduğu sebebi, kalbin beden vasıtasıyla süflî âleme yöneldiği bir yol olarak değerlendirmektedir. Bu yolculuğun nihayetinde gördüğü balçık içerisinde kaybolan güneşi, ruh güneşi olarak yorumlayan müfessir, balçığa da suyun ve toprağın karışımı olan maddî beden şeklinde bir mana vermiştir.⁵⁸ Bu yorum esasen Kur'ân'da zikri geçen insanın yaratılış safhasını andırmaktadır. Nitekim ayetlerde balçıktan yaratılan insanın bedenine ruhtan üflenmiş ve sonrasında da insan hayat bulmuştur.⁵⁹ Dolayısıyla müfessirin, ayete vermiş olduğu bu mana ile Kur'ân'ın sıklıkla vurgu yaptığı⁶⁰ ve tasavvufun da ana ilkelerinden olan yaratılışın ve hayatın ilk aşamasına dönüşüne de işaret ettiğini söyleyebiliriz ki bu da nefesine arif olanın Rabbine arif olacağı düsturunun bir yansıması olsa gerektir. Öte yandan Kâşânî de tefsirinde Baklî'nin Zülkarneyn'in batıya yolculuğuna dair yaptığı işârî yorumları aynen nakletmektedir.⁶¹

Nisâbüri de Zülkarneyn'in batıya gerçekleştirdiği ilk yolculuğunu tıpkı Baklî ve Kâşânî gibi değerlendirmekte, onun batıya yönelişini süflî âleme yaptığı bir yolculuk, güneşi ruh güneşi ve güneşin kendisinde battığı balçığı tabiat ve bedenler âlemi şeklinde izah etmektedir. Buna göre ruh güneşi söz konusu süflî âlem denilen vücutlarda batmıştır.⁶²

Bursevî, Zülkarneyn'in yolculuklarını tasavvuftaki seyri sülûk ile ilişkilendirmekte ve onun bu yolculuğunun sülûkun tertibine işaret olduğunu bildirmektedir. Müfessire göre Zülkarneyn'in ilk yolculuğu için batıya yönelmesi, batının cisimlere ve doğunun ruhlara işaret etmesinden dolayıdır. Zira maddî âlemde cisimlere yönelemedikçe ve onlara muttali olmadıkça âlem-i ervâha ve buradan da âlem-i hakikate urûcun gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple Zülkarneyn ilk önce batıya yönelmiştir.⁶³

⁵⁵ el-Kehf 18/86.

⁵⁶ el-Kehf 18/87.

⁵⁷ el-Kehf 18/88.

⁵⁸ Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân*, 2/441.

⁵⁹ el-A'raf 7/12; el-Hicr 15/29; el-Enbiyâ 21/91; Sâd 38/76.

⁶⁰ Âl-i İmrân 3/6; en-Nahl 16/4; el-Hacc 22/5; el-Mü'minîn 23/14; er-Rûm 30/20; es-Secde 32/9; el-Mü'min 40/67; et-Târik 86/5-7; et-Tin 95/4.

⁶¹ Kâşânî, *Te'vilât*, 129b.

⁶² Nisâbüri, *Çarâ'ibü'l-Kur'ân*, 4/465.

⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/291-292.

Pir Seyyid Muhammed Nûr ise Niyazi Mısırî'nin "*Nedir dillerdeki 'ilmeyn nedir hem remz-i Zülkarneyn'*" şeklindeki mısramı şerh ederken Zülkarneyn'in batıya yaptığı yolculuğu Beka makamları ile izah etmektedir. Nitekim bu yolculuk esnasında onun görmüş olduğu güneş, şems-i vücûd-ı ilâhiyye'ye, mağrib de şeriat makamı olan Hazretü'l-Cem makamına işaret etmektedir. Çünkü Hazretü'l-Cem makamında halk zahir olurken Hak batın olur. Yani Hakkın vücudu bu makamda batın olduğu için adeta orada batmıştır.⁶⁴

Zülkarneyn'in, güneşin balçık içinde battığı yerde rastladığı topluluk nefsin bedenî ve ruhânî kuvvetleri şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁵ Esasen insanda bulunan bedenî ve ruhânî kuvvetlerin sahibi tarafından ıslah edilip kontrol altında tutulması gerekir. Bu meyanda "...*Ey Zulkarneyn! Ya onlara azap edersin ya da onlar hakkında iyilik/güzellik yolunu tutarsın' dedik*"⁶⁶ ayetinde belirtildiği üzere Zülkarneyn'e tanınan söz konusu topluluğa azap etme veya iyilik yapma yetkisini Baklî, her iki kuvvetin ya riyazet, kahır ve öldürme vasıtasıyla azaba uğratma ya da adalet çerçevesinde onların haklarını noksansız bir şekilde kendilerine verme şeklinde izah etmektedir.⁶⁷

Yine Zülkarneyn'in karşılaşmış olduğu topluluğa söylediği "*Zulmeden kimseyi cezalandıracağız. Sonra Rabbine döndürülecek ve (Rabbi) ona çetin bir azapla azab edecek dedi.*"⁶⁸ "*Kim de iman edip salih amel işlerse, ona en güzel mükâfat vardır. Ona da emrimizden kolay olanı söyleyeceğiz*"⁶⁹ şeklindeki sözlere de temas eden Baklî, burada geçen zulmeden kimse ifadesini şehvet, evham, öfke ve zan gibi aşırıya giden, Hakk'a teslim olmayan ve emre itaat etmeyen kimse şeklinde yorumlamaktadır. O, devamında "*sonra rabbine döndürülecek*" ifadesine de zulmeden kimsenin küçük kıyamet zamanı doğal ateşe uğratılacağı veya büyük kıyamet zamanı fena ve kahır azabıyla cezalandırılacağı şeklinde bir mana vermiştir. Müfessir, devamında "*Kim de iman edip salih amel işlerse, ona en güzel mükâfat vardır. Ona da emrimizden kolay olanı söyleyeceğiz*"⁷⁰ ayetini de fikir ve zahir duyular gibi ilim ve marifete itimat edip bunun gereği olarak taat ve faziletler elde etmede gayret göstermekle salih amel yapan kimseye karşılık vardır ve bu karşılık da sıfat cennetlerine ait olan, onun nurlarından tecelliler ve ilimlerinden nehirler vardır şeklinde değerlendirmiştir.⁷¹ Kâşânî de Baklî'nin

⁶⁴ Pir Seyyid Muhammed Nur, *Mısırî Niyazi Divanı Şerhi*, 174.

⁶⁵ Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân*, 2/441; Kâşânî, *Te'vilât*, 129b; Nisâbüri, *Çarâ'ibü'l-Kur'ân*, 4/465.

⁶⁶ el-Kehf 18/86.

⁶⁷ Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân*, 2/441.

⁶⁸ el-Kehf 18/87.

⁶⁹ el-Kehf 18/88.

⁷⁰ el-Kehf 18/88.

⁷¹ Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân*, 2/441.

ayetlere vermiş olduğu bu yorumları tefsirinde harfiyen zikretmekte ve bunun dışında başka bir görüş beyan etmemektedir.⁷²

Nisâbü'rî, “*sonra Rabbine döndürülecek*” ifadesinin dervîşi terbiye eden kâmil mürşit olduğu yönünde kanaat belirtmiştir. O, devamında “*ona çetin bir azapla azab edecek*” ifadesini dervîşi iştahlarından engellemesi veya Allaha döndürüldüğünde Allah'ın uzaklaştırması ve alakayı kesmesi şeklinde açıklamıştır. Nisâbü'rî, “*Kim de iman edip salih amel işlerse, ona en güzel mükâfat vardır. Ona da emrimizden kolay olanı söyleyeceğiz*”⁷³ ayetinde zikredilen *en güzel mükâfatın* vüsûl ve visâl makamı olduğunu ve *emrimizden kolay olanı söyleyeceğiz* ifadesini de fenâ ve mücâhededen sonra meydana gelen rahatlama ve hafiflik şeklinde değerlendirmiştir.⁷⁴

Netice itibariyle bu ilk yolculuk ile ilgili yapılan işârî yorumlar, güneşin battığı yön olan mağribin varlığın halkiyet boyutuna işaret ettiği noktasında birleşmektedir. Çünkü Seyr-i sülûk yolcusunun-Bursevî'nin de beyan ettiği üzere-önce zahirin ıslahını ve iflahını gerçekleştirmesi gerekir. Aksi takdirde bu olmadan batına/gaybe yöneliş mümkün olamayacaktır.

3. 2. 2. Doğuya yolculuğu

Yolculuğunun ikinci aşamasını Allah'ın kendisine verdiği sebeplere tabi olmak suretiyle doğuya gerçekleştiren Zülkarneyn, güneşin doğuşuna şahit olmuş ve burada kendilerini güneşten koruyan hiçbir şeyi olmayan bir toplulukla karşılaşmıştır. Yolculuğun bu aşaması ayetlerde şöyle ifade edilmektedir: “*Sonra bir sebebe tabi oldu.*”⁷⁵ “*Sonunda Güneş'in doğduğu yere varınca, güneşle aralarına hiçbir perde kılmadığımız bir kavmin üzerine güneşin doğduğunu gördü.*”⁷⁶ “*İşte böyle! Biz onun yanında olanı ilmimizle kuşatmıştık.*”⁷⁷

Zülkarneyn, batıya bir sebep vasıtasıyla yöneldiği gibi doğuya da bir sebep vasıtasıyla yönelmiştir.⁷⁸ Ayette belirtilen sebebe tabi olma ifadesi yola girmek olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede Baklî ve Kâşânî söz konusu yolu sülûk ve terakki yolu olarak yorumlamaktadırlar. Onların ayete verdiği işârî manaya göre Zülkarneyn kendini tezkiye ve varlıktan tecerrüt etmek suretiyle Allaha sülûk etmiş ve bu yolda ruh güneşinin doğduğu yere ilerlemeye devam etmiştir.⁷⁹ Kâşânî, bu noktada onun, batı

⁷² Kâşânî, *Te'vilât*, 129b.

⁷³ el-Kehf 18/88.

⁷⁴ Nisâbü'rî, *Çarâ'ibü'l-Kur'ân*, 4/465.

⁷⁵ el-Kehf 18/89.

⁷⁶ el-Kehf 18/90.

⁷⁷ el-Kehf 18/91.

⁷⁸ el-Kehf 18/89.

⁷⁹ Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân*, 2/441; Kâşânî, *Te'vilât*, 129b.

ve doğu yönünde yaptığı yolculukları tenezzül ve terakki seferleri olarak değerlendirmektedir.⁸⁰

Her iki müfessir, Zülkarneyn'in, ruh güneşinin doğduğu yere vardığında bu güneşin üzerine doğduğu insan topluluğunu⁸¹ (nazari ve ameli) akıl, fikir, sezgi ve kudsi kuvvet olarak yorumlamaktadırlar. Buna göre ruh güneşinin nuru ile nurlanmaları ve küllî manaları idrak etmeleri sebebiyle onlarla hakikatler arasındaki perde kalkmıştır.⁸²

Doğuyu ruhlar âlemi olarak değerlendiren Nisâbüri ise, Zülkarneyn'in doğuya gerçekleştirmeden önce tabi olduğu sebebi de ruhlar âlemine ulaşma sebeplerinden bir sebep olarak yorumlamakta ve bunun da insanî nefsi-natika güneşinin doğduğu yer olduğunu beyan etmektedir. Müfessir daha sonra Zülkarneyn'in, insanî nefsi-natika güneşinin doğduğu yere vardığında bu güneşin üzerine doğduğu insan topluluğunu da cismanî bağlardan ve perdeleyici bedenî engellerden arınmış bir kavim olarak izah etmektedir.⁸³

İbn Acîbe de Zülkarneyn'in kendisini Hakkı müşahede güneşine vuslat ettirecek sebebi takip ettiğini belirtmektedir. Müfessire göre bu sebep, Zülkarneyn'in zahiren hissedilen güneşin doğduğu yeri bulma, batında ise manevi güneşin doğduğu yeri bulma istediğidir. Çünkü bu güneş, kişi ile gayb âlemleri arasındaki perdeleri kaldıran kalp güneşidir.⁸⁴ İbn Acîbe, o güneşi irfan ehlinin kalpleri üzerine doğarken bulduğunu, Allah'ın bu kimselere en ileri seviyede vuslatını ve ikramını takdim etmesinden dolayı onlarla bu müşahede güneşinin arasına sürekli kalıcı bir perde çekmediğini ifade etmektedir. Bundan, onun, Zülkarneyn'in bu ikinci yolculuğunu müşahede güneşi ile ariflerin kalpleri arasındaki ilişki çerçevesinde yorumlarken perde metaforu üzerinde de yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, bu çerçevede irfan sahibi birinin "Hak, göz açıp kapayıncaya kadar benden perdelense kendimi Müslümanlardan addetmem, yine Allah'ın elçisi de aynı şekilde benden bir an olsun perdelense aynı şekilde kendimi Müslümanlardan addetmem" şeklindeki sözünü nakletmekte ve perdenin insanla hakikati arasında büyük bir engel olduğuna dikkat çekmektedir.⁸⁵

İbn Acîbe, söz konusu ikinci yolculuğa Zülkarneyn'in, müşahede güneşini, tevhid denizlerine ve ferdiyet sırlarına dalan ehli tecridin üzerine doğarken buldu şeklinde bir işârî yorumun yapılabileceğine de temas etmektedir. Bu yoruma göre Zülkarneyn'in karşılaştığı söz konusu topluluğu tecrit ehli olarak da izah eden müfessir, bu kimselerin insanı süsleyen ve övünmele-

⁸⁰ Kâşânî, *Te'vilât*, 130a.

⁸¹ el-Kehf 18/90.

⁸² Baklı, *Tefsîru arâisu'l-beyân*, 2/442; Kâşânî, *Te'vilât*, 129b-130a.

⁸³ Nisâbüri, *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân*, 4/465.

⁸⁴ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/304.

⁸⁵ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 304.

rine neden olan giysilerden arındıklarını, tevazu ve fakr libasını kuşandıklarını, bundan dolayı da Allah'ın onların kalplerine zenginlik, yücelik ve kendini Hakka muhtaç hissetme libasını giydirdiğini dile getirmektedir.⁸⁶

Pir Seyyid Muhammed Nûr da Mısır'ın yukarıda zikrettiğimiz “*Nedir dillerdeki ‘ilmeyn nedir hem remz-i Zülkarneyn’*” şeklindeki mısramı şerh ederken Zülkarneyn'in batıya olduğu gibi doğuya yaptığı yolculuğu da Beka makamları ile izah etmektedir. Nitekim bu yolculukta da onun şahit olduğu güneş, şems-i vücûd-ı ilâhiyye'ye, maşrik da Cem makamına işaret etmektedir. Çünkü Cem makamında halk batın olurken Hak zahir olur. Yani Hakkın vücudu bu makamda zahir olduğu için adeta orada doğmuş ve bu sebeple maşrik denmiştir.⁸⁷

Daha sonra Zülkarneyn'in batıya ve doğuya yaptığı yolculukları birlikte değerlendiren ve onun sahip olduğu ilmin Cem ve Hazretü'l-Cem makamlarının ilmi olduğunu ifade eden Pir Seyyid, bu iki makamın Mecmau'l-Bahreyn ve bunların hakikatinin de Nûr-ı Muhammedî olduğunu beyan etmektedir. Nûr-ı Muhammedî, dünya ve ahireti içerisine alan tüm mevcudat olan Bahr-ı İmkân ve e'âl, sıfat ve zâtı içerisine alan Bahr-ı Vücûb'un toplamıdır. Bu iki bahr, aynı zamanda Nûr-ı Muhammedî'nin şerhi ve tafsilidirler.⁸⁸

3. 2. 3. İki seddin arasına yolculuğu

Yolculuğunun üçüncü aşamasını Allah'ın kendisine verdiği sebeplere tabi olmak suretiyle iki seddin arasına gerçekleştiren Zülkarneyn, oraya vardığında konuşulanları anlamayan bir toplulukla karşılaşmış ve onların taleplerini yerine getirmiştir. Yolculuğun bu aşaması ayetlerde şöyle ifade edilmektedir: “*Sonra bir sebebe tabi oldu.*”⁸⁹ “*İki seddin arasına ulaşınca, setlerin dışında neredeyse hiçbir söz anlamayan bir topluluk buldu.*”⁹⁰ “*Ey Zulkarneyn! Muhakkak Ye'cuc ve Me'cuc, yeryüzünde bozgunculuk yapmaktadır. Bir vergi karşılığı bizimle onlar arasına bir set yapar mısın? Dediler.*”⁹¹ “*Rabbimin bana verdiği güç ve imkânlar daha hayırlıdır. Bana gücünüzle yardım edin ki, sizinle onlar arasında bir set yapayım dedi.*”⁹² “*Bana demir kütleri getirin. Demir, dağların iki yanını eşitlediği zaman körükleyin.*” dedi. Onu kor ateş hâline getirince, ‘üzerine dökmem için erimiş bakır geti-

⁸⁶ İbn Acibe, *Bahru'l-medid*, 304.

⁸⁷ Pir Seyyid Muhammed Nûr, *Mısırî Niyazi Divanı Şerhi*, 174.

⁸⁸ Pir Seyyid Muhammed Nûr, *Mısırî Niyazi Divanı Şerhi*, 174.

⁸⁹ el-Kehf 18/92.

⁹⁰ el-Kehf 18/93.

⁹¹ el-Kehf 18/94.

⁹² el-Kehf 18/95.

rin' dedi.⁹³ "Ye'cuc, Me'cuc ne onu aşmaya ne de onda bir delik açmaya güç yetirebildiler."⁹⁴ "Bu, Rabbimin rahmetidir. Rabbimin vaadi gelince onu yerle bir eder. Rabbimin vaadi haktır dedi."⁹⁵ "O gün onları, bir kısmını bir kısmı içinde dalgalar hâlde bırakırız. Sûr'a da üfürülmüştür. Onların hepsini bir araya toplamışızdır."⁹⁶

Zülkarneyn, bu son yolculuğuna da bir sebebe tabi olmak suretiyle başlamıştır.⁹⁷ Kâşânî, söz konusu bu sebebe "seyr-i fillah ile bir yol tuttu" şeklinde bir yorum getirmektedir. Müfessir, devamında bu yolun Zülkarneyn'i getirdiği yer olan "iki seddin arası"⁹⁸ onun asli makamı ve mertebesi "kevneyn" olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹ Batıya ve doğuya yaptığı yolculukların özü itibariyle hedefe götüren tenezzül ve terakki seferleri olduğuna dikkat çeken Kâşânî,¹⁰⁰ adeta onun bu üçüncü yolculuğunda hedefine ulaştığını ve asli makamını elde ettiğini beyan ediyor gözükmektedir.

Diğer taraftan Nisâbüri ise iki set arasını hem yaşama ve medenileşme âlemi, hem beden, ahiretin salâhi ve nizamı için cismanî yön üzere varma ve durma sebeplerinin göğünde dolaşmak şeklinde açıklamaktadır.¹⁰¹ Müfessirin iki set arası için yaptığı bu yorum bir salikin, fenaya uğradıktan sonra kulluk makamına nüzul etmesini akıllara getirmektedir. Nitekim Hz. Peygamber de miraca çıktıktan sonra oradan tekrar kulluk makamına dönmüş ve yeryüzünde Allah'a kulluğa devam etmiştir.

Zülkarneyn'in bu yolculuğunda karşılaştığı "neredeyse hiçbir söz anlamayan bir toplulukla"¹⁰² ilgili pek fazla işâri yorumun yapıldığı söylenemez. Görebildiğimiz kadarıyla Kâşânî, söz konusu topluluğu bedene ait tabii kuvvetler ve zahiri duyular olarak değerlendirmekte ve devamında bunların manaları idraktan ve nutketmekten yoksun oldukları için konuşma özelliklerinin olmadığını beyan etmektedir. Bundan dolayı onlar Zülkarneyn ile sadece hal dili ile konuşmuşlardır.¹⁰³

Ayette söz konusu topluluğun Zülkarneyn'e Ye'cuc ve Me'cuc isimli topluluklardan yeryüzünde fesat çıkardıkları için şikâyetle bulunduğu beyan edilmektedir.¹⁰⁴ Rivayetlerde bu iki topluluğun kimler olabileceği hususun-

⁹³ el-Kehf 18/96.

⁹⁴ el-Kehf 18/97.

⁹⁵ el-Kehf 18/98.

⁹⁶ el-Kehf 18/99.

⁹⁷ el-Kehf 18/92.

⁹⁸ el-Kehf 18/93.

⁹⁹ Kâşânî, *Te'vilât*, 130a.

¹⁰⁰ Kâşânî, *Te'vilât*, 130a.

¹⁰¹ Nisâbüri, *Garâ'ibü'l-Kur'an*, 4/465.

¹⁰² el-Kehf 18/93.

¹⁰³ Kâşânî, *Te'vilât*, 130a.

¹⁰⁴ el-Kehf 18/94.

da pek çok malumat zikredilmektedir.¹⁰⁵ Konumuzu ilgilendiren yönüyle bu iki topluluğun işârî olarak da değerlendirildiğini görmekteyiz. Nitekim müfessir Kâşânî, Ye'cuc'u vehimden kaynaklanan dürtüler ve istekler ve Me'cuc'u da vesvese, kuruntu ve hayale dayalı dürtüler olarak değerlendirmekte ve bunların beden arzında birtakım kötülöklere, şehvi istekleri harekete geçirmeye, düzen bozucu eylemlere teşvik etmeye, hayra giden yolları tıkamaya, hikmet giden yolu bozmaya, felaketselere, fitnelere, adaletin açığa çıkmasına engel olan bidatlere sebep olduklarını dile getirmektedir.¹⁰⁶ Nisâbüri de Ye'cuc ve Me'cuc'a benzer işârî manalar vermiş ve onları bedeninin tabii kuvvetleri, yeryüzünü de insan bedeni olarak değerlendirmiş ve bunların insana ait hususiyetleri var ediliş gayesi dışında kullanılmak suretiyle vücudu fesada verdiklerini zikretmiştir.¹⁰⁷

Aynı ayette bu topluluğun Zülkarneyn'den Ye'cuc ve Me'cuc'den korunmak üzere, bir vergi karşılığı kendileriyle onlar arasına bir set yapmasına dair bir talepte bulunduğu ifade edilmektedir. Burada bahsi geçen set ile ilgili olarak ise Baklî bunun şer'î had/sınır ve ilmî hikmetten olan kalbî perde olduğu yönünde bir işârî mana vermiştir. Müfessir, ayetin devamında Zülkarneyn'in onlara verdiği "*Bana gücünüzle yardım edin ki, sizinle onlar arasında bir set yapayım*"¹⁰⁸ şeklindeki cevapta yer alan set anlamındaki "دَم" kavramına da benzer bir mana vermekte ve bunu da şer'î kanun ve ilmî hikmet olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁹ Kâşânî de müfessir Baklî'nin mevzu bahis set ile ilgili yaptığı işârî yorumların aynısını noksansız bir şekilde eserinde nakletmektedir.¹¹⁰

Zülkarneyn, Ye'cuc ve Me'cuc ile aralarına bir set yapması için onlardan demir kütleleri istemiştir. Nizameddin en-Nisâbüri ayette zikri geçen ve set yapımında kullanılan demir kütlelerini "yerleşik yetenekler ve sağlam kalpler" şeklinde izah etmektedir.¹¹¹ Baklî ve Kâşânî ise bunlara "ilmî suretler ve amelî durumlar" manalarını vermişlerdir.¹¹²

İki dağın arasına konulan demir kütleleri Zülkarneyn'in emri ile körüklenen/üflenen ateşte eritilmiş ve üzerine bakır dökülmüştür.¹¹³ Nisâbüri, demirin körüklenen/üflenen ateşte eritilmesi ve üzerine bakırın dökülmesi ameliyesini "kalbin zikir ve vird ateşi ile eritilip kor haline dönüşmesi" olarak yorumlamakta ve akabinde bakırı da "sevgi cevheri ve sağlamlık kimya-

¹⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân* 18/103-111.

¹⁰⁶ Kâşânî, *Te'vilât*, 130a.

¹⁰⁷ Nisâbüri, *Garâ'ibü'l-Kur'ân*, 4/465.

¹⁰⁸ el-Kehf 18/95.

¹⁰⁹ Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân*, 2/442.

¹¹⁰ Kâşânî, *Te'vilât*, 130a.

¹¹¹ Nisâbüri, *Garâ'ibü'l-Kur'ân*, 4/465.

¹¹² Baklî, *Tefsîru arâisu'l-beyân*, 2/442; Kâşânî, *Te'vilât*, 130a.

¹¹³ el-Kehf 18/96.

sı” şeklinde değerlendirmektedir. Bu durumda Zülkarneyn şeytanın hileleri nüfuz etmeyecek şekilde kalplerin içine sevgi cevheri ve sağlamlık kimyası dökmüş olmakta ve böylece orayı muhafaza etmektedir.¹¹⁴ Müfessirin bu yorumundan, onun Zülkarneyn’i adeta dervişleri yetiştiren ve onların kalplerine nüfuz eden bir mürşit ile özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır.

Baklî ve Kâşânî de ayete işârî manalar vermekte ve Zülkarneyn’in suretlerde bulunan hayvani kuvvetlere, cüzi manaları ve ahlaki faziletlerden olan heyet-i nefsanîyeyi üflemlerini talep ettiğini dile getirmektedirler.¹¹⁵ Müfessirler devamında, bu üfleme neticesinde demirin kora dönüşmesi gibi ilim açığa çıktığını, ilim ruhuyla amel cesedinin birleşmesi için ilimle amel arasında vasıta olan niyet ve kast bakırını onun üzerine döktüğünü, bunun neticesinde amellerin cüzlerinden ve ahlak ilimlerinin nefhalarından eriyip dökülen azimler ve niyetler bakırlarından bir set yaptığını zikretmektedirler. Bu bir bakıma hakikate ulaşma yolunda temelin ve binanın meydana gelmesi demek olup nefis bununla mutmain olmakta ve bunun neticesinde de düşünüp iman etmektedir.¹¹⁶ Daha sonra Baklî ve Kâşânî inşa edilen bu seddin hakikaten şanınin yüce olduğunu, ilimleri ve hüccetleri içerisinde barındırdığını ifade etmekte ve devamında yer alan “*Ye’cuc, Me’cuc ne onu aşmaya ne de onda bir delik açmaya güç yetirebildiler*”¹¹⁷ mealindeki ayetin tefsirinde söz konusu seddin aşılmasının ve delinmesinin mümkün olamayacağını çünkü bu manevi seddin melekler, ameller ve zikirle sağlamlaştırılmış olduğunu belirtmektedirler.¹¹⁸ İnşa edilen seddin kanun olduğunu belirten her iki müfessir, “*Bu, Rabbimin rahmetidir*”¹¹⁹ ayetinde belirtildiği üzere bu seddin Allah’ın kullarına onların emniyetlerini ve bekalarını sağlaması yönüyle bir rahmet olduğunu beyan etmektedirler.¹²⁰

SONUÇ

Zülkarneyn kıssasının sûfî çevrelerce yeterli ilgiyi gördüğü söylenebilir. Telif ettiği güçlü, etkili ve ufuk açıcı eserlerle asırlar boyu zâhir ve bâtın ulemasının sürekli gündeminde olan büyük sufi İbn Arabî’nin dahi Zülkarneyn’e temas etmemiş olması bu gerçeğe işaret etmektedir. Yine ilgili kaynaklarda genellikle zahir yönüyle ele alınıp değerlendirilmesi de bizleri birçok sûfnin söz konusu kıssaya bigâne kaldığı gerçeğiyle yüz yüze getirmektedir.

¹¹⁴ Nisâbü’rî, *Çarâ’ibü’l-Kur’ân*, 4/465.

¹¹⁵ Baklî, *Tefsîru arâisu’l-beyân*, 2/442; Kâşânî, *Te’vilât*, 130a.

¹¹⁶ Baklî, *Tefsîru arâisu’l-beyân*, 2/442; Kâşânî, *Te’vilât*, 130a.

¹¹⁷ el-Kehf 18/97.

¹¹⁸ Baklî, *Tefsîru arâisu’l-beyân*, 2/442; Kâşânî, *Te’vilât*, 130a.

¹¹⁹ el-Kehf 18/98.

¹²⁰ Baklî, *Tefsîru arâisu’l-beyân*, 2/442; Kâşânî, *Te’vilât*, 130a.

Fakat az da olsa başta işârî tefsirler olmak üzere tasavvufla ilişkili kaynakların bazılarında kıssanın işârî yönüne dikkat çekildiğini görmekteyiz. Sayıları oldukça sınırlı olan bu türden eserlerin bazısında kıssa sadece bir iki cümle ile geçiştirilmekteyken, bazısında kısmen, bazısında ise başından sonuna kadar tümünün batın manalarına etraflıca temas edilmektedir.

Kıssa ile ilgili yapılan işârî yorumlar genel hatlarıyla Zülkarneyn, yolculukları ve bu yolculuklar esnasında karşılaştığı birtakım olaylar, özel durumlar ve topluluklar üzerinde yoğunlaşmaktadır. İlgili ayetlere verilen batını manaların odak noktasını kalp, nefis, seyr-i sülûk, insan-ı kâmil, fena ve beka makamları gibi hususlar oluşturmaktadır. Bu da manevi olarak ilerlemek ve nihayetinde olgunlaşmak isteyen bir kimsenin yol haritası niteliğini aksettirir gibidir. Seyr-i sülûkun başından sonuna kadar bir dervişin kat etmesi ve aşması gereken merhaleler Zülkarneyn'in yolculuklarıyla özdeşleştirilmiş ve seddin inşasıyla birlikte adeta istenilen manevi kemâlâta erişilmiştir.

Sûfîler, kıssayı bu şekilde değerlendirmekle ayetlerde şahıs, mekân ve zaman olarak zikri geçen her hususu tarihsel boyutlarından çıkarıp muhatap kimsenin manevi hayatının gelişmesine katkı sağlayan dinamik mekanizmalara dönüştürmüşlerdir. Tarihsel bir vakianın insanın derûnu ile ilişkili olacak şekilde de okunması, işârî tefsirin dolayısıyla sûfî bakışın Kur'ân ayetlerinin daha kapsamlı anlaşılmasına önemli katkılar sağladığını ve sağlayacağını göstermektedir. Son olarak tarihsel boyutlu gerçekliklerin insanın iç âleminde tecrübe ettirilmesi gerektiğine de kapı aralayan işârî tefsir çizgisi, Kur'ân hakikatlerinin insanla buluşması noktasında mühim bir rol üstlenmiş gözükmektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, Abdullah. "Peygamberlik Öncesi Hz. Yusuf'un Hayatı ile Zülkarneyn ve Hızır Hakkındaki Ayetlerin "Şer'u Men Kablenâ" Kapsamında Bağlayıcılığı". *Es-kişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (2015), 7-32.
- Albayrak, Fatma Köksal. *Kur'ân'ın Işığında Zülkarneyn Kıssası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- el-Baklı, Ebû Muhammed Sadruddîn Rûzbihân. *Tefsîru arâisu'l-beyân fi hakâiku'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Rusulân. Kahire: y.y., 1419.

- İbn Berrecân, Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdirrahmân. *Tefsîru İbn Berrecân*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail bin Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*. thk. Sami bin Muhammed Selâme. B.y: Dâru't-Tiybe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1999.
- el-Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân/Te'vilât-ı Kâşânîyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, 9, 1a-265a.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*. thk. Mahmud b. Şerif, Abdulhalim Mahmud. Kahire: Müessesetü Dâru'ş-Şa'b, 1989/1409.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-âmme, ts.
- Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî. *Mesnevi-i Şerif Şerhi*. Trc. ve şerh. Hüseyin Avni Konuk. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- el-Nahcivânî, Nimetullah b. Mahmud. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye*. İstanbul: Matbuatu'l-Osmanî, 1325.
- Necmuddîn el-Kübrâ, Ahmed b. Ömer b. Muhammed. *et-Te'vilâtü'n-necmiyye fi tefsîri'l-işârî ve's-sûfi*. Thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- en-Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed. *Ğarâ'ibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân*. Thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.
- Öztürk, Mustafa. "Zülkarneyn Kıssası". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2 (2014), 7-31.
- Pir Seyyid Muhammed Nur. *Mısırî Niyazi Divanı Şerhi*. Haz. Sadettin Bilginer. İstanbul: Esmâ Yayınları, ts.
- er-Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdullah Muhammed bin Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*. Beyrut: Dâru'l-İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Savaş, Nuh. *Zülkarneyn Kıssası*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. B.y.: y.y, ts.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân Uyûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- Şekercioğlu, Ahmet. *Klasik ve Çağdaş Kur'ân Yorumlarında Zülkarneyn Kıssasının Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 498-501. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Şimşek, Jale. “Kur’ân’a Göre Zülkarneyn”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (1999), 321-336.
- et-Taberî, Muhammed bin Cerîr. *Câmiu’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*. Thk: Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetu’r-Risâle, 2000.
- et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Edebü’n-nefs*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Byy.: Dâru’l-Mısriyyeti’l-Lübnâniyye, 1413/1993.
- Türe, İskender. *Zülkarneyn Kur’ânında Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan*. İstanbul: Karizma Yayınları, 2000.
- et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullâh. *Tefsiru’t- Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1423.

CESSÂS'IN KIRAAT ANLAYIŞI VE KIRAATLERLE FIKHÎ İSTİNBAT YÖNTEMİNİN TESPİTİ

JASSÂS'S UNDERSTANDING OF RECITATION AND DETERMINATION OF FIQH
İSTINBAT METHOD WITH RECITATIONS

YUNUS YALÇIN

ÖĞR. GÖR. DR., TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ KUR'AN-I KERİM
OKUMA VE KIRÂAT İLMİ ANA BİLİM DALI
DR. LECTURER, TOKAT GAZİOSMANPAŞA UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT
OF READING THE QUR'AN AND QIRAAT SCIENCE

yunusyalcin4623@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9140-0170>

MEHMET ERDEM

PROF. DR., FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM HUKUKU BİLİM DALI
PROF. DR., FIRAT UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF ISLAMIC LAW

muhammetizzet@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-5611-7193>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1182441>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted

30 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Erdem, Mehmet - Yalçın, Yunus, "Cessâs'ın Kıraat Anlayışı ve Kıraatlerle Fikhî İstinbat Yönteminin Tespiti, [Jassâs's Understanding of Recitation and Determination of Fiqh İstinbat Method With Recitations]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 485-510.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



CESSÂS'IN KIRAAT ANLAYIŞI VE KIRAATLERLE FİKHÎ İSTİNBAT YÖNTEMİNİN TESPİTİ

Öz

Bu çalışmanın genel konusu, fıkıh-kıraat ilişkisidir. Özel konusu ise ahkâm âyetleri bağlamında Cessâs'ın kiraat anlayışı ve fikhî istinbât yönteminin tespitidir. Bu çalışma, kiraatlerin tedvin döneminde yaşamış olan bir fakih üzerinden kiraatlerle fikhî istinbat yöntemlerinin nasıl olduğunu öğrenmek açısından önemlidir. Bu çalışmanın amacı, Cessâs'ın (öl. 370/981) kiraatlerin mâhiyeti hakkındaki görüşleri üzerinden fikhî istinbatta kiraatleri nasıl istidlal ve ihticac ettiğini ortaya çıkarıp Hanefiler içerisindeki farklı yönlerini tespit etmektir. Kiraatleri tilâvet yönünden tevkîfi/Kur'ân olan ve tevkîfi/Kur'ân olmayan şeklinde ikiye ayırdığı görülen ve tevkîfi saydığı kiraatlerde tevâtürü ve üzerinde ümmetin icmânı şart koşan Cessâs'ın kiraatleri rivayet yönünden haber olarak ele aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Yani ona göre mütevâtir haber ile nakil olunan kiraatler Kur'ândır, âhâd haberle nakil olunan kiraatler Kur'ân değildir. Cessâs, tevkîfi olmayan kiraatleri ise tilâvet yönünden Kur'ân saymasa da ahkâm yönünden belli şartlar çerçevesinde delil kabul edilebileceğini söylemektedir. Sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn mürsellerini de belli şartlar çerçevesinde doğru kabul eden Cessâs, bu tabakadan gelen âhâd kiraatlerin de aynı şartlarla istidlâl edilebileceği görüşündedir. Tevkîfi kiraatlerden hiç birinin âtil bırakılmaması ilkesini kabul eden Cessâs, umum-husus vb. sebeplerden dolayı kiraatler arasında bazı teâruz giderme yöntemleri geliştirmiştir. Eğer kiraatler arasında umum-husus, hakikat-mecaz, sarîh-kinâye gibi ilişki varsa bunlardan daha hususi olanı muhkem, daha umumi olanı müteşâbih olarak tanımlayan Cessâs, bu tanım üzerinden, müteşâbih muhkeme hamletme yöntemini benimsemiştir. Yani Cessâs, eğer kiraatleri eşit seviyede ayrı manalara istidlâl etme imkânı yoksa müteşâbihin muhkeme hamlederek her iki kırâati bir manada birleştirmiştir. Cessâs'ın müteşâbih muhkeme haml etme yöntemini hocası Kerhî (öl. 340/952) ve eserlerinden bazısını şerh ettiği Tahâvî'den (öl. 321/933) öğrendiği de ortaya çıkmıştır. Bu tanım ve yöntem ile diğer birçok Hanefî usulcünden ayrıldığı görülen Cessâs'ın bu yönteminin mütakellimin metodu üzere usul eseri yazan fukahânın görüşü ile paralel olduğu anlaşılmaktadır. Bu yöntem, Cessâs'ın mütevâtir ve tevkîfi kiraatlerin âtil bırakılmaması ilkesine de uygun görülmektedir. Cessâs, eğer her iki kiraat muhkem ise ve eşit derecede istidlâl imkânı varsa her ikisini delâlet ettiği ayrı manalarda istimal edilebileceği görüşündedir. Cessâs, bu durumların dışında olan kiraatlerden her iki kırâati aynı manada istidlali mümkün ise istidlal ettiği görülmektedir. Cessâs'ın burada cem' yöntemini kullandığı tespit edilmiştir. Tevkîfi kiraatleri mutlak manada birbirinden üstün görmeyen câiz olmadığı görüşünde olan Cessâs, Arapça yönünden daha fasih kabul ettiği vecihleri ise daha doğru saydığı olmuştur. Kur'ân saymadığı âhâd kiraatleri ise haber kapsamında derecelerine göre değerlendiren Cessâs, bunlardan meşhur haber kapsamında olan kiraatlerle ihticac etmiştir. Bazı tevkîfi olmayan kiraatleri delil yetersizliği olduğunda istidlâl etmenin vâcpliğinden bile bahseden Cessâs, bu yöntemi ile kelâmın i'malinin ihmâlinin evlâ olduğu görüşünde olduğunu göstermektedir. Tevkîfi olmayan kiraatlerden bazısını tevkîfi kiraatlere destek amaçlı istidlâl ettiği vâki olan Cessâs'ın meşhur haber kapsamında değerlendirmedeği tevkîfi olmayan kiraatleri ise sahih saymamıştır. Bu tespitlerden Cessâs'ın kiraat anlayışının mütevâtir rivâyet ile mervî olan kiraatleri tevkîfi olarak isimlendirdiğinden tilâvet ve fikhî istinbât yönünden Kur'ân saydığı ve onların fikhî istinbatta istidlâlinin gerekliliği yönündedir. Âhâd rivâyet ile mervî olan kiraatleri tevkîfi saymadığından bu kısım kiraatleri tilâvet ve istinbât yönün-

* Bu çalışma, "Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

den Kur'an saymasa da fikhî istinbâtta derecelerine göre istidlal edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Tevkîfî kıraatlerle fikhî istinbat yöntemlerinden en çok dikkat çekeni kıraatler arasında teâruzu giderme yolu olarak müteşabihi muhkeme haml etme yöntemidir. Bu meyanda genel manada fıkıh-kıraat ilişkisini ele alan bu çalışmada Cessâs'ın önce *el-Fusûl* isimli eserindeki kıraat, Kur'an ve haber konusu incelenmiş, sonra Cessâs'ın tefsirinde temas ettiği kıraatler ve bu kıraatlerle fikhî istinbat yöntemleri tespit edilerek izah edilmiştir. Özel manada ise bu çalışmada Cessâs'ın mütevâtir ve ahâd kıraatlere bakışı ile kıraatlerin tevkîfiliği meselesi ve bunlardan hüküm istinbat yöntemleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Kıraat, İstinbat, Cessâs.

JASSÂŞ'S UNDERSTANDING OF RECITATION AND DETERMINATION OF FIQH ISTINBAT METHOD WITH RECITATIONS

Abstract

The general subject of this study is the relationship between fiqh and qiraat. Its special subject is the determination of Jaşşâş understanding of recitation and the method of fiqh istinbât in the context of the verses of judgment. This study is important in terms of learning how the methods of qiraat and fiqh istinbât are based on those of a jurist who lived in the tadwîn period. This study aims to reveal how Jaşşâş (d. 370/981) deduces and needs recitations in fiqh istinbât through his views on the nature of recitations and to determine their different aspects within Hanafis. It has been concluded that Jaşşâş, who is seen to divide his qiraats into two as tawqîfî (Qur'an) and non-tawqîfî (non-Qur'an) in terms of recitation and stipulates tawâtur and consensus of the ummah on the qiraats he considers tawqîfî, treats the recitations as news in terms of narration. In other words, according to him, the recitations conveyed by mutawâtir khabar are the Qur'an, and the recitations conveyed by âhâd khabar are not the Qur'an. Jaşşâş, on the other hand, does not consider non-tawqîfî recitations to be the Qur'an in terms of recitation but says that they can be accepted as evidence in terms of judgments under certain conditions. Jaşşâş, who accepts the mursal of the Companions, the Tabi'in, and the Tabe-i Tâbiin as correct under certain conditions, thinks that the âhâd recitations coming from this stratum can also be derived under the same conditions. Jaşşâş, who accepts the principle that none of the tawqîfî recitations should be left inactive, has a general interest, etc. For reason, he developed some methods of eliminating conflict among the recitations. Jaşşâş, defines the more specific ones as muhkam and the more general ones as mutashâbih, if there is a general-specific, truth-metaphor, explicit-inference relationship among the recitations. Jaşşâş, over this definition, has adopted the method of using allegorical reasoning. In other words, Jaşşâş has combined both recitations into one sense by referring to mutashâbih's reasoning, if there is no possibility to derive different meanings from the recitations at the same level. It has also been revealed that Jaşşâş learned the method of using mutashâbih judgment from his teacher's Karhî (d. 340/952) and Tahâwî (d. 321/933), to whom he wrote comments on some of his works. With this definition and method, it is understood that this method of Jaşşâş, which is seen to be different from many other Hanafi scholars, is in parallel with the opinion of the fuqaha, who wrote a methodology based on the method of mutakallimin. This method is also considered by Jaşşâş' principle of not leaving mutawâtir and tawqîfî readings idle. Jaşşâş thinks that if both recitations are muhkam and there is an equal possibility of inference, they can be used in different meanings, indicating both. It is seen that Jaşşâş deduces both recitations in the same sense, if possible, from the recitations that are outside of these situations. It has been determined that Jaşşâş used the "jam'" method here. Jaşşâş, who hought

that it is not permissible to regard tawqîfî recitations as superior to each other in an absolute sense, has considered the aspects that he considered more eloquent in terms of Arabic and considered them more correct. Jaşşās, who evaluated the āḥād recitations, which he did not count as the Qur’ān, according to their grades within the scope of khabar, made use of them with the recitations that were within the scope of the famous khabar. Jaşşās, who even mentions the necessity of inferring some non-tawqîfî recitations when there is insufficient evidence, shows that with this method, he thinks that the elaboration of kalam is better than its neglect. Jaşşās, who had inferred some of the non-tawqîfî qiraats to support the tawqîfî recitations, did not consider the non-tawqîfî qiraats to be authentic, which he did not consider within the scope of the famous khabar. Among these determinations, since Jaşşās’s understanding of qiraat names mutawātir reports and marwi qiraats as, it is in this direction that he considers the Qur’ān in terms of recitation and fiqh istinbāt, and that their inference is necessary for fiqh istinbāt. Since āḥād narrations does not consider the recitations that are narrated and marwi to be tawqîfî, he thinks that although this part does not count the recitations from the Qur’ān in terms of recitation and istinbāt, they should be derived according to the degrees of fiqh istinbāt. The most striking of the tawqîfî qiraats and fiqh istinbāt methods is the method of attributing mutashābih to muḥkam as a way of eliminating the discrepancy between recitations. In this context, in this study, which deals with the relationship between fiqh and qiraat in a general sense, firstly, the recitation, Qur’ān, and khabar in Jaşşās’ work named al-Fusûl were examined, then the qiraats that Jaşşās came into contact with in his tafsir and the methods of fiqh with these recitations were determined and explained. In a special sense, in this study, Jaşşās’ view of mutawātir and āḥād qiraats, the issue of tawqîfî of recitations, and the methods of istinbāt from them are examined.

Keywords: Fiqh, Usul al-Fiqh, Qiraat, Istinbāt, Jaşşās.

GİRİŞ

İslam Hukukunun en temel referansı olan Kur’ân-ı Kerîm, sahih kıraatlerin toplamıdır. Kıraat, bu ilmin tedvin döneminde tespit edilen okuyuşun kendisine nispet edildiği kıraat imamlarının okuduğu bütün vecihlerdir. Rivâyet ise kıraat imamından bu ilmi alan ve ikiye sınırlandırılan öğrencilerin, hocasının kendisine okuttuğu kıraat vecihleridir.¹

Bir kıraat, Cessâs’ın görüşüne göre Kur’ân-ı Kerîm’in bir parçası demektir. Kur’ân-ı Kerîm’in bütünü ise bütün sahih kıraatlerin toplamıdır.² Buna göre kıraatlerin sahih ve şaz şeklinde iki ana kısma ayrılması ve şaz kıraatlerin Kur’ân sayılmaması genel kabulünden yola çıkarak, “Kıraatler, Kur’andır.” demek doğru olmasa da “Kur’ân sahih kıraatlerin toplamıdır.”

¹ Şemseddîn Ebü’l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dimeşki eş-Şâfiî İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-aşr* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/54-56.

² Ebü Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî’l-Arabî, 1417/1996), 4/3-9.

demek doğru olabilir. Bu durumda Kur'an-ı Kerim adına bir söz söylenecek ise kıraat farklılıklarının dikkate alınması elzemdir.

“Kişinin amelî yönden lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi”, şeklinde tarif edilen fıkıh³ fakihlerin şer'î delillerden fikhî hüküm istinbâtı yolu ile ortaya çıkmıştır. Fakihler, fikhî istinbatta İslam Hukukunun en temel refaransı olarak Kur'anı Kerim'i görmeleri yanında, Kur'anı da kıraatlerin bütünü olarak görmektedirler. Bundan dolayı Kur'an ile fikhî istinbatta bulunurken Kur'anın cüz'ü olan kıraatlerle ihticac etmişlerdir. Fakihler arasında kıraatlerle fikhî istinbatta ortaya çıkan farklılıklar, onların kıraatlerden şaz olanları Kur'an olarak görüp görmemesi veya Kur'an olarak okunan kıraatlerden hangisi ile ihticac edeceği yönündeki usûlî ilkelerden kaynaklanmaktadır. Kıraatlerle fikhî istinbatta bulunan fakihlerden biri de Cessâs'tır. O, kıraatlerle fikhî istinbatta bulunurken mensubu olduğu Hanefî mezhebinin dışına tamamen çıkmasa da kendine özel bazı metodlar geliştirmiştir. Onun kendine özel metodlar geliştirmesi usûl-ü fıkıh ve fıkıh alanındaki yetkinliğinden dolayıdır. Cessâs, fukahâ arasında ashâb-ı tahrir içinde sayılsa da mezhepte müctehid olması gerektiğini söyleyenler de olmuştur. Cessâs'ın bu derecede olduğunu, usul-ü fikhî kuşatmasına ve kaynaklara hâkimiyetine, iki veçhe sâhip olan mücmel lafızları detaylandırmasına, mezhep içerisinde mübhem hükümleri kendi görüşü ile veya benzerine kıyasla ictihâd edebilmesine bağlamaktadırlar.⁴ Cessâs'ın Hanefilerden bize ulaşan ilk usul eserinin sâhibi olması ve diğer âlimlerin onun hakkında hüsn-ü şehâdetleri de bunu desteklemektedir.⁵ Ahkâm âyetlerinin tamamını tefsir edip bize tam ulaşan ilk ahkâm tefsiri sâhibi olması da Cessâs'ı fukahâ arasında mütemâyiz hâle getirmektedir.⁶

Bu çalışmanın amacı, böyle bir vasma hâiz olan bir fakihin fikhî istinbatta kıraatleri hadis rivâyeti gibi mi yoksa Kur'an olarak mı değerlendirdiğini; hadis veya Kur'an olarak değerlendiriyorsa ihticac yönteminin ne olduğunu *Ahkâm'ü'l-Kur'an* isimli fikhî tefsiri⁷ ve *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli usûl-i fıkıh eseri⁸ üzerinden tespit ve izah etmektir. Bu tespit ve izahlar, onun kıraat

³ Abdülaziz Ahmed b. Muhammed Buhârî, *Keşfü Pezdevî* (Dersâadet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1307/1890), 1/5.

⁴ Abdullâh Mustafa Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn fi tabakâti'l-usûliyyin* (Mısır: Abdülhamid Ahmed Efendi, ts.), 216.

⁵ Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz Zehebi, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1982), 16/340; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbn Cevzi, *el-Muntazam fi târihi'l-ümmem ve'l-mülûk* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 14/278; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindi Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* (Mısır: Matbaatü's-Seâdet, 1324/1906), 27-28.

⁶ Zehebi, *Siyer*, 16/340; Merâğî, *Tabakâtü'l-Usûliyyin*, 214-215.

⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1417/1996).

⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi. Cessâs, *Usûlü'l-fikh el-müsemma bi'l-füsûl fi'l-usûl* (Kuveyt:

anlayışının ve fikhî istinbât metodunun farklı yönlerini ortaya çıkaracaktır. Çalışma iki bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde Cessâs'ın kıraat anlayışı ortaya konulacak, ikinci bölümde onun kıraat anlayışı, fikhî istinbatta ihticâc ettiği kıraatler üzerinden izah edilecektir.

1. CESSÂS'IN KIRAAT ANLAYIŞI

Fıkıh, usûl-ü fıkıh ve tefsir alanlarında yetkin bir isim olan İmam Cessâs, kıraatlerin tedvin dönemi olan İbn Mücâhid (öl. 324/936) döneminde yaşamıştır. Cessâs, hem el-Füsûl fi'l-usûl isimli usul eserinde ve hem de Ahkâmü'l-Kur'ân isimli fikhî tefsirinde kıraat farklılıklarına temas etmiş ve bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Cessâs'ın (öl. 305/917)⁹ kıraat anlayışını tespit etmeden önce ilim aldığı hocalarını tanımakta fayda vardır. Cessâs, Ebû'l-Hasen el-Kerhî'den (öl. 340/952) fıkıh dersleri,¹⁰ Meâni'l-Kur'ân sâhibi müfessir Ebû Sehl ez-Zeccâc'dan (öl. 311/923) tefsir ilmi aldığı bilinmektedir.¹¹ Bu iki büyük hocasının tesiri ile yazdığı eserlerin en önemlileri de *el-Fusûl fi'l-Usûl* isimli usûl-ü fıkıh eseri ve *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli fikhî tefsiridir. *Ahkâm*'ında hadisleri senedleri ile zikrettiği için âlimler tarafından bu yönü övülen Cessâs,¹² hadis ilmini aldığı hocaları arasında Hâkim en-Nisâbûrî (öl. 405/1014)¹³ ve mu'cemlerin sâhibi Ebû'l-Kâsım et-Taberânî (öl. 360/971) bulunmaktadır.¹⁴

Tefsirinde kıraatleri fikhî istinbatta ihticâc eden Cessâs'ın hocaları arasında Ebû Alî el-Fârisî (öl. 377/988), nahiv ve kıraat alanında yetkin bir âlimdir. Fârisî, hocası İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) "*Kitâbüs-Seb'a fi'l-Kırâât*" isimli eserine "*el-Hucce fi 'ileli'l-kırââti's-seb'*" isimli bir şerh

Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1415/1994).

⁹ Cessâs'ın adı, doğumu ve ölümü hakkında genel bilgi için bakınız. Ebû İshâk Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ* (Beyrût: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, ts.), 144; Zehebî, *Siyer*, 16/340; Salâhaddîn Halil b. Eybek Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1421/2000), 2/158; Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/56. Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebû'l-Vefâ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye* (Kâhire: Dâr-ı Hecer, ts.), 1/220-223; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm kâmusu terâcim li'eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-arabi ve'l-mustağribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1406/1986), 1/171; Merâğî, *Tabakâtü'l-Usûliyyîn*, 214-216 ve 252.

¹⁰ Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 144; Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebû'l-Vefâ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye* (Kâhire: Dâr-ı Hecer, ts.), 1/223; Zehebî, *Siyer*, 16/340.

¹¹ Leknevî, *Fevâid*, 27-28.

¹² Zehebî, *Siyer*, 16/340.

¹³ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanife ve ashâbih* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 172.

¹⁴ İbn Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümm ve'l-mülûk*, 14/278; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *Târihu medineti's-selâm ve ahbâru muhaddisihâ ve zikru kuttânihê'l-ulemâ min ğayri ehlihê ve vâridihê* (Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1421/2000), 2/513-514; Merâğî, *Tabakâtü'l-Usûliyyîn*, 252.

yazmıştır.¹⁵ Cessâs'ın bu zâtan kıraat ilmi almış olma ihtimali vardır.

Cessâs, kıraatlerin ihtiyar ve iştihar döneminin bitmeye başlayıp tedvin döneminin başladığı İbn Mücâhid döneminde –ki bu döneme kıraatlerin tedvin dönemi denmektedir- Bağdat'ta yaşamıştır. Bu zaman dilimi, kıraatler için bir dönüm noktasıdır.¹⁶ Bu dönemde İbn Mücâhid ile birlikte başlayan kıraat tasavvuru, “belli kıraat imamlarının kıraatlerini sahih sayıp diğerlerini hatalı sayma” şeklinde tezahür etmiştir. Bu dönem, aynı zamanda kıraatlerin tevatürü meselesinin daha ön plana çıkmaya başlaması ile Kur'an ve kıraatler aynı hakikattir anlayışının yansıtılmaya başladığı dönem olarak da görülebilir.¹⁷

Bu dönemde kıraatlerin tedvin ve tasnifinde mütevâtir ve şâz kavramlarının ortaya çıkması ve kıraatlerin bu şekilde tasnif edilmesinde hangi kriterin ön plana çıkması gerektiği çerçevesinde iki kriter esas alınmıştır. Birincisi, hadislerdeki tevatüre kıyasla kıraatleri hadis gibi değerlendirmek; ikincisi, kıraatlerde Kur'an gibi mütevâtir olma şartı koşturmak.¹⁸ Bu çalışmada Cessâs'ın bu yaklaşımlarından hangisini tercih ettiği ve kıraat anlayışının ne olduğu *Usûl*'ü ile *Ahkâm*'ı üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. Cessâs'ın kıraat tasnifine bakıldığında kıraatleri tilâvet yönünden Kur'an olan ve Kur'an olmayan şeklinde ikiye ayırdığı gibi, kıraatlerden Kur'an saymadıklarını haber kapsamında değerlendirdiği görülecektir. Bu da onun kıraatleri rivâyet yönünden hadis gibi değerlendirdiğini gösterir. Son tahlilde Kur'an olan ve olmayan her kıraati değerlendirmek için fikhî istinbatta geliştirdiği usûlî metodlar, kıraatler arasındaki teâruzu gidermek için çok önemlidir. Bu metodlar, Cessâs'ın kıraatleri Kur'an'ın bir cüz'ü kabul etmesi ve Kur'an'ı sahih kıraatlerin bütünü görmesine uygun bir usuldür. Ayrıca kıraatleri Kur'an olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırması şâz kıraatın en azından haber değeri olduğunu ifade etmesi açısından önemlidir. Bu durumda Cessâs'a göre kıraatlerin mâhiyetini izah ederken kıraatlerin Kur'an olup olmaması ve haber olup olmaması açısından ikiye ayırmak mümkündür.

1.1. Cessâs'ın Kıraatleri Tilâvet Yönünden Değerlendirilmesi

Günümüzde kıraatlerin mütevâtir ve şâz şeklinde iki kısma ayrıldığı bilinmektedir. Ancak ilk dönemlerde sahih olan veya olmayan veya üzerinde icmâ edilen veya edilmeyen kıraatler şeklinde ikili tasnif edilen kıraatleri

¹⁵ Safvet Mustafâ Halilüfîts, *el-İmâm Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve Menhecühû fi't-Tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1429/2008), 504.

¹⁶ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2016), 30-50.

¹⁷ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 122-127.

¹⁸ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 30-50.

tespitlerimize göre Cessâs, *Ahkâm*'ında Kur'an olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır.¹⁹ *Usûl*'ünde de haberin kısımlarını mütevâtir olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır.²⁰ Mütevâtir ve mücmaun aleyh saydığı kıraatleri *Ahkâm*'ında tevkîfi olarak isimlendirmiş²¹ ve bu kıraatler arasında tercih yönteminin müteşâbihi muhkeme hamletme yönünde olacağını, usûlünde bildirmiştir.²² Tespitlerimize göre Cessâs'ın kıraatleri rivâyet yönünden haber kapsamında, namazda okunup okunamayacağı ve zarûri ilim ifâde edip etmeyeceği yönünden Kur'an kapsamında değerlendirdiği söylenebilir. Cessâs'a göre Kur'an, ilm-i zarûri gerektiren bir haber ile sabit olması gerektiğinden haber-i vâhid ile sabit olmaz. Ancak hüküm konusunda haber-i vâhid ile istidlal edilebilir. İlm-i zarûri gerektiren ise mütevâtir haberdur.²³

Cessâs, kıraatler hakkında şâz tabirini açıkça kullanmamakla beraber senedi zayıf ve icmâ ve ittifak edilen kıraate ve manaya muhâlif olan kıraatlerin de Kur'an olmadığını söylemektedir. Meselâ Cessâs Übey b. Ka'b 'ın, Nisâ 4/24'te geçen "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً" âyetinin sonuna "الى اجل مسمى" ziyâdesi ile okuduğunu naklettikten sonra, bu kıraatin müslümanlar tarafından tilâvet maksadıyla ispatının câiz olamayacağını söylemiştir. Bu durumda Cessâs'a göre "الى اجل مسمى" terkibi Kur'an'da yok demektir. Var sayılsa bile "ecel" in mehre dâhil olması gerekir. Bunun takdiri ise "فما دخلتم به منهن بمهر الى اجل مسمى فآتوهن مهورهن عند حلول الاجل" /Belirli bir süreye kadar mehir şartı ile duhulde bulunduğunuz kadınlara süre bittiğinde mehirlerini veriniz." şeklinde olur. Cessâs'a göre âyetin delâletinden burada kastedilenin müt'a olmadığı üç yönden anlaşılmaktadır.²⁴

Cessâs'ın Kur'an saymadığı halde haber kapsamında değerlendirip ahkâm istinbâtında ihticâc ettiği kıraatler de vardır.²⁵ Bunlar da iktisâbî-istidlâlî²⁶ ilim oluşturacak haber kapsamında değerlendirilmektedir. Kanaatimizce Cessâs, kıraatleri haberin mütevâtir olup olmamasına kıyas etmektedir. Meselâ Cessâs, manaya muhâlif olmayan Kur'an'a ziyâde olan şâz kıraatle istinbât etmiştir. Bu da Cessâs'ın kıraatlere haber değeri verdiğini

¹⁹ Cessâs, *Ahkâm*, 4/8-9.

²⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. Cessâs, *Usûlü'l-Fıkh el-Müsemma bi'l-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Şüûni'l-İslâmiyye), 3/37-43.

²¹ Cessâs, *Ahkâm*, 4/8-9.

²² Cessâs, *el-Fusûl*, 1/375-376.

²³ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/88.

²⁴ Cessâs, *Ahkâm*, 3/94-101. Bu üç yön "Yunus Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberi ve Cessâs Örneği* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2022)." isimli çalışmanın ilgili yerinde tafsilatlı bir şekilde anlatılmıştır.

²⁵ Cessâs, *Ahkâm*, 1/219-221.

²⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1415/1994, 1/9-10. İstidlâlî ilmin zıddı zarûri ilimdir. Zarûri ilim, delile ihtiyâç olmadan bir şeyin bilinmesidir. İstidlâlî ilim, delil ve nazar yolu ile elde edilen ilimdir. Bu yolla elde edilen ilim, kulun irâdesi ve gayreti ile elde edildiği için buna iktisâbî ilim de denilmektedir.

gösterir. Ona göre mütevâtir haber ile naklolunan kıraatler Kur'ân'dır, âhâd haberle naklolunan kıraatler Kur'an değildir. Meselâ Bakara 2/227. âyetinin sahih tevilinin "İlâ yapan kocanın dört ay içinde dönmesi gerekmesi" olduğunu söylemiş, bu manada olduğunu İbn Mes'ûd'un "فإن فإؤوا فيها" şeklinde okuduğu kıraat ile istidlalde bulunmuştur. Cessâs, burada Kur'an'a ziyâde sayılacak bir kıraat naklini manaya muhâlif olmadığı için istidlal etmiştir.²⁷ Bundan dolayı Cessâs'ın Kur'an ve kıraat anlayışını tam anlamak için haber anlayışını bilmek gerekir.

1.2. Cessâs'ın Kıraatleri Rivayet Yönünden Değerlendirmesi

Cessâs, kıraatleri rivâyet yönünden haber olarak değerlendirmektedir. Bunu tam anlamak için onun haber ile ilgili görüşlerini bilmek gerekir. Cessâs, haberi ikiye ayırır. Bunlar, mütevâtir olan ve olmayan haberlerdir. Mütevâtir haberi, "Asılsız bir haber uydurmak için âdeten anlaşmaları mümkün olmayacak derecede çok kimsenin naklettiği haberdir." şeklinde tarif etmiştir. Cessâs'a göre mütevâtir haber zorunlu bilgiyi gerektirir. Mütevâtir olmayan haberleri ise "Haberin naklinde kendisinden naklettiği kişiler ile anlaşması mümkün olan bir kişi veya topluluğun naklettiği haberdir." şeklinde tarif etmiştir.²⁸ Cessâs'a göre mütevâtir olmayan haberlerden maksat, âhâd haberlerdir.

Cessâs, haber-i vâhidi ahkâmı alakalı olan ve olmayan olarak ikiye ayırıp ahkâmı alakalı olan haber-i vâhidi de ikiye ayırmıştır. Birincisi, sahihliğini gerektiren delilleri bulundurduğu için ilmi gerektiren haber; ikincisi, ilmi gerektirmeyen haberdir. İلمي gerektiren kısım içerisinde Hz. Peygamberin (s.a.v) peygamberliğinden haber vermesi ve kendisine vahyedilen şeyleri haber gibi daha çok itikadî meselelere müteallik hususlar yer almaktadır. Bu haberin sahihliğini doğru şahitler ve insan tâkatının fevkinde olan mucizeler destekler. Bu ilim, nazar ve istidlale dayalı iktisâbî ilimdir. Çünkü bu haberin sahihliği, nazar ve istidlal olmadan anlaşılmaz. Bunun zarûri değil de iktisâbî olduğunun aklî delili, zarûri ilmi gerektiren haberi her duyanın eşit tepkiler vermesinin gerekliliğidir. Bu kısım haberde ise böyle bir durum yoktur. Çünkü mesela bu kısım haberlerden Hz. Peygamber'in peygamberliğine herkes inanmamıştır. Cessâs'a göre icma'n desteklediği haber-i vahidler de haberin sahihliğine delalet eder. Buna "Vârise vasiyet yoktur." hadisinin haber-i vâhid olmasına rağmen fukahânın bununla amel etmede ittifak etmesi örnek gösterilebilir. O, selefin icmâ ettiği haberlere sonradan azınlığın muhalefeti şâz ve yok hükmünde sayıldığından itibar

²⁷ Cessâs, *Ahkâm*, 2/50.

²⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, 3/37-43.

etmemiştir.²⁹ Bu cümlelerden Cessâs'ın fikhî meselelere taalluk eden ve âhâd haberle rivâyet edilen kıraatleri Kur'an saymasa da fikhî istinbatta delil sayabileceği anlaşılmaktadır.

Kıraat konusu olan bismelenin âyet olup olmaması³⁰ mevzuunda Cessâs'ın görüşü, Kur'an'dan âyet olduğu yönündedir. Bismelenin yerinin neresi olduğunu ispata yönelik haberlerden âhâd olanları kabul etmemesi de âhâd haberle nakledilenleri Kur'an saymadığına delil teşkil edebilir. Kendi mezhebi içerisindeki fukahâdan bismelenin âyet olup olmaması hususunda sağlam bir beyana sahip bir metne rastlamadığını söyleyen Cessâs,³¹ "Fâtiha'nın Besmele ile beraber yedi âyet olduğuna" dâir bazı rivâyetlerin varlığından haberdar olduğunu, ancak bunların ya isnâdının asılsız olduğunu veya âhâd haber konumunda olduğunu söylemiştir. Bunların da tevkîfî hüküm ifâde edecek meselelerde kullanılmasının câiz olmayacağını söylemiştir. Çünkü bu rivâyetlerdeki delâletlerde ihtimâl manası çıkmaktadır. Bu gibi meselelerde ise kat'î delillerin olması gerekir.³² Çünkü âyetlerin yerlerini bilmek âyetlerin kendisini bilmek ile eşittir. Kur'an'ın ispatının yolu ise âhâdın nakli ile değil herkesin ortak nakli ile olması gerekir. Bu durumda âyetlerin yerlerinin ve sırasının da hükmü âyetin kendisini ispat yolu ile aynı olmalıdır. Meselâ birisinin Kur'an âyetlerinin sırasını bozması ve yerini değiştirmesi câiz değildir. Bu, Kur'an'ı raf'-ü izâle demek olur. Sûre başlarındaki besmele âyet olsaydı, Neml sûresindeki bismelenin âyet olduğu bilindiği gibi herkes tarafından bilinirdi. Bismelenin âyet olduğu ilmi mücib mütevâtir bir tarik ile menkûl olmadığına göre sûre başlarına bir âyet olarak ispatı bizim için câiz değildir, demiştir.³³

Cessâs, hüküm terettüp eden haber-i vâhidi iki kısma ayırmıştır. Bunlardan birincisi hem ilim (hakikatini bilme zorunluluğu) hem amel gerektiren kısım; ikincisi ise sadece amel gerektiren kısımdır. Sadece amel gerektiren kısmı, üçe ayırmıştır. Bunlar, şahitlikler, diyânet ve muâmelât ile ilgili haberlerdir.³⁴ Cessâs, diyânet ve şer'î hususlarla ilgili haber-i vahidlerin kitâb, sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu söylemiştir. Haber-i vâhidin din hususunda delil olacağına aklî olarak da müsteftinin müftiden fetva istediğinde müftî tek kişi olsa bile haberine güvenilmesi gerektiğini göstermiştir.³⁵ Cessâs'a göre şer'î hükümlerde haber-i vâhidler, sadece amel gerektirir.

²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/63-68.

³⁰ İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1/270-271.

³¹ Cessâs, *Ahkâm*, 1/8.

³² Cessâs, *Ahkâm*, 1/11-12.

³³ Cessâs, *Ahkâm*, 1/8-11.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/68-74.

³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/75-88.

Yoksa hakikatını bilmek zorunda değildir. Aynen müsteftî'nin müftûnin fetvasının hakikatını bilmese de uyması gerektiği gibi.³⁶

Cessâs, haber-i vâhidin hüküm ispatında nazar, ictihad ve şer'î kıyastan evla olduğunu söylemektedir. Çünkü kıyas ve içtihadın zan ifade etmesi, haber-i vâhiden daha fazladır. Buna en güzel delil, sahâbenin içtihadı sünnet yokluğunda başvurmasıdır.³⁷ Bunun da en bariz örneği, hulefâ-i râşidînin din hususunda yeni bir olay ile karşılaştığında sahâbeye sünnetin varlığından sual etmesi, sünnetin yokluğunda kıyasa başvurmalarıdır.³⁸

Cessâs'a göre ilim ikidir. Birincisi, bir şeyin hakikatını bilmek, diğeri zâhirî hüküm ve galebe-i zandır.³⁹ Cessâs'a göre Kur'an, ilm-i zarûrî gerektiren mütevâtir bir haber ile sabit olması gerektiğinden haber-i vâhid ile sabit olmaz. Ancak hüküm konusunda haber-i vâhid ile istidlal edilebilir.⁴⁰ Kur'an, haber-i vâhid ile sabit olamayacağına sahâbeden en iyi misal, Hz. Osman'ın Übey b. Ka'b'ın kunut dualarını Kur'an'dan olduğunu söylediğinde itiraz etmesi, Hz. Ömer'in Hişam b. Hakim'in kendi kıraatine muhâlif kıraatini kabul etmemesidir.⁴¹

Cessâs, haber-i vâhid ile kitâb ve sabit sünnete/mütevâtir itiraz edilemeyeceğinden⁴² dolayı haber-i vâhidin, zarûrî ilmi gerektirmediğini ve Kur'âna muhâlif olan haber-i vâhid ile Kur'an'ın neshi ve tahsisinin mümkün olmayacağını söylemiştir.⁴³ O, haber-i vâhid ile Kur'an ve sünnetin tahsisinin câiz olması için şu şartları saymıştır: Kur'an veya sünnetin zahirinden has lafız olduğu sabit olması, lafızda farklı manalara ihtimali olması, selef bir lafzın manasında ihtilaf edip içtihatla zâhirin terk edilmesi veya veya lafız zatında mücmel olup beyana muhtaç olmasıdır. Cessâs, bu durumlarda haber-i vâhidin Kur'an ve sünneti tahsis etmesini caiz görmektedir.⁴⁴ O'na göre nesh, hükmün müddetini beyan etmek iken tahsis ismin kapsadığı şeyin bazısında hükmü beyan etmektir. Yoksa "neshin sabit olan hükmü kaldırmak, tahsisin muradı beyan etmek manasında olmadığını" söyler. Çünkü Allah'ın bir şey ile hükmedip sonra kaldırması âdetullahı muhaliftir. Bu duruma bedâ⁴⁵ de-

³⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/93.

³⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/89.

³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/140-141.

³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/90. Mümtehin sûresi 10. âyet (فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ), ilim kelimesinin zahir ile hükmetmek manasına geldiğine delildir. Yûsuf 81. âyet (إِنَّ ابْنَك سَرَقَ. وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ إِخْفَاطِينَ), zann-ı gâlibin ilim manasına geldiğine delildir.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/88.

⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/109.

⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, 3/108.

⁴³ Cessâs, *el-Füsûl* 3/114.

⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/155-156.

⁴⁵ Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1413/1992) 5/290-291. "Şia fırkalarına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişimler meydana gelebileceğini ifade eden kelâm terimi."

nilip, Allah bundan münezzehtir.⁴⁶ Cessâs, âlimlerin genelini kabul ettiği haber-i vâhidlerin mütevâtir kabilinden sayılabileceğini, ilim ifade edeceğini ve bunlarla Kur'ân'ın tahsisinin caiz olabileceğini söylemiştir.

Cessâs, İsâ b. Eban'dan naklederek, haber-i vâhidin reddedilme şartlarını şöyle sıralamaktadır: Haber-i vâhid'in, sabit sünnete (mütevâtir) muâriz olması, haber-i vâhid'in başka manaya ihtimali olmadığı halde Kur'ân'ın hilâfına bir manaya sahip olması, insanların genelini bildiği şeyler hakkında genele muhâlif özel bir haber olması, insanların şâz olarak rivâyet ettiği şeyin hilâfına uygulama bulunmasıdır.⁴⁷ Cessâs, İsâ b. Ebân'ın bu red şartlarını kabul etmek ile beraber aklın Allah'ın hücceti olduğunu söyleyerek haber-i vâhid'in aklî mûcibelere de muhâlif olmaması şartını getirmiştir. Haber-i vâhidin fedâil hakkında hüküm verirken hem kabul hem de red hususunda makbul olduğunu da eklemiştir.⁴⁸

Haberler içerisinde sahâbe ve tâbiîn mürsellerini⁴⁹ makbul saydığı da görülmektedir. Cessâs, tebe-i tâbiînün mürsellerinin de sika ve âdil kişiler tarafından irsal edildiği bilindikten sonra makbul sayılacağını söylemektedir. Dördüncü asırda olanların mürselleri ise Hz. Peygamberin (s.a.v) yalının yaygın olacağını haber verdiği döneme denk geldiği için makbul sayılmayacağını aktarır.⁵⁰ Kıraatlerin tespit ve tedvin edildiği dönem de tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemi olduğundan Cessâs açısından hadis rivâyetinde olduğu gibi, rivâyetinde bir illet olmadığı müddetçe bu tür kıraatlerin makbul olacağı söylenebilir. Çünkü Cessâs, haber-i vâhid ile ilgili bilgiler çerçevesinde bu kabilden olan mushaf hattına muhâlif olmayan kıraatleri sahâbeden nakli sâbit olduğu, başka âyetlerde manası mümkün olduğu müddetçe itibara almış ve ihticac etmeye çalışmıştır. Bunun en güzel örneği “melekeyn-melikeyn”⁵¹ kıraatleridir.

Cessâs, “*أَلْمَلَكَيْنِ*” lafzının hem lâmin fethası ile hem de kesresi ile okunduğunu; meftuh okunduğunda Hârût ve Mârût'un meleklerden sayılacağını, meksur okunduğunda meleklerin dışında birisi manasına geleceğini söylemiştir. Dahhâk'tan da Hârût ve Mârût'un Bâbilli iki kaba adam olduğunu rivâyet etmiştir. Bu iki kıraat de Cessâs'a göre mana yönünden sahih olup birbirine muhalif değildir. Çünkü Allâh'ü Teâlâ'nın bu hususta iki melek indirmesi mümkündür. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de “*اللَّهُ يُصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنْ*”

⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/170-171.

⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113-115.

⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/121-122.

⁴⁹ Salahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1427/2006) 32/52-54.

⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/145-148.

⁵¹ *el-Bakara*, 2/102.

النَّاسِ/Allâh'ü Teâlâ, insanlardan ve meleklerden rasüller seçer.”⁵² ve “وَلَوْ جَعَلْنَاهُ”⁵³ وَمَلَكًا جَعَلْنَاهُ رَجُلًا/Peygamberi melek gönderseydik, erkek olarak gönderirdik.”⁵³ buyurulmuştur. Bu iki âyet, Cessâs'a göre her iki kıraatin muhalif olmadığını gösterir.⁵⁴

Son tahlilde Cessâs, mütevâtir haber formunda nakledilen kıraatlerin üzerinde icmâ edilen kıraatler olmasını dikkate alarak Kur'an olacağını, ilm-i zarûrî gerektirdiğini söylemiş ve bu kıraatleri tevkîfi olarak nitelendirmiştir. O, âhâd haber konumunda olup istidlâlî ve iktisâbî ilim gerektiren kıraatlerin ise ahkâm istinbâtında delil olduğu gibi nesh ve tahsiste de delil olabileceğini söylemektedir.

Bu durumda Cessâs'a göre mücmaun aleyh ve tevkîfi olduğu tespit edilen kıraatler Kur'an'ın bir cüz'üdür. O'na göre Kur'an tevatürle sabit olan makbul kıraatlerin tamamıdır.⁵⁵ Geriye kalan ve ulemânın şâz olarak kabul ettiği kıraatleri ise sahâbe ve tâbiîn'den nakledilen birer haber-i vâhid gibi saymaktadır. Çünkü mushaf hattına muhâlif olan vecihleri bile i'mali mümkün olduğu müddetçe ihmal etmediği bilinmektedir. Sahabe ve tâbiîn hatta tebe-i tâbiînün mürsellerini de şartlara uygun olduğu müddetçe sahih sayması da bunu desteklemektedir.

Cessâs'ın üzerinde icmâ edilen kıraatleri Kur'an sayması, geriye kalanları hadis rivâyeti gibi haber kapsamına alması, İslam Hukukunun temel referansları olan Kur'an ve sünnetin korunması açısından önemlidir. Tevkîfi ve mücmaun aleyh olmayanlar bile istidlâl edilebiliyorsa mücmaun aleyh olan kıraatlerin kesinlikle ihmal edilmemesi gerektiğini ifade eder. Tevkîfi kıraatlerin de bize ulaşma yolu sahâbe ve tâbiîn vasıtası ile olduğuna göre tevkîfi olmayan kıraatlere haber değeri verilmemesi tevkîfi olan kıraatleri töhmete sevk edebilir. Bundan dolayı Cessâs'ın kıraatleri mütevâtir ve âhâd haber gibi telakki etmesi, temel referansların korunması açısından daha tutarlı gözükmektedir.

2. CESSÂS'IN KIRAATLERLE FIKHÎ İSTİNBAT YÖNTEMİNİN TESPİTİ

Kıraatleri haber kapsamında değerlendiren Cessâs, fikhî tefsirinde kıraatlerle ihticâc etmiştir. Bu kıraatlerden tevkîfi saydığı, mütevâtir haber kapsamında olup Kur'an olarak isimlendirdiği kıraatler arasında bazı tercih yöntemleri kullandığı gibi, diğer kıraatler arasında da bazı tercih yöntem-

⁵² el-Hac, 22/75.

⁵³ el-En'âm, 6/9.

⁵⁴ Cessâs, Ahkâm, 1/96.

⁵⁵ Cessâs, Ahkâm, 4/3-9.

leri kullanmıştır. Cessâs'ın bunların dışında vakıf ve vasil konusu üzerinden hüküm farklılığı belirttiği yer de olmuştur. Ayrıca kiraat naklinde bulunmadığı halde tevillerinden hangi vecih ile ihticâc ettiği anlaşılan yerler de vardır.⁵⁶ Cessâs'ın kiraatlerle ihticâc ettiği örneklerin tamamı makâle şartlarının sınırını zorlayacağı için Cessâs'ın kiraatleri tercih yöntemine dâir sadece bir örnek detaylı olarak işlenecektir.⁵⁷

2.1. Cessâs'ın Tevkîfî Olan Kiraatlerle Fikhî İstinbat Yöntemi

Cessâs'ın tevkîfî kiraatlerle fikhî istinbât yönteminin şu şekillerde olduğu görülmektedir.

- a- Kiraatler arasında umum-husus, hakikat-mecaz, sarîh-kinâye gibi ilişki varsa bunlardan daha hususi olanı muhkem, daha umumi olanı müteşâbih sayıp, müteşâbihi muhkeme haml etmiştir.
- b- Her iki kırâatın manasını kastetmek mümkün ise her ikisinin manasını cem' etmiştir.
- c- Her iki vechin aynı manada olduğunu düşünüyorsa her ikisini de doğru saymıştır.
- d- Her iki vechi doğru görmekle beraber arapça bakımından daha uygun olan vechi daha doğru bulmuştur.

2.1.1. Müteşâbihi Muhkeme Hamletme Metodu ve Örnekleri

Cessâs, tevkîfî kiraatlerin bulunduğu âyetlerde eğer âyeti iki manaya hamletmek mümkün ise onu tek manaya hamletmekten evlâ görmüştür. Meselâ bir lafzın hakikî manaya hamledilmesi bir fayda ifâde ederken, mecâza hamledilmesi iki faydayı ifâde eder. Ayrıca sarîh bir lafız bir manayı ifâde ederken kinâyeli lafız iki manayı ifâde eder. Cessâs, hakikat-mecâz ve sarîh-kinâye kavramları vâsıtası ile kiraat farklılıklarına muhkem-müteşâbih yönünden yaklaşmıştır. Hakikat ve sarîh lafızları muhkem, mecâz ve kinâye lafızları müteşâbih olarak görmektedir.⁵⁸

Cessâs, Kerhî'nin muhkemi, tek veçhe muhtemel lafız olarak; müteşâbihi, iki veya daha fazla manaya muhtemel lafız olarak tarif ettiğini söylemiştir.⁵⁹ Cessâs, hocası Kerhî'nin "muhtelif iki manaya mevzû' olan bir lafzı bir halde beraberce kastetmenin mümkün olamayacağını" söylediğini belirtmektedir. Cessâs'a göre, bir kelime her iki manada hakikat ise maksadın ispatı için hangi manaya delâlet ettiğini anlamak için araştırmak gerekir. Çünkü

⁵⁶ Bu yerler için bakınız. Cessâs, *Ahkâm*, 1/89-93; 1/328-332; 1/382-384; 2/192-194; 2/73-94.

⁵⁷ Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kiraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği*. Ayrıntılı bilgi için bkz.

⁵⁸ Cessâs, *Ahkâm*, 4/8-9.

⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/373.

iki manayı birbirinden daha üstün görme durumu olamayacağından hangi manaya geldiğini ispat etmek zorunlu olur. Ancak bir lafızda iki manadan birinde hakikat diğerinde mecâz ise lafzın mecâza delâleti ortaya çıkmadıkça hakikate hamledilmesi gerektiğini söyler.⁶⁰ Ancak Cessâs, tevkîfi olan kıraatlerden muhkem ve müteşâbih olan kıraatlerden her ikisinin aynı anda istidlalini ve bir kıraati her iki manaya bir anda hamletme imkânının olmadığını söylemiştir. Her iki kıraatin ayrı birer âyet kabul edilmesini de yanlış bulan Cessâs hocasından şunları nakleder:

“İki kıraatin iki âyet gibi anlaşılması doğru değildir. Çünkü iki kıraatin hükmünün beraberce bir halde isti'mâli mümkün olmadığında birini diğerinin makamına kâim kılarak kullanabiliriz. İki kıraati iki âyet gibi düşündüğümüzde iki âyeti hem kıraatte hem mushafta hem de talimde cem' etmemiz gerekir. Çünkü diğer kıraat de Kur'ân'ın bir parçasıdır. Ondan bir şeyi iskât etmek câiz değildir. Ayrıca, iki kıraatten biri ile yetinen Kur'ân'ın bir parçası ile yetinmiş, tamamını itibara almamış demektir. Daha ilerisi ise mushafın Kur'ân'ın tamamını kapsamadığını söylemektir. Bu durum ise müslümanların ittifâkına terstir. Bütün bunlardan şu neticeler ortaya çıkmaktadır: iki kıraatin hükümde ayrı iki âyet gibi düşünülemediği, mushaf'ta kıraati cem' edilemediği gibi hükümleri arasında cem' etmenin mümkün olamayacağı ve birini diğerinin makamına kâim kılmak gerektiridir.⁶¹

Cessâs ve Kerhî'nin müteşâbihe bu manayı yüklemeleri Hanefî metoduna göre yazılan usûl eserlerine uygun olmadığı görülmektedir. Bu tarif, mütekellim'in metoduna göre yapılan tarife daha uygundur. Meselâ mütekellim'in metodu üzere usûl eseri yazan Gazâlî'nin (öl. 505/1111), *Mustâsfâ*'da muhkem ve müteşâbihi tarifi ile Cessâs'ın tarifi paraleldir.⁶² Cessâs'ın muhkem ve müteşâbihe mütekellim'in gibi yaklaşımı, hocası Kerhî ve muhtasarını şerh ettiği Tahâvî'nin (öl. 321/933) yaklaşımını⁶³ benimsemesinden kaynaklanabilir. Hocası Kerhî'nin görüşlerini eserlerinde zikrettiği bilinmekle beraber Tahâvî'nin de bu görüşte olduğu *Ahkâm*'ında bazı örneklerde⁶⁴ göze çarpmaktadır.

Abdülaziz el-Buhârî (öl. 730/1330), Pezdevî şerhinde Hanefî usûlcülerin çoğunun muhkemi, “nesh ve tebdil ihtimâli olmayan lafız” olarak tarif etti-

⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/370.

⁶¹ Cessâs, *Ahkâm*, 4/3-9.

⁶² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Mustâsfâ min ilmi'l-usûl* (Mısır/ Bulak: Matbaatü'l-Emîriyye, 1323/1905), 1/106.

⁶³ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsmâ Debûsî, *Te'sisü'n-nazar ve yelîhi risâletü'l-İmam Ebi'l-Hasen el-Kerhî fi'l-Usûl* (Beyrut: Dâr-ı İbn Zeydün, ts.), 173.

⁶⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: TDV, 1416/1995), 1/130.

ğini söylemiş, Cessâs ve Kerhî'nin görüşünü Hanefîlerin söylentileri arasında saymıştır.⁶⁵ Buhârî (öl. 730/1330), Pezdevî üzerinden müteşâbihî, “Anlaşılması için hiçbir yol olmayacak derecede karışık olan ve kıyâmet kopup aslı ortaya çıkana kadar hak olduğuna inanılıp teslim olmaktan başka bir yolun kalmadığı lafızlardır.” şeklinde tarif etmiştir. Pezdevî (öl. 482/1089), bu tarifi “هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات.../Allâh'ü Teâlâ, sana kitabı indirmiştir. Onda kitabın anası olan muhkem âyetler ve diğer müteşâbih âyetler vardır...”⁶⁶ âyetine göre yaptığını ve Hanefîlere göre (çoğunluğuna göre) rasihûnun da sadece inanıp teslim olmaktan başka çaresi olmayıp onların da müteşâbihleri bilme şansı olmadığını söylemiştir. Pezdevî'nin bunu tercih etmesinin sebebi ise sahâbe ve tâbiinden çoğunun ve Hanefîlerden ve Şâfîîlerden ehl-i sünnet ve'l-cemâat üzere olan mütekaddim ulemânın bu görüşte olmasıdır. Bundan dolayı “وَمَا يُعَلِّمُ تَأْوِيلَهُ... الأ الله وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا... ”⁶⁷ âyetinde “الأ الله” üzere vakıf yapmak vâciptir. Eğer vasledilirse râsihlerin de müteşâbihâtı bildiği iddiâ edilmiş olur ve mana bozulur, demektir.⁶⁸ Buhârî, müteahhir ulemadan mu'tezilenin genelini, râsihlerin müteşâbihâtın teviliğini bildiğine, vakfın “والراسخون في العلم” lafzında olması gerektiğine ve buradaki vâv harfinin istinâf değil de atıf vâvı olduğunu söylemektedirler.⁶⁹

Hanefîlerden müteşâbih ve muhkem hakkında farklı düşünen Cessâs'ın görüşü, bu örnekte Buhârî'nin mutezilenin olduğunu söylediği görüşe benzemektedir. O müteşâbihâtın bazısını râsihlerin bilebileceğini ve burada vâv harfinin atıf manasında olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Zehebî'nin (öl. 748/1348) Cessâs hakkında sihrin mâhiyeti ve sarfe meselelerine ve rü'yetullah hakkındaki görüşlerinden dolayı mutezileden olduğunu söylemesinin yanında⁷¹ bu görüşünden dolayı da mutezileden olduğu söylenmiş olabilir.

Cessâs, iki veçhe muhtemel müteşâbih lafzın tek veçhe muhtemel muhkeme hamledilmesi gerektiğini “هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات.../Allâh'ü Teâlâ, sana kitabı indirmiştir. Onda kitabın anası olan muhkem âyetler ve diğer müteşâbih âyetler vardır...”⁷² âyetine dayandırmaktadır. Çünkü burada Allâh'ü Teâlâ, muhkemi müteşâbihin anası kıldığını

⁶⁵ Abdülaziz Ahmed b. Muhammed Buhârî, *Keşfü Pezdevî* (Dersâadet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1307/1890), 1/51.

⁶⁶ *Âl-i İmrân*, 3/7.

⁶⁷ *Âl-i İmrân*, 3/7.

⁶⁸ Buhârî, *Keşf*, 1/55.

⁶⁹ Buhârî, *Keşf*, 1/56.

⁷⁰ Cessâs, *Ahkâm*, 2/283-284.

⁷¹ Zehebî, *Siyer*, 16/340.

⁷² *Âl-i İmrân*, 3/7.

bildirmiştir. Bir şeyin anası onun başlangıcı ve dönüş yeridir.⁷³

Bu âyetin, bazı lafızların muhkem, bazılarının müteşâbih olduğunu bildirmesinden hareketle Cessâs, “الله نزل احسن الحديث كتابا متشابهها مثنان” âyetinin⁷⁴ manasının da Kur’ân’ın tamamının müteşâbih olamayacağını ifade ettiğini söylemektedir. Çünkü buradaki müteşâbih lafzının “mütemâsil/tezaad anlamında bir ihtilafı olmayan” manasına ihtimâli olduğunu söylemektedir. Şöyle ki “ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا...” âyetinde ifade edildiği gibi bir tezâd manasına gelen bir ihtilaf söz konusu değildir. Bilakis Kur’ân’da böyle bir ihtilaf olmadığı gibi mânalarında da ittifak vardır. “واخر متشابهات” lafzının delâlet yönü ve hikmetine gelince bunun manası “zâhirde benzemek” demektir. Çünkü müteşâbih muhkeme bir yönden benzemekte iken diğer yönden benzememektedir. Bundan dolayı manaya muvâfık olan ve benzeneye yöne hamledilmesi esastır. Yoksa benzemeyen muhâlif yöne hamledilmesi doğru değildir. Bu vechile lugatta iki manaya muhtemel olan, Allâh’ın sıfât ve ef’âli hakkında müteşâbih olarak gelen bütün âyetlerde de itibar edilip muhkeme hamledilmesi gerekir. Aynı şekilde iki manaya muhtemel olan bir lafzın manalarından birisi akla uygun olup, diğeri akla uygun değil ise akla uygun olana hamledilmesi esastır. Çünkü Allâh’ın hucceti olan akıl asıldır.⁷⁵ Müteşâbihin muhkeme hamledildiği örneklerin fıkhıta çok olduğunu, kiraat farklılığı üzerinden anlatılabilecek örneklerin de olduğunu söylemektedir.

Müteşâbihin Muhkeme Hamledildiğine Örnekler:

Keffâreti vâcip olan yeminin keyfiyeti: Cessâs, Mâide 5/89. âyette “عَقَّدْتُمُ” lafzında üç vecih nakletmektedir. Bunlar, çoğunluğun okuduğu, müşedded/tef’îl kalıbında olan “عَقَّدْتُمُ” veçhi, muhaffef/sülâsî kalıpta olan “عَقَّدْتُمُ” veçhi ve memdûd/müfâale kalıbında olan “عَقَّدْتُمُ” veçhidir.⁷⁶

Cessâs, Kerh’in (öl. 340/952) bu vecihler hakkında şöyle dediğini nakleder: “Teşdid veçhinin, akd-i kavil manasına ihtimâli vardır. Tahfif veçhinin ise kalbin akdi (kesin kararı) manasına ihtimâli vardır ki azîmet ve söze kastetmek demektir. Aynı zamanda sözlü olarak yemin akdine de ihtimâli vardır. İki kiraatten biri söze ve kalbin itikadına ihtimâli olup, diğeri, sadece sözlü olan yemin akdine ihtimâli olduğu için iki veçhe ihtimâli olanın tek veçhe ihtimâli olana hamledilmesi gerekir. Bu durumda iki kiraatten de sözlü olan yemin akdi manası ortaya çıkar ve keffâretin vâcip olma hükmü bu kısım yeminlerle sınırlandırılır. Yani yeminin ma’kûd olması gerekir.

⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/374.

⁷⁴ *ez-Zümer*, 39/23.

⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 1994, 1/376-377.

⁷⁶ Cessâs, *Ahkâm*, 8/113-114. Bu vecihleri kurrâdan kimlerin okuduğunu görmek için bakınız. Ahmed b. Muhammed Bennâ, *İthâfî fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate eşer* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 1/542.

Buradan da yeminin mâzî sığasında değil müzâri' sığasında olması gerektiği anlaşılır. Çünkü mâzî sığası, geçmişten haber vermekten ibârettir. Bir akıt söz konusu değildir.”

Cessâs'a göre bunlardan anlaşılmaktadır ki, tahfif veçhi, teşdid veçhine hamledilecektir. Tam tersi yapılmamalıdır. Çünkü bu durumda “yemine kastetmek ile yemin keffâretinin vücûbunun sâbit olamaması” şeklinde yapılan icmân delâleti buna hamletmeye mânidir. Ayrıca burada teşdid veçhinin tekrîr manasını bulundurması bu veçhin tercih edilmesinin yanlış olacağı manasına da gelmemektedir. Çünkü bu tekrar manası müâhezenin tekrarı manasına gelmez. Burada ta'kid lafzındaki tekrar manası akdin hem dilde hem de kalpte olmasını ifâde eder. Çünkü ikisinden birinde oluşan akde ta'kid denilmemektedir. Teşdid veçhinde diğer vecihlerde bulunmayan mana bulunmuş demektir. Bu da yemini tekrar ederek, yeniledikçe yemin edene bir keffâret gerekmesi hükmüdür. Hanefiler, bir mecliste bir şey hakkında birkaç kere veya aynı konuda farklı yerlerde tekrar yemin ettiğinde o kişiye sadece bir keffâret gerektiğini söylemişlerdir. Sonuç olarak aslında tahfif veçhi, teşdid veçhi içinde kullanılmıştır. Her birinin farklı ve yeni bir faydası var demektir.⁷⁷

Hanefî fakihî Tahâvî, benzer şekilde usûlî açıdan bu âyeti şöyle açıklamaktadır. “Fıkıhın asıllarından biri “Bir lafız, iki manaya gelip biri diğerinden daha celî, diğeri daha hafî ise eclâ olan ahfâdan daha maliktir.” Mesela Hanefiler bu âyetteki ta'kid fiiline müstakbel sığada kullanılan yemin ifâdesi manasını verdiğini, bunun celî/açık bir manasının olduğunu düşünerek tercih etmişlerdir. Şâfiîler ise kalbin azmi manasına gelen akde hamlettikleri için bu da hem mazi hem müstakbele delalet etmektedir. Birinci mana daha celî olduğu için diğeri vecihten evladır.”⁷⁸

Tahâvî'nin usul risâlesinde zikrettiği bu kural ve misalde eclâ ve ahfâ kavramları öne çıkmaktadır. Ahfâ ile kasıt mücmel veya müteşâbih, eclâ ile kastedilenin muhkem olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tahâvî *Ahkâm*'ında müteşâbihin muhkeme hamledilmesine göre hükümler vermiştir. Mesela Bakara Sûresi 222. ayette bulunan “التَّوَّابِينَ” lafzının manasının tek olmasından dolayı muhkem olduğunu, “الْمُتَطَهِّرِينَ” lafzının ise iki manaya muhtemel olan müteşâbihten olduğunu söylemiştir. Çünkü hadislerdeki rivâyetlere göre “tetahhur” hem günahı temizlenmeye hem de su ile temizlenmeye yöneliktir. Tevbe Sûresi 9/108. âyette bulunan aynı fiil kalıbı olan “أَنْ يَتَطَهَّرُوا” lafzının rivâyetlerde su ile temizlik manasında ittifak olduğu için muhkem-

⁷⁷ Cessâs, *Ahkâm*, 8/113-114. Cessâs'ın bu konuda aynı hüküm verdiği yerler için bakınız. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/375-376; Cessâs, *Ahkâm*, 2/35-39; 4/3-9.

⁷⁸ Debûsî, *Risâle fi'l-Usûl*, 173.

dir. Müteşabihin muhkeme hamledilmesini kural addeden Tahâvî, birinci âyeti ikinci âyete hamlederek birinci âyetin manasının da su ile temizlik manasına geldiğini söylemektedir.⁷⁹

Cessâs, hocası Kerhî ve eserlerini şerh ettiği Tahâvî'nin görüşü üzere gittiği görülmektedir. Cessâs'ın bu yöntemi kıraatler arasında teâruzu giderme ve Kur'an addettiği kıraatleri yok saymama açısından isâbetli görülmektedir.

2.1.2. İki Kıraatin Manasını Cem'ederek Hüküm Vermek

Cessâs, her iki manayı cem'etmenin birini âtil bırakmaktan evlâ olduğunu söylemiş ve kıraat tercihlerinde de bu usûle dikkat etmeye çalışmıştır.⁸⁰ Bu cümleden olan en bâriz örnek, âbdest âyetindeki kıraat vecihlerine olan yaklaşımdır.

Abdestte Ayakların Mesh veya Gaslinin Hükümü: Cessâs, Mâide 5/6. âyette geçen "أَرْجُلَكُمْ" kelimesini İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî, İkrime, Hamza ve İbn Kesîr'in lâmin hafdı/kesresi ile okuduğunu ve bunu meshe tevil ettiklerini nakletmiştir. Alî, Abdullâh b. Mes'ûd, (diğer rivâyette İbn Abbâs), İbrahim, Dahhâk, Nâfî, İbn Âmir, Kisâi ve Hafs'ın ise lâmin fethası ile okuduğunu ve ayağın yıkanmasının vücûbuna delâlet ettiğini söylemiştir. Hasan-ı Basrî'den gelen rivâyet, ayağın kaplama mesh yapılması olduğunu ve seleften Hasan-ı Basrî hâricinde birinden abdestte ayağın ne tamamına ne de bazısına mesh rivâyeti duymadığını da eklemektedir. Ancak selefin dışında bazısının ayağın bölümüne mesh yapmanın cevâzını söylediğini nakleder. O, emsâr fukahâsının ise ayağın yıkanmasında ittifâk ettiklerini zikretmekle beraber bu iki kıraatin ümmetin Hz. Peygamber'den aldığı sahih kıraatler olduğunu kabul eder. Bunun yanında Cessâs, bu iki kıraatin, lügat âlimlerinin ma'tûf-i aleyh'in ne olduğuna göre farklı mana ifâde edeceğini söylediklerini eklemektedir. Onlara göre, meksûr okunduğunda "برؤسكم" lafzına atfen ayakların meshedilmesi gerektiği, meftuh okunduğunda "وايديكم" lafzına atfen ayakların yıkanması gerektiği manası çıkar. Ancak Cessâs'a göre burada meksûr veçhin mücâveret kuralından dolayı meksûr olup aslen mağsûl âzâ üzerine atfedildiği ihtimâli göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü bazı âyetlerde ve şiirlerde⁸¹ bunun benzeri durumlar vardır. Mesela Vâkıa sûresinde "يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ" âyetinden sonra "وَحُورٌ عِينٌ" âyeti gelmektedir. İkinci âyet "وِلْدَانٌ" lafzına matuf olmasına rağmen kendinden

⁷⁹ Tahâvî, *Ahkâm*, 1/130.

⁸⁰ Cessâs, *Ahkâm*, 3/123-125; 2/244-246.

⁸¹ "مُعَاوِيَةَ إِنَّا بَدَشْرُ فَأَسْحَجُ فَلَسْنَا بِالْجَبَالِ وَلَا الْحَيْدَا" burada "وَلَا الْحَيْدَا" lafzı "بِالْجَبَالِ" lafzına matuf olduğu halde meftuh okunmuştur. "إِنِّي آلِ بَشْطَامِ بْنِ قَيْسِ فَخَاطِبٌ" burada "فَخَاطِبٌ" lafzı "رَاكِبٌ" üzerine matuf olduğu halde kâfiyeye uygun olması için meksûr olmuştur.

önceki “والم طير” lafzının harekesini almıştır. Ancak mana olarak “ولدان” lafzına matuftur.

Cessâs, bu iki kıraatin de itibara alınması meselesini şöyle izah etmektedir. Bu iki kıraatin başta hem meshe hem de gasle ihtimâli olması gerektiği açıktır. Bunun sonucunda iki halden hâli olunmaz. Ya hem mesh hem de gasil beraberce yapılması gerektiği söylenir; ya abdest alan kişi ikisi arasında serbest bırakılır; ya da ikisinden biri biaynihî emredilir. İkisinin bir arada cem' edilmesi genel ittifaka muhaliftir. İkisi arasında serbest bırakılma açık ifâdesi olmadığı gibi âyetin delâletinde de olmadığı için kabul edilmez. Çünkü serbestlik ifâdesi ve delâleti olmadığı halde tahyîre hüküm vermeyi câiz sayarsak cem' etmeye delâlet olmadığı halde onu da kabul etmek gerekir. Bu durumda tahyîr hükmü bâtil sayılır.

Cem' ve tahyîr hükümleri olmayacağına göre mesh ve gasilden birinin olması gerekir. Bunu belirlemek için delile ihtiyaç vardır. Burada mesh değil de gasil olması gerektiğine delil, genel ittifaka göre ayağı yıkayan kişinin farzı tam yerine getirdiğinin kabul edilmesi ve meshi terk ettiği için lev'm edilememesidir. Ayrıca bu lafız her iki manaya ihtimâli bulunduğu için beyâna muhtaç mücmel bir lafızdır. Mücmelin beyânı için kavli ve fiilî sünnetin vârid olması gerekir. Kavli ve fiilî sünnete göre Hz. Peygamber (s.a.v), ayakları yıkamıştır. Ayrıca mesh câiz olsa idi Hz. Peygamber (s.a.v) beyânına onu da eklerdi. Bu da bu âyette kastedilenin gasil olduğunu ifâde etmektedir. Bunun yanında –bazı görüşlerde olduğu gibi- bu iki kıraati iki ayrı âyet gibi düşündüğümüzde de gasil hükmü ortaya çıkar. Çünkü bu lafızda iki kıraat bulunduğundan iki ihtimal söz konusudur. Sanki âyetlerden biri gasil emrini, diğeri mesh emrini vermektedir. Hakikatte böyle iki âyet bulunsa idi gasil âyetinin mesh âyetine terk/haml edilmesi câiz olmazdı. Çünkü gasil mesh'ten daha fazla fiil manasını gerektirmektedir. Bu durumda böyle iki âyetten hüküm olarak daha umûmî ve daha faydalı olanın kullanılması gerekir. Bu da gasildir. Çünkü gasil meshi içine alır buna karşılık mesh ise gasli kapsamaz.

Cessâs bütün bunların yanında bu iki manaya gelen iki kıraati her iki halde de kullanabileceklerini söylemiştir. Bu durumda fetha kırâatı, yıkamayı ifâde ettiği düşünülerek mest giyilmediği duruma hamledilebilir, kesre kıraati da meshi ifâde ettiği düşünülerek mest giyildiği zaman mest üzere meshe hamledilebilir demektir.⁸²

Cessâs burada hem selef hem de emsâr kurrâsının kıraatlerini ismen nakletmiştir. Ancak sadece seb'a kurrâsından nakil yapmakla beraber, Ebû Amr'ı ve Âsım'ın Ebû Bekir rivâyetini hiç nakletmemiştir. Hafs'ı ismen

⁸² Cessâs, *Ahkâm*, 3/349-352.

zikretmektedir. Cessâs burada “Kelâmın îmalı ihmâlinde evlâdır.” kuralını işleterek kiraatlerin cem’i mümkün ise cem’ etmeye çalışmakta, cem’i mümkün olmayanı ise hataya nispet etmemektedir. Burada başta kiraatlerin kendisinden ziyâde ifâde ettiği manalar üzerinden yola çıkarak haml yöntemini benimsemiş gibi gözüğe de son olarak mest giymeyenler için gasil manasının, giyenler için mesh manasının verilmesi gerektiğini söyleyerek cem’ usulünü benimsediğini göstermiştir. Cessâs’ın cem’ yöntemi ile kiraat tercihinde bulunduğu başka yerler de mevcuttur.⁸³ Bunun yanında iki kiraatten birini tercih ettiği anlaşılabilir diğere vecih hakkında değeriendirmede bulunmadığı olmuştur.⁸⁴

2.1.3. Her İki Vecih Aynı Manada Görülüp Aynı Hükmü Vermek

Tesebbüt ve Tebeyyünün Manası: Cessâs Nisâ 4/94. ve Hucurât 49/6. âyette geçen “فَتَبَيَّنُوا” lafzının tesebbüt şeklinde de okunduğunu nakletmiştir. Cessâs, Nisâ 4/94. âyeti “Ey müminler! Yeryüzünde seyr-ü sefer ederken tebeyyün edin/iyi bilin ve size islâm selamı verene mümin değildir, demeyin.” şeklinde tevîl etmektedir. Tebeyyün kalıbını tercih etmiş gibi gözüğe bile Cessâs, “tesebbütün tebeyyün için olduğunu ve tesebbütün tebeyyüne sebep olduğunu” söyleminden her ikisini de doğru saydığı anlaşılmaktadır. Cessâs’a göre bu âyetin zâhiri bir kişinin islâmını ispat veya küfrünü nefyi emretmemektedir. Emredilen şey, mesele ayan beyan ortaya çıkana kadar tesebbüt/beklemek ve araştırmaktır. Ancak islâmını izhâr eden her kişinin içindeki düşünce görüldüğü gibi olmasa da imanının sahih sayılmasına ve kendisine müslüman muamelesinin yapılmasına hükmettiğini söyler. Çünkü ona göre “لَمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ” cümlesinin manası “selam vererek islâmın kendisini davet ettiği şeye boyun eğmeyi izhar etmek” demektir. Cessâs “السَّلَامَ” lafzının elifli ve elifsiz okunan iki kiraatinden elifli kiraati tercih ettiğini işâret ederek “السَّلَامَ” şeklinde okunduğunda “islâm selamını izhar etmek” manasına geldiğini söylemektedir. Bu da selâm ehlinin müslümanlardan sayılması gerektiğini gösterir. Hz. Peygamber’in de kelime-i tevhidi söylediği halde öldürenlere, öldürdüklerinin müslüman olduğunu söylediği bilinmektedir.⁸⁵

Cessâs, Hucurât Süresi 49/6. âyette ise her iki kiraatin da muktezâsının, fasığın haberinin tam tespiti/tesebbüt ve açığa çıkması/tebeyyün ve tam bir açıklığa kavuşmadan fasığın haberini kabul etmemeyi ifade ettiğini söylemiştir. Bu âyetin fâsığın şâhitliğinin kabul edilmemesi gerektiğini de ortaya

⁸³ Cessâs, *Ahkâm*, 1/257-258; 2/224-226; 2/244-246; 2/292; 2/332; 3/123-125; 3/296; 4/137-138; 4/396-397; 5/94.

⁸⁴ Cessâs, *Ahkâm*, 1/72-73.

⁸⁵ Cessâs, *Ahkâm*, 2/224-226.

koyduğunu söylemiştir. Cessâs, her iki âyette de her iki veçhi aynı manada kullanmıştır.⁸⁶

2.1.4. Arapça Yönünden Daha uygun Olan Kıraati Tercih

Müminlerden Mazeretsiz Cihâda Katılmayanların Durumu: Cessâs, Nisâ 4/95. âyette “لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ” geçen “غَيْرُ” lafzını lafzının hem mansûb hem merfû‘ okunduğunu; merfû‘ okunduğunda “الْقَاعِدُونَ” lafzının sıfatı olacağını, mansûb olduğunda hâl mevkiinde olacağını söylemiştir. Ancak “غَيْرُ” lafzında sıfat olma durumu istisnâ durumundan daha galip olmasına binaen burada merfû‘ olmasının tercih edildiğini söylemiştir.⁸⁷ Cessâs burada Arap dilinde kesreti isti‘mâlin sıfat olmasını dikkate alarak raf’ vechini tercih etmiştir.

2.2. Cessâs’ın Tevkîfî Olmayan Kıraatlerle Fıkhî İstinbat Yöntemi

Cessâs, mütevâtir olmayan kıraatleri nakletmiş, bazısında tercihte bulunmamış⁸⁸ bazılarında tercihte bulunmuştur. Cessâs’ın bu vecihleri tercih yöntemi şu şekildedir:

- Bu kıraatlerden bazısını Kur’ân’daki diğer âyetlerin mana yönünden desteği ile sahih saymıştır.
- Bu kıraatlerden bazısını tevkîfî olarak isimlendirdiği kıraati desteklemek için ihticâc etmiştir.
- Bu kıraatlerden ihticâca uygun görmediği için sahih saymadığı vecihler olmuştur.

2.2.1. Sahih Saydığı Tevkîfî Olmayan Vecihler

Yemin Keffâreti Orucunun Peş peşe Olup Olmaması: Cessâs, Mâide 5/89. âyette geçen “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” cümlesinde Abdullâh b. Mes’ûd ve Ebü’l-Âliye’nin Übey’den “مُتَّابِعَاتٍ” lafzını ziyâde ederek okuduğunu naklettiklerini, İbrahim en-Nâhâi’nin kendi kıraatlerinin “مُتَّابِعَاتٍ” ziyâdeli olduğunu söylediğini nakletmiştir. İbn Abbâs, Mücâhid, Tâvus, İbrahim ve Katâde’nin görüşü, yemin keffâreti orucunun peş peşe olması gerektiğidir. Bunun Hanefilere göre gerekçesi “مُتَّابِعَاتٍ” lafzının tilâvetinin nesh edilip hükmünün devam etmesidir. İmam Mâlik ve Şâfiî’ye göre ise tefrîk câizdir.⁸⁹ Cessâs burada Kur’ân’da hattı bulunmayan bir kıraat vechini Nahâi’nin “Bi-

⁸⁶ Cessâs, *Ahkâm*, 5/278-279. Cessâs’ın bu konuda değerlendirmeye tâbi tuttuğu diğer vecihler için bakınız. Cessâs, *Ahkâm*, 3/132-133; 5/367.

⁸⁷ Cessâs, *Ahkâm*, 2/227.

⁸⁸ Cessâs, *Ahkâm*, 2/155-156; 5/337; 5/347.

⁸⁹ Cessâs, *Ahkâm*, 4/121.

zim kıraatımız budur.” demesine binâen doğru saymış ve hükmü buna göre vermiştir. Cessâs'ın bunun dışında tevkîfî olmayan kıraatlerden mana yönünden sahih saydığı vecihler vardır.⁹⁰

2.2.2. Mücmaun Aleyh Vechi Tevkîfî Olmayan Vecih İle Desteklediği Örnekler

Cessâs, Bakara 2/227. âyette geçen “فَأَن فَاءُ” lafzına Abdullâh b. Mes'ûd'un “فِيهَا” lafzını ziyâde ederek okuduğunu nakletmiştir. Cessâs bu âyetin iki şeyi bildirdiğini söylemiştir. Bunlardan birincisi îlâ yapanın geri dönmesi; ikincisi ise talakı kesinleştirmesidir. Cessâs burada asıl murâdın “fey'/dönme” olduğunu söylemektedir. Bunu “فَان فَاؤُا” fiilindeki “fê” harfinin takip manasında olmasına bağlamaktadır. İlânın talaka dönüşmemesi için erkeğin kadına fey'i/dönüşü, dört ay müddet içinde olması gerekmektedir. Çünkü müddet bittiğinde talak vukû bulacak demektir. Bu müddet içinde dönülmesi manasında kelamın takdiri, “فَان فَاؤُا فِيهَا” şeklinde olmalıdır. Cessâs, Abdullâh b. Mes'ûd kıraatinin da bunu ifâde ettiğini söylemiştir. Cessâs, burada Kur'an'a ziyâde diyebileceğimiz bir vecih ile istidlal bulunmaktadır.⁹¹

2.2.3. Sahih Saymadığı Tevkîfî Olmayan Vecihler

Cessâs, Bakara 2/184. âyette selefîn Ramazan'ın kazasının peş peşe olup olamayacağı hususundaki ihtilâfından bahsetmektedir. İbn Abbâs, Muâz b. Cebel, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre, Mücâhid, Tâvûs, Saîd b. Cübeyr ve Atâdan yapılan rivâyetlere göre isteyen peş peşe isteyen ayrı günlerde tutabilir. Hz. Alî'den yapılan rivâyette peş peşe tutma tavsiyesi olmakla beraber ayrı tutulduğunda yeterli olacağı; İbn Ömer'den yapılan rivâyette ise iftâr ettiği gibi tutması gerektiğini nakletmektedir. A'meş'in İbrâhim'den nakline göre peş peşe tutulması gerektiğini, Mâlik'in Mücâhid'den nakline göre Mücâhid'in Übey b. Ka'b kıraatinde “متتابعات” ziyâdesinin bulunmasından dolayı peş peşe tutulması gerektiği husûsunda fetvâ verdiğini nakletmektedir. Urve b. Zübeyr de peş peşe tutulması gerektiğini söylemektedir.

Emsâr fukahâsına gelince, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer, Evzâi ve Şâfiî'ye göre isteyen peş peşe isteyen ayrı ayrı tutar. Mâlik, Sevrî ve Hasan b. Sâlih ise peş peşe tutmanın daha güzel olduğunu ve ayrı tutmanın da kâfi olacağını söylemişlerdir. Emsâr fukahâsının icmâından ayrı tutma-

⁹⁰ Cessâs, *Ahkâm*, 1/96; 1/214-221; 3/21; 4/163; 5/191-193.

⁹¹ Cessâs, *Ahkâm*, 2/50. Cessâs'ın tevkîfî olmayan vecihler ile mücmaun aleyh vecihleri desteklediğine dâir diğer örnekler için bakınız. Cessâs, *Ahkâm*, 1/61-62.

nın câizliği anlaşılmaktadır.

Cessâs, Ramazan orucunun kazâsının peş peşe olamayacağını ifâde ettikten sonra kendisine yemin keffâreti üzerinden bir soru gelebileceğini bildiği için bu mukadder suale şöyle cevap vermektedir: Yemin keffâretinde tetâbu' lafzı gelmediği halde Kur'ân'a ziyâde gibi anlaşılabilir şekilde tetâbu' şartı hükümü verildi. Ancak yemin keffâretinde verilen hüküm “متابعات” kaydının Abdullâh b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b kıraatında bulunmasının yanında İbrahim en-Nahaî'nin de “Bizim kıraatimizde tetâbu' kaydı vardır.” dediğine dayandığı için verildiğini söylemiştir.⁹² Sonuç olarak Cessâs, orucun kazâsında mezkûr üç sebepten dolayı tetâbuu şart koşmamıştır.⁹³

SONUÇ

Cessâs, kıraatleri tilâvet yönünden Kur'ân olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmış; rivayet yönünden ise haber gibi mütevâtir ve âhad olarak ikiye ayırmıştır. Yani ona göre mütevâtir haber ile naklolunan kıraatler Kur'ân olabilir. Kur'ân saydığı kıraatleri tevkîfi olarak da isimlendirmiş, mütevâtir haber ile nakil olunmasını ve üzerinde icmâ edilmiş vecihler olması gerektiğini söylemiştir. Mütevâtir haberlerin ilm-i zarûri ifâde ettiğini söyleyen Cessâs, bu şekilde naklolunan kıraatlerin de ilm-i zarûri ifade ettiğini söylemiş olmaktadır. Onun kıraatlerdeki tevatür anlayışı hadis rivayetindeki tevatüre benzemektedir. Bu kısım kıraatlerle fikhî istinbatta bazı yöntemlerin geliştirilmesi gerektiğini düşünen Cessâs, kıraatler arasında teâruzu giderme yolları geliştirmiştir. Bunlar arasında en dikkat çeken yöntem, muhkemi müteşabihe haml etme yöntemidir. İki manaya ihtimali olan kıraati müteşabih, tek manaya ihtimali olan kıraati muhkem olarak tarif eden Cessâs, iki manaya muhtemel olanı tek manaya muhtemel olana haml edilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu yöntem ile her iki kıraat arasında ihtilafın izâlesini ve her iki kıraati ihmal etmemeyi hedeflemektedir.

Âhad haber ile nakil olunan vecihleri Kur'ân saymasa da bunlara haber değeri verdiğinden meşhur haber kapsamında ise istidlâlî ve iktisâbî ilim ifâde ettiğini söylemiştir. Bu kısım haberlerin âhkâm husûsunda hüccet olduğunu ve bu haberin varlığının kıyas ve ictihaddan evlâ olduğunu söylemiştir. Buna göre meşhur haber kapsamında rivâyet edilen kıraatler ile istinbatta bulunulabilir. Nitekim yemin keffâretinde tetâbu'un (peş peşeliğin) şart koşulmasında bu durum görülmektedir. Meşhur haber kapsamında olmayanlar ise manaya muhâlif olmadığı müddetçe diğer delillerin

⁹² Cessâs, *Ahkâm*, 1/258-259.

⁹³ Cessâs'ın bu örnek dışında kıraat nakledip de câiz görmediği tevkîfi olmayan vecihler için bakınız. Cessâs, *Ahkâm*, 3/94-101; 5/80-81; 5/165.

de desteği ile veya başka delil bulunmadığında ihticac edilebilir. Nitekim Cessâs, şeyh-i fân'nin fidye vermesi gerektiği hakkındaki hükmü tevkîfi olmayan vecih ile vermiş ve bunu kullanmanın vacip olduğunu bile söylemiştir. Meşhur haber dışında kalan ve manaya muhalif olan âhâd haberlerle ise istidlalde bulunmamaktadır.

Cessâs'ın bu görüşleri ve yöntemleri, kelâmın i'mâlinin ihmâlinde evlâ olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu yöntemler, Kur'anı ve sünneti koruma altına alma çabası olabilir. Kur'an ve sünnetin bize ulaşma yolu olan sahâbe ve tâbiînin haberlerini belli şartlar içerisinde dikkate almak başta Kur'an olanı inkardan ve tahriften korumaya yardımcı olur. Çünkü sahâbe ve tâbiînin nakillerini koruma altına almak Kur'anı da koruma altına almak demektir. İkisinin de bize ulaşma yolu aynıdır. Cessâs, bunu sağlamak için sahabe ve tâbiîn mürsellerini bile belli şartlar altında fikhî istinbatta delil kabul etmektedir.

KAYNAKÇA

- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- Buhârî, Abdülaziz Ahmed b. Muhammed. *Keşfü Pezdevî*. Dersâdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1307/1890.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1417/1996.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Usûlü'l-fıkh el-müsemma bi'l-füsûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Te'sisü'n-nazar ve yelhi risâletü'l-İmam Ebi'l-Hasen el-Kerhî fi'l-Usûl*, Mustafa Muhammed el-Kabbânî. Beyrut: Dâr-ı İbn Zeydün, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Mısır/Bulak: Matbaatü'l-Emîriyye, 1323/1905.
- Halilüfîş, Safvet Mustafâ. *el-İmâm Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühü fi't-tefsîr*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2008.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisihâ ve zikru kuttânihê'l-ulemâ min gayr-i ehlihê ve vâridihê*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2000.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi târihi'l-*

- ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- İbn Cezerî, Şemseddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dimeşki eş-Şâfiî. *en-Neşru fi'l-kirâati'l-aşr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebü'l-Vefâ. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kâhire: Dâr-ı Hecer, ts.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindî. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Seâdet, 1324/1906.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 2016.
- Merâğî, Abdullâh Mustafa. *el-Fethu'l-mübîn fi tabakâti'l-usûliyyîn*. Mısır: Abdülhamid Ahmed Efendi, ts.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Safedî, Salâhaddîn Halil b. Eybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Ahmed el-Arnâvut, Türkî Mustafa. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- Şirâzî, Ebû İshâk. *Tabakâti'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi, thk. Sadettin Ünal. *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: TDV, 1995.
- Yalçın, Yunus. *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm kâmusu terâcim li'şheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-arabi ve'l-müstağribîn ve'l-müştêrikîn*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1406/1986.

İBADIYYE MEZHEBİ VE GİZLİLİK DÜŞÜNÇESİ (TAKIYYE)

İBADI SECT AND IDEA OF SECRECY(TAQIYYA)

MAHMOUD BENRAS

DR. ÖÖR. ÜYESİ., GİRESUN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ASSIST PROF., UNIVERSITY OF GİRESUN FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
GİRESUN, TURKEY

benrasmahmoud@yahoo.fr

<http://orcid.org/0000-0002-1731-8387>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1173175>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
9 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted
28 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Benras, Mahmoud, "İbadiyye Mezhebi ve Gizlilik Düşüncesi (Takiyye) [Ibadi Sect and Idea of Secrecy (Taqiyya)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 [Aralık/December 2022]: 511-529.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiatergisi@kilis.edu.tr



İBADİYYE MEZHEBİ VE GİZLİLİK DÜŞÜNCESİ (TAKİYYE)*

Öz

Hariciyye'nin bir alt kolu olan İbadiye, temelde bazı sosyo-politik sebeplerle kendini yenileyerek günümüze kadar varlığını sürdürebilen az sayıdaki İslâm mezheplerinden biridir. Günümüzde İbadiyye mezhebi doğuda Umman Sultanlığı, batıda Kuzey Afrika ve Tanzanya gibi farklı coğrafyalara yayılmış durumdadır. Orantısız olarak değerlendirildiğinde İbadiler ile ilgili yapılan araştırmaların diğer mevcut ve mensubu kalmamış mezheplere nispetle daha az olduğu görülmektedir. Bu durum mezhebin sahada yeteri kadar bilinmemesine hatta yanlış bazı değerlendirmelerde bulunulmasına sebep olmaktadır. İbadiyye, hicri birinci yüzyılda meydana gelen ve özellikle Büyük Fitne olayları diye anılan Siffin Savaşı ve sonrasındaki gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan dini bir gruptur. Bu grup ilk dönemde Haricilerin yanında yer alırken süreç içerisinde fikren ve siyaseten onlardan ayrılmıştır. Hariciler erken dönemden itibaren tarih sahnesinden silinmelerine rağmen İbadiler günümüze değin varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır. Çoğu araştırmacı, İbadilerin hâlâ Haricilerin bir kolu olarak varlıklarını sürdürdüklerini düşünmektedir. Dünyada birçok dini fırka ve mezhep çıktıktan veya saklı faaliyet gösterme fikrini benimsemiştir. Bu husus, ahlakî açıdan olumsuz bir durum olarak görünse de benzer nitelikler Şii, Batını vb. diğer Müslüman gruplar arasında da yaygın olarak mevcuttur. Dini akım yahut grupların, mensubu bulunduğu dinin diğer mensuplarından kendilerini farklı görmeleri hatta diğer akım veya mezhep müntesiplerini ötekileştirme süreçleri, kimi bilginler tarafından bir tür gerçekten uzaklaşma veya yalanı ve ikiyüzlülüğü meşru kabul etme olarak nitelendirilmektedir. Aynı zamanda bu durum çevresindekileri bir tür aldatma, kandırma ile neticeleneceği için bir fırkaya veya mezhebe intisabın zorunlu bir gereği olarak da değerlendirilemeyeceği yorumu yapılmaktadır. Öte yandan takıyye olgusu dinî açıdan olumlu bir arka plana sahiptir. Örneğin takıyye sayesinde din, dolayısıyla da insan ve toplum birtakım tehdit ve tehlikelerden korunabilir. Ancak bu müspet olgunun yalan ve ikiyüzlülüğe bulaştığı ithamlarına muhatap olması, dinin maksadı dışında farklı hedefler için kullanıldığını göstermektedir. Dinde takıyyenin hedefi insanı, toplumu ve dini korumaktan ve ahlaki olarak geliştirmekten öte bir şey olduğu söylenemez. Bazı İslâm mezhepleri takıyyeyi anılan bağlam içinde makul bir seviyede ele alıp uygularken, bazıları da ifrat derecesinde aşırılığa kaçmaktadırlar. Bu çalışmada İbadiyye mezhebinin siyasi düşüncesindeki temel meselelerinden olan takıyye konusundaki yaklaşımları başta olmak üzere onların takıyye yapıp yapmadıklarını, imamet ve yönetim konularındaki bakış açılarını ve diğer sünni veya sünni olmayan mezheplerle karşılaştırmalı olarak ele alacağız. İbadiyye'nin bu güne kadar varlığını sürdürebilmesinin başlıca nedenleri arasında takıyye yapmış olmaları da söylenebilir. Öyle ki, tarih boyunca birçok kültürel ve askeri saldırıya maruz kalmasına rağmen muhtelif coğrafyalarda kesintisiz bir şekilde yaşayabilmişlerdir. Bazı dönemlerde diğer Müslüman gruplardan kendini izole ederek yaşasa da geçmişte olduğu gibi bugün de diğer mezhep müntesipleriyle barış içinde bir arada yaşamaktadır. İlaveten aşırılıkçı bir siyasi ideolojiye sahip olan Hariciyye mezhebine bağlı olmasına rağmen İbâdiler, tarihi süreçte düşünce yapılarında ve yaklaşım tarzlarında kısmen ılımlılık havasına büründükleri görülmüştür. Kısaca İbâdiler, Haricilerle tarihsel birlikteliklerine rağmen, özellikle itikadi ve siyasi düşüncelerini hayata geçirmede Haricilerden ayrılmışlardır. Bununla birlikte İbâdi siyasi düşüncesi birtakım özelliklerle ayırt edilir ve bunların en önemlileri şunlardır: Birincisi: İbâdi siyasi düşüncesi zahire dayalıdır.

* Kuzey Afrika İbadiliği ve İmâmet Düşüncesi" (2022) başlıklı doktora tezinde yer alan verilerden yararlanılarak üretilmiştir.

Yani içinde Bâtîni yahut ezoterik unsurları taşımayan açık bir düşüncedir ve hicretin birinci ve ikinci asırlarında ortaya çıktığı andan itibaren Haricî düşünce ile benzerlikler taşısa da pek çok temel noktada farklıdır. Öte yandan siyasi düşüncede İbâdiler ile Haricilerin birleştirilmesi de yanlıştır. İkincisi: İbâdiler, mutedil sayılan ve Ehl-i sünnet'in düşüncesine yakın kabul edilebilecek İslâmî bir gruptur. Çünkü muhaliflerini, Haricilerde olduğu gibi kâfir ve gayrimüslim saymazlar, kanaatimizce İbâdiyye mezhebinin günümüze kadar varlığını sürdürmesinin temel sebebi budur. Zira İslam tarihinde aşırılıkçı yaklaşıma sahip İslâm mezheplerinin çoğu zamanla yok olmuştur. Üçüncüsü: İbadilerin Takiyye fikrini ölçülü kullandıklarını ve onu dinin esaslarından biri olarak da görmediklerini ifade etmek gerekir. Aksine onlara göre takiyye dini, bireyi ve toplumu korumayı amaçlayan, bir olgudur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İbâdiyye, Takiyye, Siyaset, İmamet, Gizlilik.

İBADI SECT AND IDEA OF SECRECY (TAQIYYA)

Abstract

As a sub-branch of the Kharijites, the Ibadhiyya sect is one of the few Islamic sects that has survived until today by renewing itself due to some socio-political reasons. Currently, the Ibadhiyya sect has been spread to different geographies such as Oman, North Africa and Tanzania. When evaluated proportionally, studies on Ibadhiyya are fewer compared to other existing sects, and other sects which has no member any longer. Therefore, the sect is not known enough in the field and even some wrong evaluations have been made about it. The Ibadhiyya is a religious group that emerged in the first century AH and emerged due to the developments after the Battle of Siffin. The group sided with the Kharijites in the first period, however, they separated from them intellectually and politically in the process. Although the Kharijites disappeared from the scene of history from an early period, the Ibadhiyya have succeeded to survive until today. Most scholars think that the Ibadhiyya still exist as a sub-branch of the Kharijites. Many religious sects in the world have adopted the idea of operating openly or secretly. Although this issue seems to be a moral problem, similar situations can be found in Shiite, Batini, etc., and also it is widespread among other Muslim groups. Religious movements or groups seeing themselves as different from other members of the religion they belong to and even marginalizing the followers of other movements or sects are characterized by some scholars as a kind of alienation from the truth or accepting lies and hypocrisy as legitimate. At the same time, it is interpreted that this situation cannot be considered a mandatory requirement of joining a sect, since it will result in a kind of deception and deception of those around them. In contrast, the phenomenon of Taqiyya has an affirmative religious background. For instance, religion, and therefore people and society, can be protected from certain threats and dangers thanks to the Taqiyya. However, the fact that this affirmative phenomenon is accused of being involved in lies and hypocrisy shows that religion is used for different purposes other than its real purpose. It can be claimed that the aim of taqiyya in religion is just protecting people, society, and religion and improving them morally. While some Islamic sects consider and apply taqiyya at a reasonable level within the aforementioned context, others go to extremes. In this study, we will examine whether they practice taqiyya, their perspectives on imamate and administration, and their approach to taqiyya, (which is one of the main issues in the political thought of the Ibadhi sect), in comparison with other Sunni or non-Sunni sects. It can be claimed that among the main reasons why Ibadhiyya has survived to today is that they have made taqiyya. Despite being exposed to many cultural and military attacks throughout history, they have

been able to live uninterruptedly in various geographies. Although members of the sect lived in isolation from other Muslim groups in some periods, today they live in peace with the followers of other sects today, as in the past. In addition, although the sect is affiliated with the Kharijiah, which has an extremist political ideology, it is seen that the Ibadîyya have partially assumed open-mindedness in their mentality and approach in the historical process. In short, the Ibadîyya, despite their historical association with the Kharijites, it differed from Kharijites especially in realizing their theological and political ideas.

Keywords: Kalam, Ibadites, Taqiyya, Politic, Imamate, Secrecy.

GİRİŞ

Ibadîyye, bazı mezhepler tarihçilerine göre Haricîler'in en mu'tedil ve ehl-i sünnet'e en yakın olan fırka olarak sayılıp Abdullah b. İbad'ın kurduğu bir mezhep olarak kabul edilmektedir. Muhammed Ebû Zehra'ya göre bu fırka, iyi bir fıkha ve âlimlere sahip olup, Haricîler arasında ifrat ve tefritten en uzak olan topluluk olarak kabul edilir.¹

"İbadîyye" ismi, Abdullah b. İbad b. Murra b. Ubeyd Salebet-Temîmî'den alınmıştır. "İbad", Abdullah'ın babasının ismi olup, künye olarak "İbn İbad" şeklinde kullanılmaktadır. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan İbn İbad'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Emevi halifeleri Muâviye b. Ebi Süfyan ve Abdülmelik b. Mervân zamanlarında hayatta olduğu ifade edilebilir. Onunla ilgili bilgi veren bazı Mu'tezilî kaynaklar onun Mu'tezilî görüşlere meylettğini kaydederken diğer alim Müberred ise onun görüşlerinin Ehl-i sünnet'e daha yakın olduğunu ifade etmektedir. Kaynakların bildirdiğine göre o, 86705/ yılında vefat etmiştir.²

Çağdaş araştırmacı Hasan İbrahim Hasan, "İbadî" kavramının kökenini Abdullah b. İbad'a atfederken kendilerine muhalif olan kişilere karşı aşırı ve sert tutumlarıyla maruf olan Haricî tavırların onlarda bulunmadığını belirtmektedir. Zaten Abdullah b. İbad'ın yaşadığı Emevîler döneminde, Haricîlerin üzerine uyguladığı tedhiş hareketi yüzünden kendilerinin ne ağırlıkları ne de bunu yapabilecek bir güçleri vardı. Bu nedenlerle, haricîlerin hilâfet konusundaki tutumları da sadece teorik bazı değerlendirmelerden öteye gitmemekte olup Hâricî gruplar büyük ümitsizlik içerisindeydiler.³

Bütün bu olumsuzluklara rağmen İbadîler, İslâm'ın ilk asırlarından günümüze kadar varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Tarihsel süreçten

¹ Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyâseti ve'l-akâidi ve târihi'l-mezâhibi'l-fikhiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 73.

² Sâlim b. Humeyd b. Süleyman el-Hârisî, *el-'Ukûdü'l-fidîyye fi usûli'l-İbadîyye* (Maskat: Vizaretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2017), 121; Hayrüdîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 4/ 26, 64.

³ Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm: es-siyâsî ve'd-dinî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1966), 1/393.

günümüze kadar varlıklarını koruyabilmelerine rağmen gerek ilmî araştırmalarda gerekse günümüzde diğer İslâm fırkalarının gördüğü kadar ilgi görmemişlerdir. Bununla beraber bazı araştırmacılar İbadîler hakkında yeterli bilgiye sahip olmamalarından İbadîlere karşı önyargılı yaklaşmışlardır. Ayrıca İbadîler'in kendilerini her zaman medyadan uzak tutmaları ve gizli hareket etmeleri nedeniyle onlara karşı olan siyasî ve dini tutumları çok sıcak olmamıştır.⁴ Bütün bunların yanında İbadîlerin gizli hareket etmeleri ya da takiyye anlayışı da kendilerine mesafeli yaklaşımlarının diğer bir sebebi olup biz de makalemizde İbadîlerin takiyye ile ilgili görüşleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Hicri birinci asrın sonunda İbn İbad ortadan kaybolunca İbadîler, açık faaliyetlerini bırakıp gizli hareket etmeyi benimsemişlerdir. Bu konuda mezhebin görüşlerinin oluşmasında başat rol üstlenen bilginlerden Câbir b. Zeyd'in (ö. 93/711) çok önemli bir katkısı vardır. Câbir b. Zeyd, kendisi Ezd kabilesinden olduğu için kabilesine daha çok önem vermiştir. Bu sebeple İbadîler arasında o kabileden birçok lider çıktığı gibi diğer kabilelerden de birçok şahıs Câbir b. Zeyd'in yanında yer almıştır. Cabir b. Zeyd'in vefatıyla birlikte liderliği alan Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme zamanında İbadîler, farklı bir siyasî hareket başlatmışlardır.⁵ Cabir'in vefatından sonra Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından belli bir süre hapsedilmesi sonrasında hapisten çıkan Ebû Ubeyde hareketin lideri olmuştur. Hem liderliğinden önce hem de sonraları büyük siyasi baskılara maruz kalan Ebû Ubeyde, hem siyasî hem de dini hareketin liderliğini devam ettirmiştir.⁶

İbadîler'in gizli teşkilatı, her ne kadar Hâricîler arasındaki el-Kaade grubu hareketinden itibaren başlamış olsa bile Ebû Ubeyde'nin kendisi bu hareketi daha düzenli bir şekilde ilerletmiş ve yapılacak görevler ve uyulacak kuralları daha sistemli hale getirmiştir. Ebû Ubeyde'nin döneminde üç ayrı gizli meclis kurulmuştur. Birincisi umumi meclislerdir ki bunlar bütün İbadîlere açık olanlarıdır. Bu meclisler genel olarak bir şeyhin evinin bodrum katında veya tedbir açısından ve şüphe çekmemek için mezhebe mensup bir yaşlının evinde de gizlice yapılıyordu. Bu toplantıya katılanlar mutlaka kendilerini gizleyip kadın ya da seyyar satıcı kılığına girerlerdi. İbadîler bu toplantıları genel olarak eğitim amaçlı yapıp, işlenen dersler genel olarak akaid ya da büyük şeyhlerden birisinin nasihatleri şeklinde oluyordu. İbadî şeyhleri ve liderleri bu toplantılarda sırayla konuşma yap-

⁴ Charles Amat, *Le M'zab et les M'zabites* (Paris: Challamel, 1888), 9.

⁵ Emily Goshey, *Omani Ibadism: Transition in Modernity, Encounters with Salafism* (New Jersey: Princeton University, Department Of Religion, Doktora Tezi, 2019), 38.

⁶ Aved Muhammed Halifat, *en-Nuzumu'l-ictimaiyye ve et-terbvîyye inde'l-İbaziyye fi İfrikîyye fi merheletil-kitmân* (Maskat: Dar Mecdelavi, 1980),7-9; Marcel Morand, *La famille musulmane* (Alger: Typographie Adolphe Jourdan, 1903), 47-48.

makta olup toplantıya katılanlara, şeyhler tarafından bazı görevlendirmeler yapılmakta idi. Bu toplantıda konuşulanları komşuların ve yoldan geçenlerin duymaması için mutlaka alçak sesle konuşuluyor, ani yapılacak muhtemel baskınlara maruz kalmamak için müritlerden uygun olanlara nöbet tutturuluyordu. İbadî şeyhleri ve liderleri, ajan ve casuslara dikkat etmeleri konusunda taraftarlarını sürekli uyarıyorlardı.⁷ İbadî cemaatten biri, mezheb ve cemaati terk ederse kanının helal olduğuna dair fetva veriliyor ve o dönemlerde meşhur olan gizli suikast timleri tarafından öldürülüyordu.⁸

İbadilerin bir diğer toplantıları şeyh meclisleridir. Bu toplantılara sadece hareketin liderleri katılmakta ve ortamlarda İbadîler'in genel siyasi yöntemi hakkında istişareler yapılmaktaydı. Bu meclis bir planlama ve düzenleme toplantısı görevini görmekte olup bir çeşit infaz ve komite heyeti gibiydi.⁹

İbadilerin üçüncü meclisleri de öğrenci meclisleridir. Bu toplantılar da derin bodrumlarda gerçekleştirilip sadece öğrenci olanlar katılabiliyordu. Bu bodrumlara ulaşmak için gizli yollar olup bu yolları sadece şeyh ve onun çok güvendiği öğrenciler bilebiliyorlardı. Bu toplantılarda öğrenciler, dikkat çekmemek için kendini sepet yapıp satan biri olarak gösteren Ebû Ubeyd'den doğrudan ders alıyorlardı. Bu yüzden ders verilirken bodrum katında kapıya kendisi ile ders veren şeyh arasında bir ip olan bir kişi bulunduruluyordu. Bu ipin bir ucu şeyhin elinde diğer ucuda kapıdaki bekçinin elinde olup bekçi herhangi bir sorun olması durumunda bu ipi hareket ettirerek şeyhe mesaj veriyordu. Şeyh bu mesajı aldığı anda kâğıt ve kalemi ortadan kaldırıp sepetleri ortaya çıkarıyordu. Tehlike geçtiğinde de bunu haber vermek için kapıdaki bekçi tekrar ipi hareket ettiriyordu.¹⁰ Bu süreçle İbadî düşüncesinde gizli hareket etme başlamış, zamanla düşünce ve uygulamada gelişen bu tavır "Takiyye" adı altında meşhur olmuştur.

1. İBADİLİK'TE TAKİYYE ANLAYIŞI

Takiyye, Arapça bir kelime olup sözlü ya da fiili olarak korumak, savunmak, kaçınmak, gizlemek manalarına gelmektedir. Kelimede ayrıca geri dönmek anlamı da bulunmaktadır.¹¹ Terim olarak ise takiyye; İslâm'ın

⁷ Muhamed Meouak, "Les communautés ibadites du nord du Sahara au Moyen Âge: espace et société dans la région de l'oued Righ", L'ibadisme dans les sociétés de l'islam médiéval, ed. Cyrille Aillet (Berlin: De Gruyter, 2018), 244.

⁸ Halifat, *Nuzumu'l-ictimaiyye*, 8-9.

⁹ Halifat, *Nuzumu'l-ictimaiyye*, 9.

¹⁰ Halifat, *Nuzumu'l-ictimaiyye*, 10.

¹¹ İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1993), 15/402.

usul ve hükümlerini koruma amacıyla insanın kendi nefsinin korumasıdır.¹² İbadîler’de de takiyye, korumak ve gizlemek anlamında kullanılmaktadır.¹³ İbadiyye, takiyye anlayışına Mü’min Sûresinde geçen Firavun kavminden olan ve kendi imanını bir süre saklayan bir mü’minin hikâyesini delil göstererek insanın saldırgan bir düşman gördüğünde takiyye yapabildiğini Kur’an’a dayandırmaktadır.¹⁴

Takiyye kavramı, İbadîler’de imâmet çeşitleri ile bağlantılı ıstılahlardandır. Çünkü bazı durumlarda İbadîler gizlice varlıklarını sürdürürken takiyye metodunu kullanmıştır. İbadîler takiyyeyi dinin temel esaslarından (rükûn) biri olarak kabul edip kaynaklarda meseleyi ağır cezalar (hudûd) bölümlerinde işlemektedir.¹⁵ Sâlimî’ye göre eğer bir kişi, tehdit altındaysa ve zarar görme ihtimali büyük olup kaçmaya ve kendini savunmaya da gücü yoksa bu durumda ikrah hükümleri geçerli olup kişi düşüncesini veya mezhebini gizleyip takiyye yapabilir.¹⁶

İbadiyye, takiyye kavramına sünnetten delil olarak Hz. Peygamber’in Mekke dönemini örnek göstermektedir. Mücâhid’den aktarılan bir nakle göre İslâm’da ilk açık daveti yapan kişilerin sayısı yedidir. Bu kişiler Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Habbâb, Süheyb, Bilâl, Ammâr ve Sümeyye’dir. Hz. Peygamber’i amcası Ebû Talib, Hz. Ebûbekir’i ise kabilesi korumuş, geri kalanlar işkenceye maruz kalmışlardır. Hz. Ammâr şunu ifade etmektedir: “Bilal dışında hepimiz müşriklerin istediği şeyleri söyledik. Bilal ise karşı geldi ve işkenceye dayandı.”¹⁷

İbadiyye’de takiyye ile kitmân (gizli) imâmeti arasında bir bağlantı vardır. Genel olarak kitmân imâmeti aşamalarında tüm mezhep mensupları takiyye yapabilirler. Özel olarak ise herhangi bir Müslüman kendisine yönelik ciddi bir tehditle karşılaştığında takiyye yapabilir. İbadîler, bir bela geldiğinde takiyyenin sadece İbadîler için değil tüm Müslümanlar için geçerli olduğunu söylemektedirler. Delil olarak da Kur’an-ı Kerim’in şu ayetini getirmektedirler: “Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah’ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah’tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.”¹⁸ ve “Mü’minler,

¹² İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 15/402.

¹³ Abdülazîz es-Semîni, *Kitabu’n-nîl ve şifau’l-alil*, thk: Abdurrahman Bekilli (Gardâye: y.y., 2003), 3/1019.

¹⁴ Ayetin tamamı şöyledir: “Firavun ailesinden, imanını gizlemekte olan mü’min bir adam şöyle dedi: Rabbim Allah’tır, dediği için bir adamı öldürecek misiniz? Hâlbuki o, size Rabbinizden apaçık mucizeler getirdi. Eğer yalancı ise, yalanı kendi aleyhinedir. Eğer doğru söylüyorsa, sizi tehdit ettiği şeylerin bir kısmı başımıza gelecektir. Şüphesiz Allah, aşırı giden ve yalancılık eden kimseyi doğru yola erdirmez.” (Mü’min 40/28).

¹⁵ Ebû Muhammed Abdullah Hamid es-Sâlimî, *Meşarîk envari’l-ukul* (Maskat, y.y., 1978), 1/451.

¹⁶ Sâlimî, *Meşarîk envâru’l-ukûl*, 371.

¹⁷ Sâlimî, *Meşarîk envâru’l-ukûl*, 371.

¹⁸ en-Nahl, 16/106.

mü'minleri bırakıp inkarcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişiği kalmaz. Ancak onlardan gelebilecek tehlikeden korunmanız başkadır. Allah asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Çünkü dönüş Allah'adır."¹⁹ Sünnet'ten ise delil olarak Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer Müslüman oluncaya kadar Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evinde gizli davet çalışmalarını devam ettirmesi²⁰ ve Abdullah b. Mesud'un "Takiyye fiille değil lisanla olur." sözünü ileri sürmektedirler.

İbadilerin ilk liderleri, Cabir b. Zeyd, Ebû Ubeyde gibi gizli bir şekilde teşkilatlandırmış ve geliştirmişlerdir. İbadiler bu gizli teşkilatlanmayı Emevilerin saldırılarından korunmak için tercih etmişler. İbadiyye ancak Abdullah b. İbad'ın vefatından Çok sonraları açık davete geçebilmiştir.²¹

2. İBADİLİK'TE TAKİYYENİN HÜKMÜ

Haricîler, takiyyenin haram olduğunu, bu davranışın imanın zayıflığı anlamına geldiğini savunmalarına rağmen onun bir kolu olan İbadî bilgilerin çoğu, takiyyenin mübah olduğunu söylemektedirler. İbadîlerin Şîa'nın ayırt edici yanlarından olan ve vacip olarak inandıkları²² takiyye görüşünü benimsemeleri enteresandır. Onlar takiyyenin bazı imâmet türlerine ulaşmada vesile olduğu için, bazı durumlarda takiyyeyi vacip görürler. Özellikle kitmân (gizlilik) türü imâmette takiyye vacip; difâ (savunma) ve şurât (adamak) imâmet türlerinde takiyye caizdir. Zuhûr (açık) imâmetine gelince bu durumda takiyye yapmanın caiz olmadığına inanmaktadırlar.²³

İbadilike takiyye, sözlü ve fiili olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Onlara göre bir insanın günlük yaşantısında sözlü takiyye Caiz iken fiili takiyye mubahtır. Sâlimî, takiyye konusuna şöyle bir yaklaşım getirmektedir; zorla yaptırılmak istenen şey (mukrehun aleyh), fiil ya da sözle olabilmektedir. Kişiye zorla yaptırılmak istenen şey söz ise takiyye mübahtır. Yok eğer başka bir insana veya malına zarar verecek bir fiilse o zaman İbadiler farklı görüşler serdetmektedir.²⁴

Eğer zorla yaptırılacak fiil -açlıktan ölme tehlikesi esnasında domuz eti yemek gibi- aslında haram ama zorunlu durumlarda insanlar için mübah fiillerden ise İbadiler bu konuda ihtilaf etmişler ve üç adet çözüm yolu için

¹⁹ Âli İmran, 3/28.

²⁰ Muhammed Etfeyyîş, *Şerhu akideti't-tevhid*, thk. Mustafa b. Nasir Vinten (Gardâye, Cem'iyetü't-Türâs, 2001), 113.

²¹ Şemmâhî, Ahmed b.Said, Davud b. İbrahim et-Tulati, *Mukaddimetü't-tevhid ve şurûhuha*, tlk: Abi İshak İbrahim Etfeyyîş (Kahire, y.y, 1353), 54.

²² İbrahim Behhâs, *Müşevvihâtü'l-ibâdiyye nazratü'm-mine'd-dâhili ve'l-hâric* (y.y. 1424), 2.

²³ Muhammed Etfeyyîş, *Şerhu'n-nil ve şifâ'u'l-'alil*, (Maskat: Vizaretü'l-Avkaf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, 2011), 14/ 355.

²⁴ Sâlimî, *Meşarîk envâru'l-ukûl*, 373.

görüş ortaya koymuşlardır: Birinci görüşe göre bu fiili yapmak zorunlu (vâcib); ikinci görüşe göre mübah, üçüncü görüşe göre ise haramdır. Caiz diyenlere göre, yapılacak fiil caiz ise caizdir, haram ise haramdır. Bu yüzden İbadiler ölüm tehdidi varsa takiyyeyi caiz görürler. Buna delil olarak Hz. Peygamber'in; "Yapabildiğiniz kadar Müslümanların üzerinden cezaları def edin/uzaklaştırın. Müslüman için bir çıkış yolu bulursanız ona ceza vermeyin. Çünkü imam bağışlamada hata yaparsa yapsın. Ancak ceza konusunda hata yapmasın. Bu daha iyidir."²⁵ hadisini delil olarak göstermektedir. Kullandıkları bir diğer kanıt ise yine Hz. Peygamber'in şu hadisidir: "Şüphelerle cezaları defedin. Sizden olan iyi insanların cezalarını bağışlayın. Ancak Allah'ın hadleri hariçtir."²⁶ Takiyyenin hürmetini/yasaklığını görenler ise Allah'ın bu konuda verdiği ruhsatın sadece zorunlu durumlarda geçerli olduğunu, takiyye durumlarında geçerli olmadığını savunurlar.

İbadiler zuhûr döneminde Haricilerin kabul ettiği gibi takiyyeyi mekruh olarak görmelerine rağmen, onu tamamen uygulanamaz olarak da görmemişlerdir. Nitekim Hâricilere göre insanın sözleri ve fiilleri kalpteki inancıyla aynı olmaması halinde kişi dinden çıkmış olur. İbadiler bu görüşe karşılık, eğer bir insan kalbiyle inanıyor ancak dili ile ikrar etmiyorsa o kişi iyilik yapsa bile ne Müslüman ne de mü'min olur demişlerdir. Öte yandan kim kalbiyle iman edip baskıcı imamlardan zulüm görme korkusu sebebiyle imanını dile getiremiyorsa o kişi Müslüman ve mü'min sayılır. Kur'an-ı Kerim'de geçtiği şekliyle Firavun zamanında gizlice inanan kişinin imanı ve Ammâr b. Yasir'in inandığı halde dili ile inkâr ifadelerini kullanmasını kendi görüşlerini ispatta delil olarak kullanmışlardır.²⁷ Allah Teâlâ Ammâr b. Yasir'in imanını gizleme konusunda; "Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır."²⁸ buyurmuştur.

Zuhûr döneminde takiyyenin mekruh olduğu konusunda İbadiler icma halindedirler. Zira zuhûr dönemi, dinî-siyâsî hayatın asıl ve Müslümanların içinde bulunması lazım olan durumdur. Fakat İbadiler baskı ve ikrah konusunda hadisler bulunduğu için zuhûr döneminde de takiyyenin caiz olabileceği durumların mümkün olduğunu söylemişlerdir. "Allah Teâlâ üm-

²⁵ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Şakir, Muhammed Fuad Abdülbâki (Kahire: Matbaatu Mustafa bâbi el-Helebi, 1975), "hudûd", 2 (No. 1424).

²⁶ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Çelebi (Beyrut: Mü'essesetu'r-risâle, 2001), "recm", 38 (No. 7254); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kamal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1988), 1/511 (No. 28493).

²⁷ b. Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/386, (No. 32256).

²⁸ en-Nahl 16/106.

metin hataen veya unutarak yahut ikrah altında yaptıklarını bağışlamıştır.”²⁹ hadisi bu görüşün delillerindendir.

Takiyye, ikrahın çeşidine ve seviyesine göre mezhep içinde farklı şekillerde tarif edilmekteyse de son tahlilde İbadiyye’ye göre takiyye, mübah, haram ve vacip takiyye olmak üzere üç kısımda ele alınmaktadır.

2.1. Mübah Takiyye

Mübah takiyye, ikrah altındaki bir kişinin Müslümanı küfre götürecek bir sözü söyleyerek takiyye yapmasıdır. Bu, Müslümanın uygulayabileceği takiyye türüdür. Böylesi bir takiyye İbadiler’e göre câiz olup vacip değildir. Zira Hz. Bilâl b. Rebâh (ö. 20/641) bunu yapmamış, Hz. Peygamber de takiyye yapmaması sebebiyle ona hiçbir şey dememiştir. Bu durumun diğer bir örneği de Müseylimetü’l-Kezzâb’ın (ö. 12/633) sorguya çektiği iki kişidir.³⁰ Müseylime, iki Müslüman’ı tutuklayıp Hz. Peygamber hakkında ne düşündüklerini sormuş, bu iki kişi de Hz. Peygamber hakkında “Allah’ın elçisidir” demişlerdir. Bunun üzerine Müseylime bu iki adama kendi hakkında ne düşündüklerini sorduğunda; birinci adam, sen de “Allah’ın elçisisin” demiş, ikinci adam ise “ben dinlemiyor ve konuşmuyorum” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Müseylime aynı soruyu üç kere tekrarlamış ancak üçünde de “ben dinlemiyor, konuşmuyorum” cevabını alınca o adamı öldürmüştür. Bu olay Hz. Peygamber’e ulaştınca Hz. Peygamber birinci adam hakkında, “O, Allah’ın verdiği ruhsatı kullanmıştır.” demiş; ikinci adam için ise “O, hakla konuşmuştur, ne mutlu ona.” demiştir.³¹

İbadî âlim Sâlimî bu olayı şu şekilde yorumlamıştır: “Hz. Peygamber’in verdiği cevaplar takiyyenin şer‘î/dinî açıdan câiz olduğunu göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber birinci adamın Allah’ın kendisine tanıdığı ruhsatını kullandığını söylemiş, ikinci adam için ise ona ne mutlu demiştir. Birinci adamla ilgili olumsuz bir şey söylemediğine göre o adam yanlış bir şey yapmamıştır diye bir çıkarımda bulunabilir.”³²

2.2. Haram Takiyye

Haram takiyyenin gerekçesi genel olarak sözden çok eylemler, özel olarak da haram kılınmış fiillerdir. Bunların uygulanması İbadilere göre dinen yasaktır. Bir insanın başka birini öldürmeye ya da onun organlarından biri-

²⁹ Sâlimî, *Meşarık envâru’l-ukûl*, 2/398.

³⁰ Hz. Peygamber döneminde Hicaz’ın doğusundaki Yemâme bölgesinde ortaya çıkan yalancı peygamberlerden biridir. Ahmet Önkâl, “Müseylimetülkezzâb”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 90-91.

³¹ Muhammed Etfeyyîş, *Himyânu’z-zâd ila dâri’l-meâd* (Maskat: Vizâretu’t-Türâsi’l-Kevmi ve’s-Sâkâfe, 1988), 11/374.

³² Sâlimî, *Meşarık envâri’l-ukul*, 372.

ni kesmeye zorlanması buna örnektir. Bu durumlarda kişinin takiyye yapıp kendini kurtarmak için bu eylemleri gerçekleştirmesi, yani başka birini öldürmesi yada organ kaybına sebep olacak şekilde yaralaması haramdır.³³

2.3. Vacip Takiyye

Vacip takiyye türünde, kişinin takiyye yapıp baskıdan veya tehditten kurtulması zorunludur. Bu tür durumlar, esasen pek çok mezhep açısından kişinin yapmaya zorlandığı anda (ikrah altında) uygulanması caiz olan fiillerdir. Örneğin, kişinin içki içmeye, domuz eti ya da ölü hayvanın etini yemeye zorlanması durumlarında kişi kendini kurtarmak ve hayatta kalabilmek için bu fiilleri yapabilir. Zira Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de, "Kendinizi tehlikeye atmayın."³⁴ buyurmaktadır. Diğer taraftan bu takiyye türünün uygulanmasının vacip olduğu konusunda birçok âlim görüş birliğinde bulunmuşlardır. İbadîler genelde anılan durumlarda takiyye yapmayı vacip/zorunlu kabul etse bile İbadî âlim Sâlimî bu takiyye türünü mübah olarak görmektedir. Yani ikrah altındaki Müslüman, dilerse yasak olan bir içeceği içerse, dilerse tehdit edildiği ölüm veya organ kaybı gibi kötü bir sonu tercih eder. Sâlimî'nin bu konudaki delili ise Müseylmetü'l-Kezzâb'la ilgili olayda Hz. Peygamber'in verdiği cevaplardır.³⁵ Ayrıca Sâlimî Hz. Peygamber'in sünnetinde ve selef âlimlerinden gelen rivayetlerde benzeri birçok olaya rastlandığını aktarmaktadır.³⁶

3. İBADİLİK'TE TAKIYYE'NİN ŞARTLARI

İbadî âlimler takiyye ile ilgili, aralarında bazı fikir ayrılıkları bulunsa da takiyyeyi uygulamada bazı ortak şartlar belirlemişlerdir. Bu şartlar uyumluluk, zorlamak, can emniyeti ve tavafuktur.

3.1. Uyumluluk

Uyumluluk şartı, kalpteki inancın söz ve fiillerle uyumlu olması demektir. Bu sebeple İbadîlere göre takiyye kalpteki iman ile çelişmez ve Haricîlerin dediği gibi münafıklığı da kabul etmemektedir. İbadîlere göre takiyye uyumluluk anlamına gelmektedir. Anlaşılacağı üzere İbadîlere göre takiyye kalpteki imanın fiil ve düşünce ile uyumlu olması demektir. Yani İbadîlere göre takiyye olarak yapılan fiil iman ile hiçbir koşulda çatışmamalıdır.³⁷

³³ Etfeyyîş, *Himyânu'z-zâd*, 17/636.

³⁴ Bakara 1/195; Etfeyyîş, *Himyânu'z-zâd*, 9/378-379.

³⁵ Sâlimî, *Meşarîk envari'l-ukul*, 373.

³⁶ Sâlimî, *Meşarîk envari'l-ukul*, 453.

³⁷ Ebû Ammâr Abdü'l-Kâfi, *el-Mûceç (Ârâ'u'l-Havârici'l-Kelâmiyye)*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Cezayir:

3.2. Zorlamak

İbadîler'e göre bu şart mecburiyet demektir. İbadî âlim Sâlimî'ye göre Allah Teâla bu mecburiyet durumlarında yapılan takiyyeyi zaten caiz kılmıştır. Takiyye'nin amacı da nefsi korumaktır. Bu yüzden herhangi bir zorlama durumunda kişi takiyye yapabilir.³⁸

3.3. Can Emniyeti

İbadîlerde takiyye uygulanırken kişinin hem kendi hem diğer insanların can güvenliğini sağlamaya çalışması veya kendini ve diğer insanları tehlikeye atmaması şeklinde olmalıdır.³⁹ İbadîlere göre takiyyenin bu şartı, beden sağlığı ve can güvenliğini koruma durumunda geçerlidir. İbadîler bu prensibi Hz. Peygamber'in sünnetinde de bulunan, İslâm'ın "zarar vermek ve zarara rıza göstermek yoktur."⁴⁰ ilkesine dayandırmaktadır. Bu durumda İbadîler'e göre kendi nefsinin korumak için başkasına zarar vermek caiz değildir. Mamafih İbadîyye'deki takiyyenin amacı sadece bireyin sağlığını güvence altına almak değil tüm toplumun sağlığını güvence altına almaktır. Bu sebeple İbadîler başlangıçtan itibaren takiyyenin –daha önce de aktarıldığı üzere- sözde caiz olduğunu ancak fiilde caiz olmadığını savunmaktadır.⁴¹

3.4. Tevâfuk

Sözlükte "uyumlu olmak", "uygun olmak", "düşüncede uyuşmak veya anlaşmak" gibi anlamlara gelen kavram,⁴² İbadî düşüncede ve ibadette mezhebin görüşleriyle uyumlu olması anlamında kullanılmaktadır. Burada uyumdan kastedilen şey dinin tüm unsurları ve mezhep öğretisi ile olan uyumdur. Yani din ile mezhebin bir tür aynileştirilmesi söz konusudur. Öte yandan mezhep dışı tüm unsurlar ötekileştirmeye maruz bırakılmaktadır. Örneğin onlara göre ibadetin kabul olması için, özellikle namaz ibadeti için imamın İbadî olması gerekir. Herhangi bir İbadî, kendinden olmayan bir imama uyarak namaz kılmak durumunda kalırsa bu kıldığı namazı takiyye ile kılmış sayılır. Çünkü bazı İbadîler'e göre "imam namazda iftitah tekbirinde elleri kaldırıyor, Fatıha suresinden sonra âmin diyor, sabah namazının son rekâtından sonra kunut dualarını okuyorsa," o imamın arkasında namaz kılan adamın namazı geçerli değildir. Bazı İbadîler'e göre de

y.y, 2013), 2/251; Etfeyyîş, *Şerhu'n-nîl ve şifâ'u'l-alîl*, 4/352.

³⁸ Abdullah b.humayid es-Sâlimî, *Behcetü'l-envar şerh anvâri'l-ukûl fi't-tevhid*, (Maskat: y.y, 1991), 365.

³⁹ Etfeyyîş, *Şerhu'n-nîl ve şifâ'u'l-alîl*, 17/636.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik. *el-Muvatta*, tlk. Muhamed Fuad Abdalbâki (Beyrut: Daru İhyi't-Türâsi'l-Arabi, 1985), "Akdiye", 31.

⁴¹ Etfeyyîş, *Şerhu'n-nîl ve şifâ'u'l-alîl*, 17/636.

⁴² İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, 10/382.

Müslüman ülkelerinin çoğu sünni olduğundan sünnî bir imamın arkasında namaz kılmak caizdir. Bu yüzden İbadîler'e göre sünnî imamın arkasında namaz kılmak takiiye çeşitlerinden sayılır. Bu konuda kendilerine Hz. Peygamber'in "Günahkâr veya iyi herhangi birinin arkasında namaz kılın."⁴³ sözünü delil olarak kullanırlar. Başka bir delil ise İbadî liderlerinden Cabir b. Zeyd ve İbn Ubeyde'nin şu sözleridir: "Eğer bizi namaza çağırırlarsa buna icabet edeceğiz. Eğer bizi kanı haram olan birini öldürmek için çağırırlarsa onlardan uzaklaşacağız." Bir diğer delil ise İbadî lider Cabir'in, Haccac b. Yusuf es-Sekâfi ve Mervân b. Abdulmelik'in arkasında namaz kılmasıdır.⁴⁴

4. İBADÎLİK'TE İMÂMET-TAKİYYE İLİŞKİSİ

Kuzey Afrika İbadîliği'nde her ne kadar takiiye konusunun imâmetle bağlantısı müstakil bir mesele olarak ele alınmasa da takiiye ile imâmet arasındaki ilişki açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü İbadîler imâmet müessesesini ele alırken onun takiiye ile bağlantılarını da işlemektedirler. Aslında İbadîler'de takiiye temel bir inançtır. Bunun nedeni imâmetin bir hedef olması, takiiyenin ise bu hedefe götüren bir vesile olmasıdır. Hedef ve hedefe götüren vasıta arasında zaruri bir ilişki vardır. İbadîler'e göre imâmeti gerçekleştirme gizli aşamalardan geçmektedir. Daha önce anlatıldığı gibi İbadîler'de imâmet meselesinde kitmân imâmeti denen bir aşama vardır. Bu aşamanın en önemli özelliği gizlilik olup ondan kasıt ise takiiyedir. Bu yüzden İbadîler'de takiiye imanla çatışmaz. Hatta onlara göre takiiye gerçek imanı göstermektedir. İbadî kaynaklarda bazı yazarlar, takiiyeyi takva ile ilişkilendirerek: "Takva imanın en yüksek mertebesidir. Takiiye de onun delilidir." demişlerdir.⁴⁵

İbadîler ve Haricîler'in imâmet anlayışı çok yakın olmasına rağmen bu iki grup takiiye konusunda tamamen farklı görüşlere sahiptir. Haricîler'e göre takiiye yapmak iman ile uyumsuz, o bir ihanet ve münafıklıktır. İbadîler'e göre ise takiiye caizdir ve hatta bazı durumlarda vaciptir. İbadîler ile takiiyeye pek çok durumda müracat eden Şîa mukayese edilecek olursa, Şîa takiiyeyi doğrudan bir inanç esası olarak kabul ederken, İbadîler takiiyeyi inanç listesinde açık bir esas olarak eklemedikleri halde uygulamada

⁴³ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Hesen Abdulmun'im Çelebi, Abdullatif Hirzullah, Ahmed Berhûm (Beyrut: Mü'essesetu'r-Risâle, 2004), "İdeyin", 3 (No. 1768).

⁴⁴ Muhamed b. Abdullah es-Sâlimî, *El-Hakku'l-mübîn fi'r-reddi ala sahibî'l-irfan* (Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1988), 106.

⁴⁵ Aved Muhammed Halifat, *el-Usûlu't-târihiyye li'l-firka'l-İbâdiyye* (Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sâkâfe, 2008), 22.

takiyye yaptıkları görülmektedir.⁴⁶ Sonuç itibariyle dolaylı yollarla da olsa takiyye, İbadîliğin dört imâmet şeklinin tümünde bir şekilde mevcuttur.

Modern İbadî âlimlerden Ferhât Cabîrî olaya sosyolojik derinlik katarak çağımızda iki çeşit takiyyenin olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Birisi dinî takiyye diğeri ise siyasî takiyyedir. Ona göre İbadîlikteki yapılması gereken siyâsî takiyyedir. Bu takiyye imâmetü'l-kitmân, imâmetü'ş-şirâ ve imâmetü'd-difâ durumlarında söz konusu olur. Zira bu imâmet türlerinde İbadî topluluğunun siyasî gücü zayıftır. Toplumda siyasî varlığın devamı gizlilikle mümkün olduğu için takiyyeye müracaat edilir. Cabîrî'e göre İbadî hareketi, gizli durumda siyasî olarak kendini geliştirip hazır hale gelebilir. Buna delil olarak, özellikle bu gizli sistemin Meşrik'te İbadîleri askeri saldırılardan her zaman korumasını gösterir. Buna rağmen İbadîler, özellikle Kuzey Afrika'da çok büyük saldırılara maruz kalmışlar ve bu saldırılar sebebiyle de sayılarında zamanla ciddi azalmalar olmuştur.⁴⁸

Takiyye, temelde kitmân durumunda İbadîliği korumaya yardımcı bir etkidir. İbadîler tarihen tahkîm olayından itibaren siyasî bir akım olarak varlığını sürdürmeye devam etmişlerdir.⁴⁹ Bu tarihten itibaren İbadîler kendi resmî kurumlarını oluştururken her zaman takiyye yapmış yani gizlilik içinde hareket etmişlerdir. Bu yöntemin amacı gizli ilmî halkalar oluşturup ileride zuhûr imâmetini gerçekleştirecek davetçiler yetiştirmektir. Bu yüzden İbadîler takiyyeyi kitmân ve difâ durumunda vacip, zuhûr durumunda ise mekruh kabul ederler. Zuhûr imâmeti döneminde takiyyenin mekruh olduğuna delil olarak; Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerini, Umman'da kurulan birinci ve ikinci imâmetleri ve İbadî-Rüstemî Devleti'ndeki imâmeti gösterirler. Takiyye, zuhûr imâmetinde mekruh olduğu gibi difâ döneminde de mekruh olup delili ise Abdullah b. Vehb er-Râsîbî dönemindeki uygulamalardır.⁵⁰ Difâ durumunda takiyyenin mekruh olmasının sebebi bu durumda emr-i bi'l-marûf ve nehy-i an'il-münker'in gerekli olması ve mezhebi düşüncelerinin açıklanma gerekliliğidir. Bu durumlarda takiyye uygun değildir.

İbadîler, kendi imâmetlerinin takiyye sayesinde varlığını koruyabildiği konusunda icma içindedir. Çünkü bu imâmeti kurmak ve mezhebin varlığını sürdürmek için tek yol takiyyedir. Bazı araştırmacılara göre İbadîlik'teki

⁴⁶ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şia ve'l-kaderiyye* (Riyad: Cami'atu'l-İm'am Muhamed b. Sa'ud el-İslâmiyye, 1976), 2/46.

⁴⁷ Ferhat b. Ali el-Cabîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'Akideti'l-İbâdiyye* (Gerdâye: Cemi'yetüt't-Türâs, 1991), 27.

⁴⁸ Bekir b. Said Auşt, *Dirâsât İslâmiyye fi'l-usuli'l-İbâdiyye* (Constantine: Matbaatü'l Ba's, 1982), 108.

⁴⁹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. İbrahim el-Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-müntekât fi itmâmi mâ ehalle bihi Kitâbü't-Tabakât*, tdk, Ahmed b. Saüd es-Seyyâbî (Londra: Daru'l-Hikme, 2014), 128.

⁵⁰ Auşt, *Dirâsât İslâmiyye* 108.

takiyye ilkesi Mu‘tezile’deki emr-i bi’l-marûf ve nehy-i an’il-münker’ ilkesi gibidir. Yani İbadilik’teki takiyye onlara göre cihat etme ümmete nasihatta bulunma ve kelâmî prensipleri propaganda yapma vesilesidir.⁵¹ Bu yüzden İbadiler takiyyeyi toplumu geliştirmek adına gerekli ve geçici bir aşama olarak görmektedirler. Çünkü dinin emir ve yasaklarını yerine getirmek zorunludur. Takiyye, toplumdan uzaklaşma nedeni gibi görülebilecek olsa da İbadiler’e göre takiyye gerçek bir cihat aracı ve daveti yaymak için gerekli bir hazırlık aşamasıdır.⁵²

İbadi siyasi düşüncesindeki Azzâbe heyeti ilk kurulduğunda, toplantılarda alınan kararları iktidardaki devletten gizlemek için kendilerine şehirden uzak gizli bir mekân seçilmekteydi. Bu gizli ve şehirden uzak mekânlar genel olarak mağaralardır. Burada karar verme ve öğrenci yetiştirme gibi aktiviteler yapılmaktaydı. Azzâbe’nin yaptığı bu gizli toplantılar hicri altıncı yüzyılın ortasına kadar devam etmiştir. Daha sonra Azzâbe teşkilatı, bu işleri camilerin yanında bulunan yerlerde yapmaya başlamıştır. Toplantı olduğu zaman Azzâbe üyeleri caminin içinden o yere giden yollar vasıtasıyla toplantı mekânına ulaşıyorlardı. Toplantıda alınan kararlar gizli olup halka sadece kendilerini ilgilendiren bilgiler açıklanıyordu. Azzâbe üyeleri toplantıyla ilgili belgeleri sadece Azzâbe üyelerinin görebileceği toplantı mekânlarında saklıyorlardı. Belgenin saklandığı odanın anahtarları sadece kendi şeyhlerinde bulunuyordu. Azzâbe’nin toplantı mekânının adı Berberi bir kelime olan “Temneyt’den” gelmekte olup “binicilerin yeri” anlamına gelmektedir.

Azzâbe üyeleri, toplantılarda özel bir dil kullanmakta olup,⁵³ bu dili Azzâbe üyeleri dışında hiç kimse anlayamamaktaydı. Kendi aralarında şifreli kelimelerle konuşup şifrenin deşifre olması durumunda bu kelimenin anlamını te’vil edip değiştirmektedirler. Azzâbe üyeleri kendi mekânlarından dışarı çıktıklarında bu gizli dili kullanabildikleri gibi bazen de özel bir beden dili kullanmaktaydılar.⁵⁴

Normalde halkanın şeyhi olmadığı zamanlarda Azzâbe toplantıları yapılmazdı. Toplantı başladığında şeyhten önce kimse oturamaz, onun oturmasından sonra ancak diğer kişiler oturabilirdi. Şeyhin sağına ve soluna büyükten küçüğe doğru oturulup her üyenin oturacağı yer bellidir. Halka şeyhi toplantıları genel olarak üç defa “La İlahe İlla Allah” diyerek başlatılır. Ondan sonra o günkü toplantının konuları görüşülür. Azzâbe üyelerinden birisi toplantıya geç kalırsa halkanın dışında oturtuluyordu.⁵⁵

⁵¹ Muhammed İbrahim Said Ka’baş, *Nefahatu’r-rahman fı riyazi’l-Kur’an* (Gardâye: Cemiyetu’n-Nahda, 2003), 2/453.

⁵² A’uş, *Dirâsât İslâmiyye* 112,113.

⁵³ Halifat, *Nuzumu’l-ictimaiyye*, 18.

⁵⁴ Halifat, *Nuzumu’l-ictimaiyye*, 19.

⁵⁵ Halifat, *Nuzumu’l-ictimaiyye*, 22.

İbadîler sürekli savaşıyorlar, gizlenerek ve siyasî baskılardan kaçarak yaşadıkları için grup çalışması ve bireysellikten uzak durmaya büyük çaba göstermişlerdir. Bu yaşam tarzlarından dolayı İbadîler, kendi toplumlarını bir arada tutmak ve varlıklarını sürdürmek için bir yöntem bulmak zorunda kaldılar. Bu da ancak grup olduklarında muarızlarına karşı safları sıklaştırmayla mümkün olabilirdi. Kaldı ki İbadîler'in imâmet düşüncesi de grup şeklinde topluca hareket etmeye dayanmaktadır. İbadîler'in Haricîler'den itibaren Azzâbe teşkilatına kadar kurduğu devletlerin çoğunda bu grup düşüncesi her zaman uygulanagelmiştir. Ancak bu kültür sayesinde bedevi toplumlarda ya da büyük şehirlerde bir denge kurabilmişlerdir.⁵⁶ Konuyla ilgili Ahmed Süleyman Maruf şöyle demektedir: “Onlar çok önemli özelliklere sahip kişilerdir. İlginç olan bu özellikler, kişisel değil grup olarak görülmektedir. Grup psikolojisi ile birbirlerine bu davranışı zorla yaptırmaktadırlar. Bu yüzden davranış ve ahlak konusunda birbirlerine çok benzerler. Zannedersin ki aynı kişilikte yaratılmış tek yumurta ikizleridir. Bütün cemaat mensupları eğitimin başında çok şiddetli hocalardan aynı disiplin eğitimini almışlardır.” Tarih boyunca İbadîler, taraftarı veya düşmanları tarafından bu özellikleriyle tanınmışlardır. Bu konuda Ebû Hamza eş-Şârî'den bazı rivayetler vardır. Ebû Hamza şöyle der: “Biz farklı kabilelerden grup grup geldik. Her bir grup üzerinde ihtiyaçları bulunan bir deveyle geldiler. Tek bir örtü kullanıyoruz, yeryüzünde zayıfız, Allah bize kucak açtı ve bizi destekledi, O'nun nimetleri sayesinde kardeş olduk.”⁵⁷

Şârî, bir İbadî lideri olduğu için bu konuşmasıyla İbadîler'e birlik oldukları sürece kendi iktidarlarını kurabilecekleri mesajını ve özgüvenini vermektedir. Bu yüzden İbadîlik'te imam seçme konusunda her zaman vasiyet veya sulta babadan oğula değil icmâ ve seçim etkili olmuştur. Bu seçimde de kabile veya ırk vb. etkenler göz önüne alınmamaktadır. Bu şekilde de İbadîye cemaat ve grupları, Şia'nın aksine imamı azletme yetkisini de her zaman ellerinde bulundurmaktadır. Rüstemî Devleti'nin ilk dönemlerinde bu yöntem uygulandığı için devletin filizlenmesi, kalkınması, istikrarı ve adaleti sağlanmıştır. Bu uygulamayı Umman'daki ilk İbadî imâmetlerinde de görebiliriz.⁵⁸

Son zamanlarda Kuzey Afrika İbadîliği bağımsız bir devlet kuramadığı için mezhepteki grup faaliyetini temel alarak gizli bir şekilde Azzâbe teşkilatını kurmuşlardır. Sıkı grup çalışması yöntemiyle Azzâbe teşkilatını ve

⁵⁶ Amat, *Le M'zab*, 150.

⁵⁷ Nasır, *Menhecu'd-dava*, 237.

⁵⁸ Nasır, *Menhecu'd-dava*, 238- 240.

felsefesini geliştirebilmişlerdir. Zaten uzun zamandır müstakil bir devlet kuramayan İbadilerin varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildi.⁵⁹

SONUÇ

Müslüman dünyasında takiyye denilince gizli faaliyetler anlaşıl-makta ve bu sebeple de kim olursa olsun sıcak bakılmamaktadır. Ancak İbadiyye'nin takiyye konusundaki tutumu kendilerinden zuhur ettikleri Haricilikle taban tabana zıt olmasına rağmen mutedil bir yapı arz etmekte-dir. Çünkü onlar ne Hariciler gibi takiyyeyi tamamen yasaklamakta ne de Şîa gibi şartsız bir şekilde kabul etmektedirler. İbadiler'in takiyye konusu-nu detaylı olarak inceleyip sözlü ve fiili olarak ayırmaları, söz konusu duru-mun daha karmaşık, anlaşılmaz olmasına da neden olmaktadır. Çünkü fiili takiyyenin kabul edilmemesi İbadiyye içerisinde ihtilaflara sebep olmuştur. İbadî bilginler bazı fiilleri takiyye olarak kabul edip diğer bir kısmını kabul etmemişlerdir. İbadî kaynaklarda bu meselenin detaylarına bakılacak olur-sa elle tutulur net kurallar olmadığı görülecektir. Bu durumun tek istisnası ise ölüm tehdidi altındaki birinin takiyye yapabileceğine dair ortak görüş-tür. Diğer fiiller konusunda uzun tartışmalar bulunmaktadır.

Takiyyenin fiili olarak uygulanması diğer bir ifade ile sözle değil ey-lemlle takiyye yapılması konusunu bazı âlimlerin fazlaca önemseddiği söy-lenebilir. Çünkü temel olarak İbadiler'e göre takiyyenin asıl gayesi siyaseten varlıklarını korumaya matuftur. İbadiler'in "Siyasi" ifadesi ile kastettikleri, -İbadiler her ne kadar dinin korunmasını öne çıkarsalar da- kendi beşeri-siyasi varlıklarını koruma ve idame ettirme çabalarıdır. İbadiler'e göre ta-kiyyenin kendisi, dini değil dünyevi bir husustur. Ancak Müslüman bir imamın arkasında namaz kılmak gibi dinî meselelere takiyyenin sokulması kanaatimizce zorlama bir tutumdur. Sâbir Tâîme gibi bazı modern araştı-rmacılara göre İbadilikte takiyye yoktur. Yalnız Tâîme'nin bu görüşü ortaya atma sebebi belli değildir. Çünkü Kuzey Afrika'daki bütün İbadiler'de takiyye görülmektedir ve İbadî âlimlerin yazdıkları eserlerde de takiyye ile ilgili ayrıntılı bilgiye rastlanmaktadır. Bu yüzden Sâbir'in ortaya attığı görüşün isabetli olduğunu söylemek zordur.

KAYNAKÇA

Abdu'l-Kâfi, Ebû Ammâr. *el-Mûcez*. Thk. Ammâr et-Tâlibî, Cezayir: y.y., 2013.
Amat, Charles. *Le M'zab et les M'zabites*. Paris: Challamel, 1888.

⁵⁹ Calassanti Motylinski, *Guerara depuis sa fondation* (Alger: A. Jourdan, 1885), 24-28.

- Auş, Bekir b. Said. *Dirâsât İslâmiyye fi'l-usulî'l-İbâdiyye*. Constantine: Matbaatü'l Ba's, 1982.
- Aved, Muhammed Halifat. *el-Usûlu't-târihiyye li'l-firka'l-İbâdiyye*. Maskat: Vizâretu't-Türâsi'l-Kevmi ve es-Sâkâfe, 2008.
- Behhâs, İbrahim. *Müşevvihâtü'l-İbâdiyye nazratü'm-mine'd-dâhili ve'l-hâric, yyk. 1424*.
- Berrâdî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. İbrahim. *el-Cevâhirü'l-müntekât fi itmâmi mâ ehalle bihi Kitâbü't-Tabakât*. Thk, Ahmed b. Saûd es-Seyyâbî. Londra: Daru'l-Hikme, 2014.
- Ca'bîrî, Ferhat b. Ali. *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-Akideti'l-İbâdiyye*. Gerdâye: Cem'yetüt't-Türâs, 1991.
- Calassanti, Motylinski. *Guerara depuis sa fondation*, Alger: A. Jourdan, 1885.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *es-Sünen*, Thk. Şuayb Arnavut, Hasan Abdulmun'im Çelebi, Abdullatîf Hirzullah, Ahmed Berhûm, Beyrut: Mü'essesetu'r-Risâle, 2004.
- Ebü Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyâseti ve'l-akâidi ve târihi'l-mezâhibi'l-fikhiyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Mâlik b. Enes, Ebü Abdillâh Mâlik b. Ebî Âmir. *el-Muvatta'*, Thk. Muhamed Fuad Abdalbâki, Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Ettfeyyîş, Muhammed. *Himyânu'z-zâd ila dâri'l-me'âd*, Maskat: Vizâretu't-Türâsi'l-Kevmi ve's-Sâkâfe, 1988.
- Ettfeyyîş, Muhammed. *Şerhu akideti't-tevhid*. Thk. Mustafa b. Nasir Vinten, Gardâye: Cem'iyetüt't-Türâs, 2001.
- Ettfeyyîş, Muhammed. *Şerhu'n-nîl ve şifâ'u'l-'alîl*. Maskat: Vizâretu'l-Evkaf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 2011.
- Goshey, Emily. *Oman İbadism: Transition in Modernity, Encounters with Salafism*. New Jersey: Princeton University, Department Of Religion, Doktora Tezi, 2019.
- Halifat, Aved Muhammed. *en-Nuzumu'l-ictimaiyye ve et-terbvîyye inde'l-İbaziyye fi İfrikiyye fi merheleti'l-kitmân*. Maskat: Daru Mecdelavi, 1980.
- Hârisî, Sâlim b. Humeyd b. Süleyman. *el-Ukûdü'l-fiddiyye fi usûli'l-İbâdiyye*. Maskat: Vizâretüt't-Türâs ve's-Sekâfe, 2017.
- Hasan, İbrahim Hasan. *Târîhu'l-İslâm: es-siyâsî ve'd-dinî ve's-sekâfi ve'l-ictimâ'î*. Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1966.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1993.

- İbn Şeybe, Abû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. Thk. Kamal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1988.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmiş-Şîa ve'l-kaderiyye*. Riyad: Cami'atu'l-imam Muhamed b. Sa'ud el-İslamiyye, 1976.
- Ka'baş, Muhammed İbrahim Said. *Nefahatu'r-rahman fî riyazi'l-Kur'an*. Gardâye: Cemiyetu'n-Nahda, 2003.
- Meouak, Mohamed. "Les communautés ibadites du nord du Sahara au Moyen Âge: espace et société dans la région de l'oued Rîgh", *L'ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval*, ed. Cyrille Aillet, Berlin: De Gruyter, 2018.
- Morand, Marcel. *La famille musulmane*. Alger: Typographie Adolphe Jourdan, 1903.
- Muhamed b. Abdullah es-Sâlimî. *El-Hakku'l-mübîn fi'r-reddi ala sahibi'l-irfan*. Maskat: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1988.
- Muhammed Etfeyyîş. *Keşfü'l-kurab*, Maskat: Vezaratü't-Türas el-Kavmi ve's-Sekafe, 1985.
- Muhammed Nasır. *Menhecu'd-dava inde'l-İbâdiyye*, Cezayir: Dar Nasır, 2008.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*, Thk. Hasan Abdulmun'im Çelebi, Beyrut: Mü'essesetu'r-Risâle, 001.
- Önkâl, Ahmet. "Müseylimetülkezzâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/ 90-91.
- Sâlimî, Abdullah b. Humayid. *Behcetü'l-envar şerh anvâri'l-ukûl fi't-tevhid*. Maskat: y.y., 1991.
- Sâlimî, Ebû Muhammed b. Abdullah. *Meşarîk envari'l-ukul*. Maskat: y.y., 1978.-
- Semîni, Abdülazîz. *Kitabu'n-nil ve şifau'l-alil*. Thk: Abdurrahman Bekilli. Gardâye: y.y., 2003.
- Şemmâhî, Ahmed b. Said, Tulatî. *Mukaddimetü't-tevhid ve şurûhuha*. Thk: Ebû İshak İbrahim Etfeyyîş, Kahire: y.y., 1353.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Şakir, Muhammed Fuad Abdalbâki, Kahire: Metba'atu Mustafa Bâbi'l-Halebi, 1975.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-'Âlâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

KUR'AN'IN İFADE BİÇİMLERİ: TEOSENTRİK, ANTROPOSENTRİK VE EDEBİ SANAT DİLİ YAKLAŞIMLARINA YÖNELİK BİR SENTEZ DENEMESİ

THE EXPRESSION FORMS OF THE QUR'AN: A SYNTHESIS ATTEMPT ON
THEOCENTRIC, ANTHROPOCENTRIC AND LITERARY-ARTISTIC LANGUAGE
APPROACHES

NEVZAT ÇİÇEK

DR. / ÖĞRETMEN, MEB.,

KİLİS, TÜRKİYE

DR. / PHD, TEACHER, MEB.,

KİLİS, TURKEY

nvzt_78@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-5305-6305>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1149602>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

27 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Accepted

11 Eylül / September 2022

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Çiçek, Nevzat, "Kur'an'ın İfade Biçimleri: Teosentrik, Antroposentrik ve Edebi Sanat Dili Yaklaşımlarına Yönelik Bir Sentez Denemesi [The Expression Forms of the Qur'an: A Synthesis Attempt on Theocentric, Anthropocentric and Literary-Artistic Language Approaches]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 531-561.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KUR'AN'IN İFADE BİÇİMLERİ: TEOSENTRİK, ANTROPOSENTRİK VE EDEBİ SANAT DİLİ YAKLAŞIMLARINA YÖNELİK BİR SENTEZ DENEMESİ

Öz

Kur'an, indirildiği tarihten itibaren gerek Arap kültürü gerekse diğer kültürlerin etkisiyle farklı şekillerde anlaşılacak günümüze gelmiştir. Bu durum, Kur'an'ın, yatay iletişim biçimine dayalı insan ürünü bir kitaptan farklı olarak, dikey iletişimin bir sonucu olarak kâinatta gerçekleşen olayların daima Allah ile irtibatlı olduğu gerçeği, Kur'an'ın bazı ayetlerine teosentrik (Allah merkezci) bir anlatım üslubu olarak yansımıştır. Teosentrik dil, özellikle tevhid inancının yerleşmesini amaçlayan ayetlerde yoğun olarak kullanılmıştır. Kur'an'ın ilahi bir metin olmasına vurgu yapan teosentrik ifade biçiminin yanı sıra, bazı ayetlerde insanların duygu ve düşüncelerine hitap edip onları harekete geçirmek amacıyla, antroposentrik (insanmerkezci) ifade biçiminin de kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu durum, temel amacı anlaşılacak olan ilahi mesajın, muhatabı olan "insan algısı"nı önemseydiğini ve dikkate aldığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle, insan bilgisinin çevresel koşullarla olan ilişkisini önemseyen Kur'an'ın, vahyin indiği toplumun sosyo-kültürel özelliklerini dikkate alan bir hitap biçimi barındırdığı görülecektir. Ancak Kur'an'ın bu tarihselci ifade biçimi, evrensel ilkelere bağımsız düşünülmemelidir. Kur'an, daha çok tarihsel bağlamda dile getirdiği örnekler üzerinden gelecek nesillere evrensel mesajlar vermektedir. Yani hem yerel unsurlar içeren bir hitap tarzına sahip olması açısından tarihselci, hem de tarihselci bir dille ifade edilen temel ilkelerin zaman üstü olması açısından evrenselci bir ifade biçimi Kur'an'da aynı anda kullanılmıştır. Kur'an'da yaratıcıyı merkeze alan teosentrik ifade biçimi ile tarihsel hitap üzerinden evrensel mesaj veren antroposentrik anlatım tarzı birlikte kullanılmış; ayrıca ilahi mesajların etkileyici/kalıcı olması için edebi ve sanatsal anlatımlara da yer verilmiştir. Kur'an, birbirlerinin karşıtı olarak görülen evrensellik, tarihsellik ve edebi sanat dilini sentezleyen karma bir ifade biçimi kullanmıştır. Teosentrik, antroposentrik ve edebi sanat dilinden oluşan üç anlatım biçimi bazen birbirinden bağımsız olarak işlenirken, bazen de birbiriyle bağlantılı olarak Kur'an'da yer almıştır. İlahi metinlerde kullanılan teosentrik dil, genellikle Allah'ın olgu ve olaylara müdahale ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Oysa bu çalışmada teosentrik yaklaşım daha çok edebi anlatımla ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Yani Kur'an'da kullanılan teosentrik dil ile Allah'ın olgu ve olaylara müdahale ettiğinden ziyade, bu anlatımla O'nun kâinattaki her şeyin yaratıcısı olduğunun hatırlatıldığı tevhidi bir din dilinin inşa edildiği söylenebilir. Antroposentrik yaklaşım ise, halihazırda birbirinin karşıtı olarak değerlendirilen temel iki perspektiften oluşan bir üst şemsiye olarak ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, insanın doğduğu ve yaşadığı çevrenin etkisi altında gelişimini sürdürdüğü tarihselcilik yaklaşımı iken; diğeri ise tüm insanları mutluluğa götürecektir genel-geçer ilkelerin göz önünde bulundurulduğu evrenselcilik yaklaşımıdır. Ancak çoğu zaman birbiri ile zıt anlamlarda kullanılan bu iki yaklaşım türünün birbirini dışlamasından ziyade, birbirinin tamamlayıcısı olarak ele alınması gerektiği bu çalışmada dile getirilen hususlardandır. Kendisini ilahi metinlerden bir metin olarak tanımlayan Kur'an, geçmişteki ilahi metinlerde dile getirilen bazı ilkeler ve uygulamalarla birlikte kemale erdiğini belirtmiş ve böylece geleceğe yönelik mesajlarının da gerekli yetkinliğe sahip olduğunu dile getirmiştir. Bu yetkinliğin ise ancak anlatımı canlı tutacak edebi sanatların kullanımı ile mümkün olabileceği söylenebilir. Kur'an'da daha çok mecaz, kinaye ve benzetim (analoji) gibi çeşitli söz sanatlarından oluşan güçlü bir edebi dil kullanılmaktadır. Kur'an anlatımlarının amacına hizmet etmesi için bu ifade biçimlerinin sağlıklı okunması gerekmektedir. Böylece Kur'an'ın iç tutarlılığı sağlanmış olacağından kendisine getirilecek eleştirilere de aynı tutarlılıkla

cevap verilmiş olacaktır. Bu çalışmada, öncelikle Kur'an'ın ifade biçimlerine ilişkin mevcut anlayışları eleştirel bir bakış açısı ile inceleme ve ardından alternatif çözüm önerileri sunma yönünde iki aşamalı bir yöntem takip edilmiştir. Değerlendirmeler yapılırken Kur'an ayetleri kendi bütünlüğü içerisinde çözümlenmeye tabi tutulmuş ve makale sınırlarının el verdiği oranda, konunun anlaşılmasını sağlayacak örneklere yer verilmiştir. Netice itibarıyla bu çalışmada, söz konusu üç ifade biçiminin birlikte okunması halinde, Kur'an'ın amacı doğrultusunda anlaşılmasına yardımcı olacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Teosentrik, Antroposentrik, Tarihselcilik, Evrenselcilik, Edebi Sanat Dili.

THE EXPRESSION FORMS OF THE QUR'AN: A SYNTHESIS ATTEMPT ON THEOCENTRIC, ANTHROPOCENTRIC AND LITERARY-ARTISTIC LANGUAGE APPROACHES

Abstract

The Qur'an has come to the present day by being understood in different ways with the influence of both Arab culture and other cultures since the date it was sent down. In a sense, this is due to the fact that the Qur'an is a product of vertical communication, unlike a human-made book based on horizontal communication. As a result of vertical communication, the fact that the events taking place in the universe are always connected with Allah is reflected in some of the basic verses of the Qur'an as a theocentric expression form. Theocentric expression form has been used extensively, especially in faye aimed at establishing tawhid. However, in addition to the theosentric expression form that emphasizes the Qur'an is a divine text, it is seen that an anthropocentric expression is used in some verses in order to appeal to people's feelings and thoughts and activate them. This situation shows that the divine message whose main purpose is to be understood, cares about and takes into account the "human perception" of its addressee. In other words, if it is expressed in the context of historicity, it will be seen that the Qur'an, which cares about the relationship of human knowledge with environmental conditions, has a form of address that takes into account the socio-cultural characteristics of the society in which the revelation was revealed. However, this historicist expression of the Qur'an should not be considered apart from universal principles. The Qur'an gives universal messages to future generations with the examples it expresses in a more historicist context. In other words, a universalist form of expression is used in the Qur'an at the same time in terms of having a style of address that includes local elements, and that the basic principles expressed in a historicist language are timeless. In the Qur'an, the theocentric expression style that centers the creator and the anthropocentric expression style that gives a universal message through historical appeal are used together; In addition, literary and artistic expressions are also included in order to make the divine messages impressive and permanent. The Qur'an has used a mixed form of expression that synthesizes the language of universality, historicity and literary-artistic, which are seen as opposites of each other. The three forms of expression, consisting of theocentric, anthropocentric and literary-artistic language, were sometimes treated independently of each other. And sometimes they are included in the Qur'an in connection with each other. The theocentric language used in divine texts has generally been understood as God's intervention in facts and events. However, in this study, the theocentric approach has been dealt with in relation to literary expression. In other words, it can be said that with the theocentric language used in the Qur'an, a monotheistic religion language is constructed in

which it is reminded that He is the creator of everything in the universe, rather than that God intervention in facts and events. On the other hand, the anthropocentric approach is an umbrella term consisting of two basic perspectives that are currently considered opposite of each other. The first of these is the historicism approach, which asserts that human beings continue to develop under the influence of the environment in which they were born and lived. The other is the universalism approach, which states that the general principles that will lead all people to happiness are taken into account. However, it is one of the issues expressed in this study that these two types of approaches, which are often used in opposite meanings, should be considered as complementary to each other rather than excluding each other. The Qur'an, which defines itself as a text from divine texts, stated that it has come to an end with some of the principles and practices expressed in the divine texts of the past, and thus expressed that its messages for the future have the necessary competence. It can be said that this competence is only possible with the use of literary arts that will keep the narrative alive. In the Qur'an, a strong literary language consisting of metaphor, allusion and simile is used more. In order for the Qur'anic narratives to serve its purpose, these forms of expression must be read correctly. Thus, since the internal consistency of the Qur'an will be ensured, the criticisms directed at it will be answered with the same consistency. In this study, a two-stage method was followed in order to examine the existing understandings of the Qur'an with a critical perspective and then to propose alternative solutions. While making the evaluations, the verses of the Qur'an were analyzed in their unity and examples were included to the extent that the limits of the article allow, to ensure the understanding of the subject. As a result, in this study, it has been concluded that if these three forms of expression are read together, it will help the Qur'an to be understood in line with its purpose.

Keywords: Kalam, Theocentric, Anthropocentric, Historicism, Universalism, Literary-Artistic Language.

GİRİŞ

Bu araştırma, Kur'an'da kullanılan teosentrik,¹ antroposentrik² ve edebi sanat dili yaklaşımlarının sentezinden oluşan anlatım biçimini konu edinmiştir. Böylesi bir konunun seçilmesinde temel güdüleyici etken, Kur'an'ın ilahi bir metin olması sebebiyle gerek anlatım tarzının gerekse kıyamete kadar bırakacağı mesajın hedefine ulaşmasında yaşanan zorluklar olmuştur.

Peygamber'in vefatıyla birlikte ortaya çıkan otorite boşluğunda, ayetlerde kastedilen amaçlar birçok anlama gelecek şekilde zihinlerde yer edinmiş ve sonuç itibarıyla Müslümanlar arasında kimi zaman konsensüs sağla-

¹ Teosentrik (Tanrımerkezcilik): "Tanrı'yı temele alan, Tanrı'dan hareket eden, tüm var olanları, özellikle de insanı Tanrıyla ilişki içinde değerlendiren, hiçbir konuda Tanrı'dan bağımsız bir şey ortaya koymayan tavır ya da düşünce sistemi". (Ahmet Cevzci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 822.

² Antroposentrik (İnsanmerkezcilik): "İnsanı merkeze alan; insanlığı evrenin merkezine yerleştiren, insan varlıklarının ilgi ve çıkarlarına özel bir önem atfeden görüş ya da yaklaşım". Cevzci, *Felsefe Sözlüğü*, 468.

namamıştır. Sonraki nesillere hâkim olan taklit geleneği ise inancın, lafza dayalı bir anlayış üzerine bina edilmesine ve ilginin metinden çok tarihteki dinî karizmatik liderlerin düşünceleri üzerinde toplanmasına neden olmuştur.³ Aslında Kur'an'ın sözlü geleneğin hâkim olduğu bir ortamda indirilmiş olması, Kur'an'a ilişkin anlatımların rivâyetlerle şekillenmesine ve Kur'an'ın geleneksel bir şekilde anlaşılmasına belli oranda etki etmiştir.⁴ Büyük bir etkileme gücüne sahip olan sözlü metinler, zaman içinde canlılığını ve etkileme gücünü belli oranda kaybetmektedir. Sözlü bir metin olarak inşa edilen Kur'an, ilahi kaynaktan geldiği için yazıya geçirilme sürecinde korunmuşluk, süreklilik ve tarihsel belge olma özelliğini sürdürse de kurumsallaşmanın getirdiği rutinleşme bağlamında geleneksel ve literal bir şekilde anlaşılmaya başlamıştır.⁵ Söz konusu edilen bu nedenler, Kur'an'ın anlaşılmasında birtakım problemler oluşturmakta; tüm insanlığa hitap etme özelliğini zayıflatmakta ve iç bütünlüğü açısından çelişmeyen bir kitap olmasına rağmen Kur'an'ı tutarsız bir kitap gibi göstermektedir.

Bu çalışma ile amaçlanan husus, Allah'tan gelmiş bir kitap olarak Kur'an'ın kendi bütünlüğü içerisinde tutarlılığını ortaya koymak ve hem indirildiği nesle hem de gelecek nesillere hitap edecek bir şekilde nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili farklı bir bakış açısı sunmaktır. Allah, insanların ölümlü varlıklar olduğunu, buna bağlı olarak da vahye muhatap olan neslin yok olacağını bildiğinden mesajının kalıcı bir hale gelmesi için sözlü hitabı yazılı metne dönüşecek şekilde peygamberine iletmiştir. Aynı şekilde Allah, indirdiği ortamda büyük etkiler bırakan Kur'an'ı, yazıya geçirilip farklı nesillere ulaştırıldığında etkili mesaj özelliğini kaybeden bir metin olarak bırakmamıştır. Kur'an, "Akıl sahiplerine bir öğüt ve hidayet rehberi olsun"⁶ ayetinde de belirttiği üzere tefekkür edilmesi gereken bir kitap olarak Allah tarafından indirilmiştir. Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) Kur'an'ın fesahatinin, lafızda yer alan ve işitme yoluyla algılanan özelliği ile ilgili olmadığını, lafız üzerinde yapılacak akıl yürütme ile ilgili olduğunu belirtmiştir.⁷ Okuyucunun sözlü mesajdaki etkiyi yazılı mesajda da yakalayabilmesi için Kur'an'daki anlatımları zihninde canlandırması, onları

³ Ebû Hâmid Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-keâm* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017/1439), 45, 158-160; Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Risâletü fi istihsâni'l-havzi fi ilmi'l-Kelâm*, thk. Richard Joseph McCarthy (Haydarâbâd: 1344/1926), 2-3;

⁴ Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî (Câmi' u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân)*. thk. Abdellah b. Abdelmuhsin et-Turki. (Kahire: 2001), 341; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed-Ali Ahmed Abdalbaki vd. (Kahire: 2000), 7/458-460.

⁵ Sözlü bir metnin yazılı metne dönüşme süreci hakkında bk. Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrâhîm Görener İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2008), 43

⁶ el-Mü'min 40/54.

⁷ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*. t. thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire, 2004), 407.

değerlendirmesi ve aklını aktif olarak kullanması gerektiği söylenebilir.⁸

Farklı zaman diliminde yaşamış olsalar da geçmiş ve gelecek nesillerin yaşamlarını sürdürdükleri mekânların özelliklerini ve insanların; fiziksel, biyolojik ve psikolojik yapısını yaratıcı olması sebebiyle en iyi bilen Allah'tır.⁹ Dolayısıyla Kur'an, her asra hitap eden ve muhatabının zihinsel olgunlaşmasına paralel olarak hitabını güncellemekte olan bir eserdir.¹⁰ Bu sebeple temel esaslarına bağlı kalınması kaydıyla Kur'an'ın farklı zaman ve mekânlarda farklı şekillerde anlaşılması mümkündür. Bu durum, bir anlamda hedefe farklı birçok meşru yoldan gidilebileceğinin mümkün olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca bir metnin anlaşılıp anlaşılmama derecesini, okuyucunun metnin konusuna duyduğu ilgiyle de ilişkilendirmek mümkündür. Okuyucu konuyla ne kadar ilgiliyse, anlamı bulma konusunda o oranda koşullanacak ve böylece daha etkili bir anlam inşa edecektir. Ancak konuya ilgi sınırlı olduğunda, doğal olarak konuyu kavrama düzeyi de sınırlı olacaktır.¹¹ Bir metni doğru anlamaya ilişkin ileri sürülen bu argümanlar ışığında, Kur'an'ı doğru anlamak için onun kendine has ifade biçimlerini kendi bağlamı içerisinde ele almak ve onu parçacı ya da literal bir okuma yerine bütüncül bir okumaya tabi tutmak gerekmektedir. İzzetbegoviç'in, "Mozaik içindeki küçük kırmızı ya da siyah taş ancak kompozisyonun tamamında bir anlam kazanır"¹² sözüyle bu durumu özetlediği söylenebilir.

Allah tarafından doğruyu gösteren bir rehber olarak tanımlanan ve tarihsel özelliklerinin yanında sonraki çağlara hitap eden Kur'an'ın, -özünün korunması kaydıyla- yeniden gözden geçirilmesinin ilmi bir gereklilik olduğu tarafımızca düşünülmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın doğru anlaşılması iddiası üzerine temellendirilen bu çalışmanın, birbirinin karşısına konumlandırılan teosentrik, antroposentrik ve edebi dil yaklaşımlarının birlikte kullanılmasını öneren çoklu bir metodolojiye dayandığını ifade etmek mümkündür. Kur'an'ı böylesi çoklu bir metodoloji ışığında okuma biçimi, onun indiği dönemin bağlamını göz ardı etmeden bugüne taşınmasına olanak sağlamaktadır. Kur'an'a bütüncül bakıldığında, söz konusu üç teorik perspektifin birbirini tamamlar nitelikte kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışma, Kur'an'a hâkim olan temel üç anlatım biçiminin farklı ekollerce

⁸ "And olsun ki, Kur'an'ı öğüt olsun diye kolaylaştırdık; öğüt alan yok mu?" el-Kamer 54/17, 22, 32, 40; bk. el-Bakara 2/221, 242; Yûsuf 12/2, 111; İbrâhîm 14/52; el-Enbiyâ 21/10; el-Ankebût 29/43; Sâd 38/29.

⁹ "Yaratan (yarattığını) bilmez mi? Lâtîfîr, haberdar olandır" el-Mülk 67/14

¹⁰ İsmail Yakıt, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fak. Dergisi* 5 (1998), 2

¹¹ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 88

¹² Aliya, İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, çev. Rahman Âdemi (İstanbul: Fide Yay., 2010), 143.

ve genelde birbirini dışlayan bir tutumla benimsenmesine ilişkin mevcut anlayışa karşı alternatif bir sentez denemesi olarak literatüre katkı sağlama-yı amaçlamaktadır. Bu çalışma ile bütüncül metodolojiye ilişkin alanda var olduğu düşünülen böylesi bir boşluğun doldurulması umulmaktadır.

1. TEOSENTRİK DİL YAKLAŞIMI

Olayları Tanrı merkezli okuma, anlamlandırma ve değerlendirme olarak niteleyebileceğimiz teosentrik yaklaşımın teistik metinlerde sıklıkla kullanıldığı görülür.¹³ Kâinat, Allah'ın yaratması ile vücut bulduğundan Allah'ın hükümrânlığı altındadır.¹⁴ Allah'ın kâinata ve insana ait izahlarının yine kendisinin bir fiili olan vahyin diline yansıdığı görülmektedir. Bu anlamda Kur'an'ın, özellikle ilahi hükümrânlığı vurgulayan ayetlerinde yoğun olmak üzere, çeşitli ayetlerde teosentrik bir dil kullandığı söylenebilir. Burada dil açısından ele aldığımız teosentrik yaklaşım, "Allah'ın kâinata müdahale ettiği ve her türlü fiziki veya sosyal olayın bir şekilde Allah ile ilişkilendirildiği"¹⁵ şeklinde dile getirilen teosentrik bakıştan farklıdır. Bu çalışmada teosentrik dil ile kastedilen, kâinatı belirli fiziksel ölçüler/kader ve sosyolojik ölçüler/sünnetullah ile yaratan Allah'ın, kâinata gerçekleşen olaylara müdahil oluşu değil, bu olayların dolaylı olarak varlık bulmasının ilk sebebi (yaratıcısı ve düzenleyicisi) olduğunu hatırlatan bir dil kullanmasıdır.

Kur'an'da, yağmurun yağması, şimşegin çakması, ay ve güneşin dönüşü, yerden biten bitkiler, rüzgârın aşılama özelliği gibi birçok doğa olayı, Allah'ın, kendisini merkeze koyarak anlattığı, mekanik bir şekilde işleyen tabiat olaylarının çok ötesinde bir anlatımla sunulmuştur.¹⁶ "O ki rüzgârları rahmetiyle müjde olarak gönderendir. Nihayetinde onlar, ağır bulutları yüklenince onu ölü bir beldeye sevk ederiz. Umulur ki düşünürsünüz"¹⁷ ayetinde de görüldüğü üzere Allah, tabiat olaylarının kendi idamesi ve kontrolü altında gerçekleştiğini belirtmektedir. Ancak kanaatimizce bu durum Allah'ın kâinata koyduğu işleyiş kodunun mahiyetinin din diline yansıtılması ile ilgilidir. Zira kaynağı itibarıyla bu fiillerin Allah'a izafe edilmesi mümkün olup, bu olaylar Allah'ın her bir olay için ayrı ayrı müdahalesin-

¹³ Yaratılış 1:1-31; Çıkış 3:1-21; Matta 1:18-24; Luka 1: 67-80; el-A'râf 7/3; Hüd 11/7; vd.

¹⁴ er-Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkân 25/59; el-Hadîd 57/4; vd.

¹⁵ Literal okumalar sonucunda Allah'ın kâinata müdahale ettiği şeklinde anlaşılan Kur'an'daki teosentrik dil ile ilgili tartışmalar için bk. Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şamsuddin (Beyrut: 1423/2002), 132; Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı Kelam, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yay., 1979), 86; Emrah Dindi, "Kur'an'ı Teosentrik ve Tarihi Okuma Denemesi; Ashâbu'l-Fil Örneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017).

¹⁶ Dindi, "Kur'an'ı Teosentrik ve Tarihi Okuma Denemesi; Ashâbu'l-Fil Örneği", 51.

¹⁷ el-Â'râf 7/57; el-Furkân 25/48; bk. el-Bakara 2/19-20; el-Hicr 16/12; en-Neml 27/86.

den ziyade, esasında âlem için belirlediği ve özü itibarıyla kader/ölçü ve sünnetullah çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Yüksek basınç ile alçak basınç arasındaki hava değişimi ile oluşan rüzgâr, önüne kattığı bulutları gideceği yöne doğru sürükler. Uygun şartların oluşumu neticesinde yağmur yağar ve topraktaki bitkilerin su ihtiyacı giderilerek ileriki aşamalarda bu bitkilerde farklı şekillerde ve tatlarda meyveler meydana gelir. Ancak böylesi fiziksel bir süreç, mekanik ve olgusal bir biçimde değil, ilahi sebepleri vurgulayan bir anlatı biçiminde din diline uyarlanmıştır. İlk muharrik ve müsebbibe özel vurgu yapan ayetlerden süzülen mana, inananların gündelik din diline de yansımıştır. Fiziksel ve coğrafi bazı şartların hazır olması sonucu gerçekleşen yağmurun, gündelik din dilinde “rahmet” olarak ifade edilmesi bu durumu örneklemektedir. Ayette geçen rüzgârın hareketi, meyvelerin olgunlaşması ve yağmurun yağması sonucu ölü halde bulunan bitkilerin yeşerip canlanmasıyla ilişkilendirilen metafor ifadelerin tamamen Allah’ın sevk ve idaresi ile açıklanması, fiziksel sebepleri reddetmek amacıyla kullanılmamaktadır. Olağan bir şekilde işleyen coğrafi bir olayı teosentrik bir dil kullanarak sunan bu tarz bir örnek, ilk sebebe vurgu yaparak başka sebep arayışının önünü kesmek ve tevhide yerleştirmek amacıyla kullanılmaktadır.

“Gökten su indiren O’dur. Biz onunla her türlü bitkiyi çıkarırız. Ondan yeşillikler ve ondan da yığınla taneler çıkarıyoruz. Hurmanın tomurcugundan sarkan salkımlar, bir kısmı birbirine benzeyen, bir kısmı da benzemeyen üzüm bağları, zeytin ve nar bahçeleri çıkarıyoruz...”¹⁸ ayetinde Allah, kendisinin yağmuru indirdiğini ve onun çeşitli bitkileri var ettiğini dile getirmektedir. Bizler, yağmurun oluşum sürecini coğrafi bilgilerle kavrarırken; bitkilerin oluşum ve gelişim evrelerini ise botanik bilimi sayesinde ayrıntılarıyla bilmekteyiz. Bununla birlikte basit bir gözlemlerle de bitkilerin nasıl meydana geldiğine şahit olmaktayız. Yağmurun yağması ile bitkilerin oluşum ve gelişimi sürecinde tamamen somut etkilerin söz konusu olduğu görülmektedir. “Yaratan yarattığını bilmez mi? O, lütuf sahibi ve haberi olandır”¹⁹ ayetinde de ifade edildiği üzere böylesi oluşumları en iyi bilen Allah’tır. “Göklerin ve yerin mülkü Allah’ındır...”²⁰ ayeti gereği Allah, hükümlerini altında gerçekleşen olay, olgu ve durumları kendi fiili ile özdeşleştirmektedir. Ancak bitkilerin tohumdan olgunluğa ulaşmasıyla ilgili sürecin faili insandır. Yani insan, gelişim sürecindeki bitkileri susuz bıraktığında bitkilerin gelişmediği gözlemlenecektir. İşte burada Allah, be-

¹⁸ el-el-En’âm 6/99, 141.

¹⁹ el-Mülk 67/14.

²⁰ Nûr 24/42; el-Bakara 2/107; el-Mâide 5/40; et-Tevbe 9/116; Nûr 24/42; el-el-Furkân 25/2; vd.

lirli ölçülerle/kader var ettiği bu hayatın kaynağının kendisi olduğunu ve bu ölçülere riayet edildiği takdirde bitkinin olgunluk kazanacağını yine teosentrik bir dil kullanarak ifade etmiştir.

Bahsettiğimiz coğrafi olgular, Allah'ın tabiata yerleştirdiği ve Müslüman literatüründe kader/ölçü olarak adlandırılan sebep-sonuç ilkeleri çerçevesinde gerçekleşirken; insanlar arası etkileşimlerde sünnetullah²¹ olarak tanımlanan olaylar da teosentrik bir ifade biçimiyle sunulmuştur. Bedir Savaşı'nda öldürülen düşmanlar için "Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmamıştın fakat Allah atmıştı..."²² ayetinde görüldüğü üzere Allah, kendisini merkeze alan teosentrik bir dil kullanmıştır. Bu savaşta ölenlerin kimler tarafından ve nasıl öldürüldüğü belli iken öldürme olayını Allah kendisi ile irtibatlandırmıştır. Bedir Savaşı sonrasında düşmana galip gelen az sayıda Müslüman, bu gururla kendilerinin ve kabilelerinin üstünlüğünü göstermek amacıyla ve içlerindeki cahiliye kalıntılarının etkisiyle, öldürülen ve esir alınan kişiler için "o kişiyi ben öldürdüm, diğerini ben esir aldım" gibi tartışmalara girmişti.²³ Bu durum, kibirlenmeyi ve ırkçılığı öteleyen İslam düşüncesi ile bağdaşan bir durum değildi.²⁴ Allah, söz konusu durumun yanlışlığını ortaya koymak amacıyla bu tartışmalara son verecek şekilde olayı değerlendirmiş ve Müslümanların olgulara Allah merkezli bakmalarını istemiştir. Allah, iman edenlerin kendi otoritesinin yanında büyükenmemeleri gerektiğini ve savaşta her bir eylemin gerçekleşmesinde yaratıcı olarak kendisinin bulunduğunu bilmelerini istemiştir.²⁵ Kur'an'da böylesi teosentrik ifade biçimi, temelde insan benliğinin zayıflığına karşı ilahi gücün yüceliğini göstermek amacıyla sıklıkla kullanılmıştır. Böylece bu tür teosentrik anlatım sonucunda Müslümanlar, sosyolojik olayları Allah'ı merkeze alarak değerlendirecek ve bu şekilde olumsuz yaklaşımların önünü almış olacaklardı.

"Şüphesiz seninle biat edenler Allah ile biat etmişlerdir. Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir..."²⁶ ayetinde Allah, iyilik üzere peygambere biat edenlerin durumunu değerlendirmekte ve bu biatın kendisi ile yapılmış bir biat olduğunu belirtmektedir. Akabinde biatleşmenin sembo-

²¹ Geniş bilgi için bk. Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 34-35,45-46.

²² el-Enfâl 8/17.

²³ Nâsiruddin Ebû Sâid Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşeli (Beirut: t), 4/132.

²⁴ el-Hucurât 49/13; el-İsrâ 17/37; er-Rûm 30/22.

²⁵ Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 132; Allah'ın, savaşın başlangıcından sonuna kadar Müslümanların savaşta galip gelmeleri için gerekli olan davranışların neler olduğunu ortaya koyduğu ve Müslümanların galip gelmesinin nedenlerini belirttiği ayetler için bk. ez-Zümer 39/62; el-Bakara 2/2; el-Bakara 2/2; el-Hac 22/39; el-Enfâl 8/60; el-Enfâl 8/44; et-Tevbe 9/11; en-Nisâ 4/79; vd.

²⁶ el-Fetih 48/10.

lik ifadesi olan ellerin üst üste konulması şeklinde gerçekleşen bu somut olaya Allah kendisini de dâhil ederek bu biat eylemine razı olduğunu belirtmiştir. Allah, Müslümanların gerçekleştirdikleri bu olumlu davranışa canlılık kazandırmak amacıyla “Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir” ifadesini kullanmak suretiyle teosentrik bir yaklaşım sergilemiştir. Bu tür teosentrik ifade biçimlerinin benzer şekillerde halk arasında da sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, şükür amacıyla kullanılan “Rabbim bana bir çocuk nasip etti” ifadesi, Kur’ân’da yer alan teosentrik anlatımın insan dilindeki tezahürlerinden biridir. Yani insan, bir çocuğun dünyaya geliş sürecini bilmekle birlikte bir evlada sahip olma olgusuna hatırlama ve şükür amacıyla Allah’ı dâhil etmiştir. Aynı şekilde Meryem’i koruması altına alan Zekeriyâ’nın (a.s.) Meryem’in yanında sık sık yiyecek bulması üzerine bunun nereden geldiğini sorduğunda Meryem’in verdiği “... Bunlar Allah’tandır...”²⁷ cevabının da bu kabilden olduğu söylenebilir. Burada Meryem, rızkın gökten geldiğini değil, şükür mahiyetinde Allah’tan olduğunu belirtmek istemiştir.

Teosentrik anlatımlarda Allah’ın şükür amacıyla olay veya olguların merkezinde yer almasını şöyle bir örnekle açıklayabiliriz. Bilgisayarların iradi olmayan ürünler olup programlanmış haliyle insanların istekleri doğrultusunda işlem yaptıkları görülür. Her ne kadar bilgisayarlar iradi varlıklar olan insanlarla aynı özelliklere sahip olmasa da fonksiyonu açısından insan benzeri özelliğe sahiptir. Bir mühendis tarafından yapılan bir bilgisayar, çok zor ve elzem bir işi çözdüğünde, her ne kadar görünürde problemi çözen bilgisayar olsa da asıl övgüyü hak edenin bilgisayarı yapan mühendise ait olduğu söylenebilir. Teknolojik ürünlerin, insana ait herhangi bir problemi çözdüğünde kişinin teşekkürünü hak edene yönelmesi övülmeyi hak eden bir davranıştır. Mühendisin, o aletlere belirtilen doğrultularda işlem yapma özelliklerini vermemesi halinde teknolojik aletlerin herhangi bir işlem yapması mümkün değildir. İnsanlar da her ne kadar kendi eylemlerini bilinçli varlıklar olarak kendileri gerçekleştiriyorsa da bu eylemleri gerçekleştirmesi için onları, yeryüzünü imar etmek amacıyla varlık sahasına getiren Allah’tır. İnsanlar ve her türlü ürün, var edicisi olmadan hiçbir mahkûm olan, kendilerini var edemeyen ve ancak yaratıcısı sebebiyle anlam kazanmış olan varlıklardır. “Gerçekten insan üzerinden öyle uzun bir süre gelip geçti ki o anılmaya değer bir şey değildi”²⁸ ayetinin bu durumu dile getirdiği söylenebilir.

Kur’ân’da kullanılan teosentrik dil, Allah’ın her şeyin yaratıcısı olması

²⁷ Âl-i İmrân 3/37.

²⁸ el-İnsan 76/1.

hasebiyle kendi yarattıkları üzerindeki hükümlerliliğinin dile getirilmesinden ibarettir. Teosentrik dilin kullanıldığı metinlerin literal okunması durumunda Allah'ın insan yaşamının birçok alanına müdahale ettiği düşüncesinin doğması kaçınılmazdır. Bunun sonucunda Allah'ın, tarihin belirli zaman dilimlerinde belirli sebeplere binaen kendi koyduğu kurallar olan kader ve sünnetullah muhalif bir şekilde tabiatın ve sosyal hayatın işleyişine müdahale ettiği düşüncesi oluşmuştur. Bu tür teosentrik anlatımlarla ilgili “Nuh kavmini de yalanladıklarında suda boğduk...”²⁹ ayetinde geçen “suda boğduk” ifadesini ve buna benzer olarak kullanılan “helâk ettik”³⁰, “yerle bir ettik”³¹ gibi ifadeleri bu bağlamda değerlendirebiliriz. Yerel olduğunu düşündüğümüz ve Nuh'un (a.s.) kavminin suda boğulmalarına neden olan felaket olayında yağın yağmur ve oluşan tsunami sebebiyle insanların boğulduğu bir gerçektir. Fazlurrahman “Bütün tabiat Allah'a 'otomatik bir irade' ile itaat eder. Ancak insan, itaat etmek veya etmemekte eşit olarak serbest bırakılmıştır. Bu nedenle Kur'an, bütün kâinata Müslüman gözüyle bakar”³² sözüyle tabiatın, Allah'ın emrine amade canlı varlıklar mesabesinde olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla tsunami, Allah'ın tabiata koyduğu ölçüler sonucunda gerçekleşmiştir. Böylece helak olayı da Allah'ın kaderi ve sünnetullah doğrultusunda gerçekleştiğinden bu durum Allah'ın bir fiili gibi Kur'an'ın diline yansımıştır.

Teosentrik bir anlatıma sahip olan “Rabbin bal arısına ‘Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler edin’ diye vahyetti”³³ ayetinde geçen vahiy olgusunu Allah'ın birebir arıyla konuşması anlamında değil, nasıl yaşayacağına ilişkin içgüdünün arının tabiatına yerleştirilmesi anlamında ele almak daha uygun görünmektedir. Allah'ın insanları “hidayete erdirmesi veya saptırması”³⁴ ve “kalpleri mühürlemesi”³⁵ gibi anlatımlar da teosentrik anlatım biçimine sahip örneklerdendir. Kalplerin mühürlenmesi olayı, bazen Allah'ın dilediği kişinin kalbine müdahale edip onlarda hidayeti veya delâleti yaratmak şeklinde anlaşılabilmiştir.³⁶

²⁹ el-el-Furkân 25/37; bk. el-İsrâ 17/103; Yûnus 10/73; eş-Şuarâ 26/66, 120; es-Saffât 37/82; ez-Zuhruf 43/55; vd.

³⁰ el-En'âm 6/6; el-Â'râf 7/4; el-Enfâl 8/54; el-İsrâ 15/17; el-Kehf 17/59; Meryem 19/98; Tâhâ 20/128; vd.

³¹ el-Â'râf 7/137; el-İsrâ 15/16; el-Furkân 25/36; eş-Şuarâ 26/172; vd.

³² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgeçenç (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 145.

³³ en-Nahl 16/68.

³⁴ el-Â'râf 7/30, 43; et-Tevbe 9/115; Yûnus 10/25; İbrâhîm 14/4; vd.

³⁵ el-Bakara 2/7; en-Nisâ 4/155; el-En'âm 6/146; et-Tevbe 9/93; vd.

³⁶ İlgili tartışmalar için bk. Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mucdi Basellüm, (Beirut: 2005), 2/265; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkallânî, *Kitâbü't-Temhid*, tsh. Peder Ruther Joseph McCarthy (Beirut: 1957), 137-138; Ebû'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed es-Sa'lebi el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: 1424/2004), 2/193.

Oysa imtihanın bir gereği olarak teklifin, sorumluluğun ve hesabın oluşması için kişinin özgür irade ile karar vermesi gerekmektedir. Bu anlamda Allah'ın insan iradesine müdahalesi söz konusu değildir. Allah'ın insanları hidayete erdirmesi bir gerçektir ancak bu "Bu kitap kendisinde şüphe olmayan muttakiler için hidayet rehberidir"³⁷ ayetinde de görüldüğü üzere "yol gösterme" şeklindedir. Yani Allah, insanların hidayeti için gerekli olan her türlü ortamı hazırlayarak onlara yol göstermiştir. Benzer şekilde "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş gözlerine de perde çekmiştir..."³⁸ ayetinde de teosentrik anlatım kullanılmıştır. Burada da literal okuma sonucunda insan kalbine müdahale edildiği ve kimilerinin imanına engel konulduğu şeklinde anlaşılabilir. Oysa kalpleri mühürlenener ile kastedilenin "İnkâr edenlere gelince onları uyarsan da uyarmasan da birdir, inanmazlar"³⁹ ayetinde de görüldüğü üzere bu kişilerin inkârlarında şartlanmış kişiler olduğu görülür. Yani kişi inkâr edip o doğrultuda yaşadıkça onun doğru yolu bulması imkânsız hale gelmektedir. İşte bu durum ilahî olanın yanında "kalbin mühürlenmesi" olarak tanımlanmıştır.⁴⁰

Allah, tüm varlıkların varoluş nedeni olduğundan kâinatta gerçekleşen her olay kaynağı itibarıyla Allah ile bağlantılıdır. Kâinatta olağan şekilde gerçekleşen sosyolojik, biyolojik ve fiziksel olguların, Allah'ın merkezde olduğu bir yaklaşımla yeniden kurgulanarak Kur'an'ın anlatım üslubuna yansıdığı görülmektedir. Kur'an'da kullanılan teosentrik dil, Allah'ın var olan her şeyin yaratıcısı ve hâkimi olmasından kaynaklanmaktadır.

2. ANTROPOSENTRİK DİL YAKLAŞIMI

Antroposentrik; insanı merkeze alan, insanın duygu ve düşüncelerini göz önünde bulunduran, olayları ahlaki açıdan değerlendirerek insanın mutlu olmaya yönelik hedeflerini gerçekleştirmesine yardımcı olmayı ifade eden bir kavramdır.⁴¹ Kur'an'daki mesajların odak noktasında da insan ve insana ait unsurların yer aldığı söylenebilir.⁴² Allah, mesajlarını insan zihninde anlaşılabilir kılmak için iletilerini gönderdiği insanların sosyo-kültürel ve dilsel özelliklerini dikkate almıştır. Belirli bir süreç sonunda "insanlara mesajlarını göndermeyi tamamlayan Allah"⁴³, göndermiş ol-

³⁷ el-Bakara 2/2; bk. el-Bakara 2/38, 53, 97; Âl-i İmrân 3/3; vd.

³⁸ el-Bakara 2/7; en-Nisâ 4/155, 156, 157; el-Â'râf 7/100; er-Rûm 30/59; vd.

³⁹ el-Bakara 2/6; Yâsîn 36/10.

⁴⁰ Geniş bilgi için bk. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yay., 2015), 5.

⁴¹ L. Goralnik, M.P. Nelson, ed. Ruth Chadwick, *Encyclopedia of Applied Ethics* (London: Academy Press Book, 2012), 145.

⁴² Toshihiko İzutsu, *God and Man in the Quran* (Pataling Jaya: İslamic Book Trust, 2008), 127-128.

⁴³ el-Mâide 5/3.

duğu son mesajda bir taraftan mevcut muhatabının zihin dünyasına hitap ederken diğer taraftan vahyin gelecekteki muhtemel muhataplarına yönelik mesajları da içerisinde barındıracak şekilde Kur'an'ı inşa etmiştir. Bu anlamda Allah'ın, mesajlarını iletirken antroposentrik bir anlatım biçimini kullandığı söylenebilir.

Antroposentriğin genel anlamda iki tür yaklaşımla şekillendiği görülmektedir. Bu anlatım üslubundan biri, vahyin indiği dönemin şartları içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri süren “tarihselcilik”⁴⁴ yöntemi iken diğeri ise; edebi açıdan Kur'an'ın, tarihselliğinin yanı sıra zamanüstü özellikleri ile indiği çağı aşarak günümüze hitap ettiğini düşünen “evrenselcilik” yaklaşımıdır. Zihar, lian, haram aylar, ganimet paylaşımları vb. sosyal olaylara getirilen yerel çözümlerle beraber kölelik, dinde kadınların konumu, sınıfsal yapılar gibi adalet açısından sorun oluşturduğuna inanılan sosyal konularla ilgili Kur'an'daki birçok anlatımın tutarlı bir şekilde değerlendirilebilmesi için bu yaklaşımlara değinmek yararlı olacaktır.

Tarihselcilik, Kur'an'ın amaçlarının doğru anlaşılması için vahyin indiği döneme ve bağlama gidilmesi gerektiği, ilk muhatapların Kur'an'ı anlama biçimlerinin en doğru anlama biçimi olduğu, bu nedenle olayların meydana geldiği dönemin koşulları göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiği ve bugün için yanlış görülen uygulamaların o dönem şartlarında doğru olabileceği şeklindeki argümanları ileri süren bir metodolojik perspektiftir.⁴⁵ Bu anlayış ayrıca insan yapısının değişebilir bir özelliğe sahip olması, geçmişte yaşanmış olayların, yaşanan çağın gerçeklerinden veya doğrularından hareketle doğru/yanlış değerlendirmelerinin yapılamayacağını ve hiçbir metnin tarih üstü olarak algılanamayacağını savunmaktadır.⁴⁶ Kur'an'ın da tarihsel bir metin olması dolayısıyla gerek Allah ile ilgili olan ifadeler ve gerekse birçok sosyal olgunun Kur'an'da tarihselliğe ait özelliklerle ele alındığı görülmektedir.⁴⁷

⁴⁴ Tarihselciliğe daha çok, bir dönemde yaşanmış olayların ya da düşüncelerin tarihte yaşanmış bitmiş olmasına rağmen etkisini şimdi ve gelecek kuşaklarda da devam ettirmesi anlamında kullanılan “tarihsellik” kavramının (Muhammet İrğat, *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*, (İstanbul: Hiperyayın Yay., 2017), 19) çalışmamız açısından daha uygun olmakla birlikte, yaygın olarak kullanıldığından çalışmamızda genel olarak “tarihselcilik” kavramı kullanılmıştır.

⁴⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 74; bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2022), 169.

⁴⁶ İrğat, *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*, 22.

⁴⁷ Tarihselliğin sürecini özetlemesi açısından Demir'in şu tespiti önem arz etmektedir: “Hz. Ömer'in bazı uygulamalarının tarihsellik içerisinde değerlendirilebileceği iddia edilmektedir. Bazen de tarihselliğin Mutezile mezhebinin Kur'an'ın yaratılmışlığı çerçevesinde ortaya attığı görüşleriyle başladı ve Muhammed Abdüh'un, neo-itizali Kur'an okumalarında kendisine yer bulduğu öne sürülmektedir. Yine 19. yy'daki Hind Alt kıtası, Ehl'i Kur'an ekolü mensubu olan Ahmed Han ve arkadaşları tarafından Kur'an'ın tarihselliği ile ilgili düşüncelerin serdedildiği görülmektedir Micheil Heobnik ise, Kur'an'a tarihselci yönelişin Tâhâ Hüseyin ve Fazlur Rahman, Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun ve Nasr Hamid Ebu Zeyd tarafından bu çizginin günümüze kadar devam ettiğini belirtir.”

Kur'an'da kullanılan tarihselci anlatım tarzının, diğer ilahi bir metin olan İncil'de de benzer şekilde kullanıldığı görülür. Her iki ilahi metinde de Tanrı ve Tanrı'nın kudreti daima ön planda tutulmuştur. Tanrı'nın ve kudretinin insan zihni üzerinde güçlü etki bırakacak şekilde anlatılmasını sağlamak için her iki ilahi kitabın da Tanrı'yı, o dönemin otoritesini temsil eden "kral" sembolü ile özdeşleştirdiği ve kudretini ise kurgusal bir teşbih ile kralın mülkü olarak kabul edilen "ülke üzerindeki tasarruf yetkisi"ne benzettikleri görülmektedir.⁴⁸ Kur'an'da Allah'ın, kendi otoritesini ifade ederken ortaya koyduğu bilgilerin krallara ait özellikler olduğu görülmektedir. "Mülkte tek yetki sahibi olması"⁴⁹, "tahtın/arş sahibi olması"⁵⁰, "hâkimiyet sahibi olması"⁵¹, "birçok yetkin meziyeti nefsinde barındırması"⁵² gibi özelliklerle şekillenen Allah'ın otoritesi, tarihsel bir örnek ve edebi bir sembol olan kralın/melik otoritesi ile benzeşim kurularak anlatılmıştır.⁵³

İslam inancının merkezini oluşturan Allah ve otoritesi, tarihsel bir metafor kullanılarak anlatılırken verilmek istenen diğer mesajlar da yerel/tarihsel anlatımlar içermektedir. "Ve onlara karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın..."⁵⁴ ayeti Kur'an'da tarihsel anlatımın kullanıldığını gösteren bariz ayetlerden biridir. O dönemde, savaş için her türlü kuvvetin hazır bulundurulmasını ve düşman karşısında hazır bulunması istenilen kuvvetin ne olabileceğini gösteren bir örneğe ihtiyaç vardı. O dönem için en güzel örnek, savaş için her an hazır olan besiyeye tutulmuş atlardır.⁵⁵ Yani bu ve benzeri ayetlerde kullanılan dil ve lafızlar tarihselci bir anlatım tarzına uygun iken; ayetin zaman ötesine işaret eden ilkesel bir anlamının olduğu ise evrenselci bir mantaliteyle kabul edilebilir. Bu durumda antroposentrik dilin; sadece tarihselci mantaliteyi değil, aynı zamanda evrenselci mantaliteyi de kapsayan şemsiye bir anlatım biçimini ifade ettiğini

(Recep Demir, "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (March 2012), 43-44.

⁴⁸ Halil Hacımuftuoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı* (İstanbul: İletişim Yay., 2011), 28; Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), 19-24; İncil'de geçen kral anlatımları için bk. Luk. 17/21, Mat. 23/13.

⁴⁹ el-Furkân 25/2; el-Kehf 18/26; el-İsrâ 17/42; el-Enbiyâ 21/22; Yûsuf 12/39; el-el-Mü'minün 23/116.

⁵⁰ Yûnus 10/3, el-Furkân 25/59, el-Bakara 2/29; Kur'an'da, "arş" kelimesi gücün, hükümlerliliğin temsili olan "taht" anlamlarında kullanılmaktadır. bk. Râğib İsfehâni, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Mustafa el-Baz (Riyâd: 2009), 428; Örnek ayetler için bk. "Ben, onlara (Sebe halkına) hükümdarlık eden, kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı (عَرْشٌ عَظِيمٌ) olan bir kadın gördüm." en-Neml 23,27/23,38,41,42, «(Yûsuf) anne-babasını tahtın (عَلَى الْعَرْشِ) üzerine oturttu.» Yûsuf 12/100; Ayrıca b.k. el-Hakkâ 69/17; et-Tevbe 9/129; ez-Zümer 39/75; el-Mü'min 40/7.

⁵¹ et-Tin 95/8.

⁵² el-Haşr 59/23.

⁵³ Hacımuftuoğlu, *Kral Tanrı*, 89-95.

⁵⁴ el-Enfâl 8/60.

⁵⁵ Savaşta atların konumu ile ilgili bk. Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmud Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'zî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-e'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmecîd-Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: 1418/1998), 594-595; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzi, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzi (Tefsîru'l-Kebîri/Mefâtihu'l-Ġayb)* (Beyrut: 1401/1981), 15/191-192.

söylemek mümkündür. İlgili ayette geçen anlatımda tarihin izleri hâkim iken bu tarihsel anlatımın yorumu yani evrensel mesajı ise “Onlara karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet yani tank, uçak vb. modern savaş araçlarından en güçlü olanını (besilisini) hazırlayın” demektir. Bu anlamda “Kur’an metninin, Arap toplumu üzerinden örnekler veren ve sonraki nesiller için de “ve saire” diyen bir kitap olduğu söylenebilir.”⁵⁶

*Evrenselcilik*⁵⁷ ise Allah’ın; yarattıklarını en iyi bilen olduğuna, insanların genel anlamda biyolojik ve akli/duyusal yapılarının değişmediğine, dolayısıyla Kur’an’ın, hem indirildiği dönemdeki muhataplarının anlayacağı hem de ondan sonraki nesillerin ilk dönem muhataplarından farklı anlamlar bulabileceği bir kitap olarak gönderildiği anlamında kullanılmıştır. Evrenselci anlayışa göre; her şeyin özüne hâkim olan Allah, bir kitabın anlatımının zaman içerisinde ilk günkü etkisini yitirerek zayıflayacağı özelliklerin neler olduğunu bildiğinden mesajlarını iletirken her türlü edebi ifade biçimlerini kendine has bir üslup ile Kur’an’da sunmuştur.⁵⁸

Evrenselcilik anlayışında Kur’an, aşkın bir Tanrı inancının sonucu olarak sıradan bir kitabın ötesinde birtakım özelliklere sahiptir. Abdulkahir el-Cürcânî’nin ifadesiyle “Kur’an’ın hüccet oluş yönü, beşer gücünün yetmeyeceği derecede fesâhate sahip olması ve üslubunun, düşüncelerin varmayı hayal bile edemeyeceği bir zirveye yükselmiş olmasıdır.”⁵⁹ Böylesi bir evrenselci anlatımla; ırkı, ekonomik seviyesi ve sosyal statüsü fark etmeksizin Kur’an’ı okuyan herkesin belirli oranda ondan faydalanmasının mümkün olduğu kastedilmektedir. Yani Kur’an’da, avam veya havastan herkesin yaşam amacını anlamaya yönelik her düzeydeki sorularına tutarlılıkla cevap bulabileceği bir anlatım biçimi kullanılmıştır. Aynı şekilde ayetlerde ifade edilen çeşitli sorunlar için dönemsel koşullara ve tarihsel bağlama uygun çözümler getirildiği görülmektedir. Bu tarihsel çözümler Kur’an’ın bütününde ortaya konulan genel prensiplerle⁶⁰ birlikte dikkate alındığında

⁵⁶ Recep Alpyağılı, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik*, (İstanbul: Ağaç Yay., 2003), 140.

⁵⁷ Kur’an’a yaklaşım açısından ilmi tefsir de denilebilen evrenselcilik, 19. y.y.’ın ortalarından sonra, İslam âlimlerinin batı ile ilişkilerini artırması sonucunda ara ara dile getirilen din-bilim çatışmasının gün yüzüne çıkmasına sebep olup buna karşı bir hareket olarak ortaya çıkan ilmi tefsir anlayışdır. Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Tantavî Cevherî, Mustafa El-Merağî, Musa Carullah Bigiyef, Seyyid Ahmed Han, Muhammed Esed, Elmalılı Hamdi Yazır, Mehmet Akif Ersoy bunlar arasında sayılabilir.

⁵⁸ Taslaman, *Tarihselcilik: Çelişkiler Bataklığında* (İstanbul: İstanbul Yay., 2016), 20-64

⁵⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 8.

⁶⁰ Bu genel prensiplere; kişinin çalıştığına karşılığını alması gerektiği (en-Necm 53/39), en zor şartlarda bile adaletin ayakta tutulması (el-En’âm 6/152; en-Nisâ 4/135), doğru olmak, yalan söylememek (el-Ahzâb 33/70-71; Hûd 11/12), kişinin verdiği sözü yerine getirmesi (el-Mâide 5/1; Âl-i İmrân 3/76; el-İsrâ 17/34), Haksız yere bir cana kıymamak (el-Furkân 25/68; el-Mâide 5/32.), rüşvetin yasaklanması (el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29.) örnek olarak verilebilir.

Kur'an'ın çözüm getirdiği herhangi bir tarihsel olayın sadece bir örnek çözüm olduğunu görmekteyiz.⁶¹

Tarihselciliğe, Kur'an'ı sadece indigi dönemle ve toplumla sınırlı tutup diğer insanlara hitap etmemesinden dolayı evrenselliğinin kalmayacağı ve hükümlerinin önemsiz ya da artık Kur'an'da yer almaması gereken bir duruma dönüştürebileceği düşüncesi ile eleştiriler yapılmaktadır.⁶² Tarihsellik boyutuna rağmen tarihi günümüze getirmesi açısından evrenselciliğe ise, Kur'an'ı herhangi bir kural veya ölçüye dayanmaksızın yorumlama keyfiyeti getireceği ve anakronizme düşüleceği endişesiyle eleştiriler yapılmaktadır.⁶³ Bu iki yaklaşım tarzında da Kur'an'ın, bir şekilde düne, bugüne ve geleceğe hitap ettiği düşüncesi hâkim olup bu durumun nasıl gerçekleştirileceği açısından görüş ayrılıkları oluşmaktadır.⁶⁴ Esasında bu farklı yaklaşımlardan doğan söz konusu ayrılıklar, İslam inancının temellerinden kaynaklanan bir sorun olmamıştır. Bu iki düşüncenin katı bir şekilde zıtlık ifade eden anlamlara çekilmemesi ve yapılacak metin okumalarında yeni yaklaşımlarla, tarihsel ve evrensel bakış açılarının birbirini tamamlayan unsurlar olarak ele alınması daha sağlıklı okumalara olanak tanıyacaktır.

Kur'an, tarihin belli bir zaman diliminde, dünyanın belli bir coğrafyasında ve o coğrafyada yaşayanların dili ile indirilmiştir. Bunun zorunlu sonucu olarak Kur'an'da anlatılanlar, o dönemin izlerini taşımak durumundadır.⁶⁵ Kur'an, her ne kadar Allah tarafından indirilmiş olmasından dolayı profan eserlerden farklı bir özelliğe sahip olsa da Allah'ın Kur'an aracılığı ile iletişim kurduğu topluluk insanlardır. Her topluluk yaşantısıyla kendi kültürünü oluşturduğundan, bir amaca yönelik yapılacak düzenlemelerin de o topluma ait örneklerden seçilmesi gerekmektedir. Yani Kur'an'ın ilk hitap çevresi Araplar değil de söz gelimi zihar uygulamasının bulunmadığı bir toplum olsaydı, doğal olarak Kur'an metninde zihar yer almayacaktı. Ancak zihar örneğinden hareketle ortaya konulan tutarlılık ve adaletli olma ilkesi, bu yeni toplumsal bağlamda başka uygulamalar ve örneklemelerle bir şekilde yine ortaya konulacaktı.⁶⁶

İnsanı tüm donanımıyla en iyi bilen Allah, insan için gerekli olan evrensel örnekleri, tarihsel formlarla kitabında vermiştir. O, indigi coğrafyadan başlayıp evrensel doğru açılım sağlayan bir yöntem kullanması gerektiğini

⁶¹ Hırsızlığın yanlış olduğu ilkesi, evrensel bir ilke iken; ayette (el-Mâide 5/38) geçen "elin kesilmesi" o dönemki hukuk bağlamında verilen tarihsel bir örnektir.

⁶² Taslaman, *Tarihselcilik: Çelişkiler Bataklığında*, 68-69.

⁶³ Hidayet Zertürk, *Modern ve Tarihselci Aklın Kur'an Okumaları* (İstanbul: Ravza Yay., 2016), 12.

⁶⁴ Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), 60.

⁶⁵ Dücan Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2005), 51.

⁶⁶ Hasan Karayığit, *Kur'an Bugün İnseydi Muhtevası Ne Olurdu?* (İstanbul: Köprü Kitapları Yay., 2011), 145.

peygamberine bildirmiştir.⁶⁷ İlk başta “Ve yakın aşiretini uyar”⁶⁸ ayetiyle Allah, peygambere en yakınından başlayarak tebliğ etmesini istemiştir. Sonrasında “Bu Kitap, kendinden önceki kitapları tasdik eden, şehirler anası halkını ve çevresindeki bütün insanlığı uyarman için indirdiğimiz mübarek bir kitaptır...”⁶⁹ ayetinde Kur’an’ın; indirilmiş ilk ilahi kitap olmadığı, diğer ilahi kitapları tasdik ettiği ve çevresindeki yerleşim yerlerine göre ana konumda olan Mekke’den başlayarak dışa doğru açılım yapan bir kitap olduğu belirtilmiştir. Kur’an nihayetinde “De ki: “İşte bu Kur’an, bana onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu”⁷⁰ ayetiyle de ulaşılabilecek kim olursa olsun herkese ulaştırılması gereken ve herkese hitap edecek özelliğe sahip bir kitap olduğunu dile getirmiştir. Bu anlamda Kur’an’ın yerelden genele, tarihsellikten evrenselliğe doğru bir yöntem takip ettiği ve mesajlarını bu doğrultuda ileten bir kitap olduğu söylenebilir.

Kur’an’da kadınlara yönelik adaletsizlik olarak görülen şahitlikle ilgili ayetin,⁷¹ Kur’an’ın tutarlılığının ortaya konulması açısından antroposentrik yaklaşım bağlamında ele alınması gereken bir ayet olduğu söylenebilir. Ticarete *borç* yazımı sırasında çağrılacak şahitlerle ilgili olan “Ey İnananlar! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazınız... Erkeklerinizden iki şahit tutun; eğer iki erkek bulunmazsa, şahitlerden razı olacağınız bir erkek, biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olabilir. Şahitler çağırıldıklarında çekinmesinler... Kâtibe de şahide de zarar verilmesin; eğer zarar verirsiniz, o zaman doğru yoldan çıkmış olursunuz”⁷² ayetine erkeğin kadından üstün kılındığına yönelik eleştiriler yapılmaktadır.⁷³ Ayette şahitler için tavsiye edilen iki erkektir. Eğer iki şahit erkek bulunamazsa bir erkek ile biri diğerine hatırlatmak üzere iki kadın şahidin bulundurulması tavsiye edilmiştir. Bu durum erkek-kadın ayrımcılığı olarak görülmektedir. Ayette anlatılan olay ticaretle ilgilidir. O dönemde yapılan ticari işlemlerde muhataplar arasında çıkacak herhangi bir anlaşmazlıkta, ticaretle uğraşmadıkları için konuya tam hâkim olamadıklarından, anlaşmazlıkla ilgili durumları birbirilerine hatırlatmak amacıyla iki kadın çağırılmasının uygun olacağı dile getirilmiştir. Ayrıca anlaşmalarda

⁶⁷ Benzer bir yaklaşım için bk. M. Fatih Kesler, “Kur’an’ı Kerim’in Evrenselliği ve Tarihsellik”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 30.

⁶⁸ eş-Şuarâ 26/214.

⁶⁹ el-En’âm 6/92.

⁷⁰ el-En’âm 6/19.

⁷¹ El-Bakara 2/282. İlgili eleştiriler için bk. İlhan Arsel, *Kur’an’ın Eleştirisi 1* (İstanbul: Kaynak Yay., ts.), 22; Sırrı Ataman, *Unutturulan Ayetler* (İstanbul: Berfin Yay., 2016), 64.

⁷² el-Bakara 2/282.

⁷³ Geniş bilgi için bk. Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 251-252; Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 263-264.

çıkan uyuşmazlık durumlarında, şahitlerin adaletle şahitlik etmeleri, kimi zaman hayatî risk taşıdığından problemlî bir durumdur. Dönemin şartları gereği (kısmen de olsa günümüz için de geçerli olmak üzere) bu durum, kadınlar için daha büyük risk içermektedir. Şahitlik için iki kadının olması, hatırlatma ve cesaret açısından birbirlerine destek vermeleri için daha tutarlı görünmektedir.

Kur'an'da şahitlikle ilgili geçen diğer bir ayet ise zina ile ilgili olan ayettir. İlgili ayetten hareketle bir erkek, iki kadın şahit getirme olayının sadece ticarete has olduğunu gösteren bir delil olduğu söylenebilir. “*Kadınlarımızdan zina edenlere, bunu ispat edecek aranızdan dört şahit getirin...*”⁷⁴ ayetinde zina olayı ile ilgili bir şüphe durumunda kadın-erkek ayırmaksızın, dört şahit getirilme şartı konmuştur. Borç ayetindeki şahitlikte geçerli olan bir erkek-iki kadın şahit getirilmesi mutlak olsaydı, zina olayında şahitlik oranının da iki erkek-dört kadın şeklinde olması gerekirdi. Sonuç olarak, herhangi bir olay için şahitlik yapıldığında mevcut sosyo-ekonomik ve kültürel bağlam göz önüne alınmalı ve en uygun çözüm getirilmelidir. Yukarıdaki ayet aynı zamanda şunu da göstermektedir ki, eğer şahitlik yapacak olan kadınlar, ticaretle uğraşan ve güçlü konumda olan bir durumda olsalardı, bir erkek-bir kadın şahit yeterliydi. Bu durum, şartların değişmesi ile Kur'an'ın ruhuna ve adalete uygun olarak şahitlikle ilgili hükümlerin de yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Yukarıdaki izahlar neticesinde şer'i hükümlerin ancak yeni bir vahyin gelmesi sonucunda değişebileceği ile ilgili eleştiri yapılabilir. Ancak dinde; Allah'ın varlığı ve birliği, cennet-cehennemin vakiliği, nübüvvet, adalet, doğruluk vb. temel öğelerin değişmeyeceği; şeriatın ise bunun aksine değişebileceği Kur'an'ın bütününden çıkarılabilmektedir.⁷⁵ Antroposentrik yaklaşımda insan unsuru ilk planda olduğundan ve insanların da duygu ve düşünceleri bulunduğu ortama göre değişebildiğinden Kur'an, değişmeyen temel unsurlara bağlı kalmak şartıyla muamelata ilişkin düzenlemeleri değişken özellikli kılmıştır.⁷⁶

İnsanlara hedeflerini aktarırken antroposentrik üslubu kullanan Kur'an, insanın olgunlaşmasını sağlayacak şekilde örneklemelerden yararlanmıştır. İnsanların problemlerine çözüm olabilecek örnek yaşantılara kendi bünye-

⁷⁴ en-Nisâ 4/15

⁷⁵ Geniş bilgi için bk. İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), 7-8.

⁷⁶ Örneğin, Yusuf (a.s.) döneminde hırsızlık suçunun cezasının krala bir yıllık hizmet olmasına ve bunu da Yusuf'un (a.s.) uygulamasına rağmen Muhammed (a.s.) döneminde söz konusu cezanın farklı olmasından hareketle; hukuktaki cezaî müeyyidelerin ve sosyo-kültürel unsurların Kur'an'ın temelleri ile çelişmeyecek şekilde zamanın ruhuna uygun olarak değişebileceği sonucu çıkarılabilir. Ancak hükümlerin güncellenmesi ve uygulanması ile ilgili bu problemin dini otorite ile ilgili olduğu söylenebilir.

sinde yer veren Kur'an,⁷⁷ Muhammed'in (a.s.) yaşantısında inananlar için güzel örneklerin olduğunu dile getirerek onun yaşamından örnek alınabilecek bilgilere vermiştir.⁷⁸ Muhammed'in (a.s.) tecrübe etmediği durumları Kur'an, diğer peygamber ve sâlih kimselerin yaşantılarından getirdiği örneklerle tamamlamıştır. "*İbrahim'de ve onunla beraber olan kimselerde gerçekten sizin için güzel örnekler vardır*"⁷⁹ ayetinin bu durumu dile getirdiği söylenebilir. Kur'an, örnek verilmesi gereken bazı ahlaki ilkeler için peygamber dışındaki şahısları da örnek olarak vermiştir.⁸⁰ Bunların dışındaki hususlarda ise; Allah'ın kendisi bizzat "Ey iman edenler!" ifadeleri ile başlayarak ahlaki ilkeler hakkında tavsiyelerde bulunmuştur.⁸¹ Bu örneklerden hareketle, tarihin bir döneminde yaşamış insanların örnek davranışları üzerinden tüm insanlığa yol gösterecek antroposentrik bir ifade biçiminin Kur'an'da kullanıldığı görülmektedir.

Antroposentrik yaklaşımın gereği olarak, Kur'an'ın hem tarihsel olguları hem de tüm insanlığın ihtiyaçlarını gözeten bir kitap olduğuna yönelik yaklaşımını cennet tasvirlerinde de görmek mümkündür.⁸² Kur'an, bir taraftan indirildiği toplumun zevkine hitap eden yiyeceklerin en güzellerinin cennette var edileceğini belirtirken; diğer taraftan tüm insanların ortak duygularına ve zevklerine hitap edecek ifadeler de yer vermiştir.⁸³ Sonuç olarak, Kur'an'ın yerelden-genele, tarihsel olandan evrensel olana dönük bir metot kullandığı söylenebilir. Kur'an'ın dinamik bir şekilde anlaşılması ve toplumlara yön verebilmesi için tarihsellik ile evrensellik paralelinde okunmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu iki yaklaşımı birbirinin karşısına konumlandırmaktan ziyade, bu anlayışların birbirini tamamlayan anlatım

⁷⁷ bk. el-Ahzâb 33/21; "Muhakkak ki biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü örneği verdik." el-Kehf 18/54; ez-Zümer 39/27.

⁷⁸ Ahzab ve Tahrir sûrelerinde peygamberin örnek aile hayatı yer alırken, Hucurat sûresinde peygamber üzerinden sosyal hayatta yer alması gereken nazik davranışlar belirtilmiştir. Duhâ ve Necm sûresinde, peygamberin vahiy karşısındaki psikolojik tavırlarına değinilirken, Fetih sûresinde ise peygamber ve arkadaşlarının örnek özellikleri anlatılmıştır.

⁷⁹ el-Mümtehe 60/4 Ayrıca bk. "Davud'a oğlu Süleyman'ı verdik o güzel bir kul idi. Hep Allah'a yakarırdı." Sâd 38/30-44,

⁸⁰ "Allah inananlara Fir'avun'un hanımını örnek gösterdi... İffetini korumuş olan İmrân kızı Meryem'i de örnek gösterdi..." et-Tahrir 66/11-12.

⁸¹ "Ey iman edenler!" ifadesi ile başlayan ve devamında güzel davranışların teşvik edilip kötü davranışlardan uzak durulmasını öneren ayetler için bk. el-Bakara 2/104, 153, 172, 178, 183, 208, 254, 264, 267, 282; Âl-i İmrân 100, 102, 118, 130; en-Nisâ 4/19, 29, 43, 59; Maide 5/1, 2, 8, 51, 57, 87; el-Efâl 8/15, 20, 27; vd.

⁸² Kur'an'daki cennet tasvirlerinde yiyecek olarak Arapların yaşadığı bölgelerde çokça tüketilen hurma, üzüm, kiraz, muz gibi yiyeceklerin yer aldığı dile getirilmiştir. bk. er-Rahmân 55/68;; Vâkıa 56/28-29; en-Nebe 78/32.

⁸³ Kur'an'da "...Orada onlar için meyveler ve istedikleri her şey bulunur..." Yâsin 36/57, "Şüphesiz 'Rabbimiz Allah' deyip de doğru olanlara gelince onların üzerine melekler iner ve onlara: 'Korkmayın, üzülmeyin, size vaat olunan cennete sevininiz! Biz, dünya ve ahiret hayatında sizlerin dostlarıyız. Orada canımızın çektiği ve istediğiniz her şey vardır'" Fussilet 41/30, "Hiçbir kimse yaptıkları iyi şeylerin karşılığı olarak kendilerini ne tür bir mutluluğun beklediğini bilemez" es-Secde 32/17 ayetlerinde cennete girecek olan kişilere, herkesin memnun kalacağı genel-geçer özelliklerden bahsetmektedir.

biçimleri olarak kabul edilmesinin metin okumalarının daha sağlıklı yapılmasına olanak sağlayacağı söylenebilir.

3. EDEBİ SANAT DİLİ YAKLAŞIMI

İnsana hitap ederken akli merkeze alması sebebiyle Kur'an'ın asil itibarıyla rasyonel bir kitap olduğu söylenebilir.⁸⁴ Ancak Kur'an, insanın çok yönlü bir yapıya sahip olmasından dolayı sınırsız sayılabilecek insan davranışlarına elindeki sınırlı sayıdaki ayetlerle cevap vermektedir. Yani bu sınırlı sayıdaki ayetin sınırsız durumlar karşısında rehberliğini sürdürebilmesi, Kur'an'ın çok etkili bir anlatım biçimine sahip olmasına bağlıdır. Bu nedenle Kur'an'ın; kalıcılık, etkileyicilik ve az sözle çok şey anlatabilecek şekilde söz sanatlarını, edebi ve lügavi üslubu kullandığı söylenebilir. Kur'an'daki edebi ve sanatsal ifadelerinin anlaşılabilmesi için de edebi bir kavrayışla ayetlere yaklaşmak ve güçlü bir yorum gücüne sahip olmak gerekmektedir. Bu durum herkes tarafından kolayca anlaşılabilir muhkem ayetlerin yanında Kur'an'ın çoğunluğunu oluşturduğunu düşündüğümüz edebi anlatımların anlaşılmasını sağlayacak şekilde ilimde derinleşmeyi gerektirmektedir.

Literal okumalar neticesinde içerisinde tutarsızlıkların meydana geldiğini düşündüğümüz ayetlerin Kur'an'ın ruhuna uygun bir şekilde yorumlanması kimi zaman geleneksel anlayışlar tarafından eleştirilmiştir.⁸⁵ Bunun çeşitli sebeplerinin varlığının yanı sıra en önemlisinin geleneksel inancın verdiği güvenin sarsılması olduğu söylenebilir. Geleneksel yapıya göre yorum yapacakların, ancak geleneksel kültürün kabul ettiği âlimlerin yorumları ile iktifa etmeleri ya da geleneksel âlimlerin yorumlarını değerlendirmeleri gerekmektedir.⁸⁶ Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111), İslam dünyasında, sahip olduğu otoritesi ile kendi açısından iyi niyet gözeterek halkı koruma adına, avamın müteşabih ayetlerle ilgili konuşmamasının vacip olduğunu belirtmiştir. Ayrıca delile dayanmaksızın taklidi bir şekilde inanmanın, insanın yapısında/fitratında olduğu ve böyle bir inancın sahih olduğunu dile getirmiştir.⁸⁷ Kur'an'ın edebi türleri kullanmak suretiyle anlatımlarını zenginleştirdiğini düşündüğümüz bu tür ifade biçimlerinin anlaşılmasını durandıran bu yaklaşımların aksine ayetlerde belirtildiği üzere, araştıran

⁸⁴ Kur'an'da rasyonel bir dilin kullanıldığı ayetler için bk. el-Bakara 2/269; Âl-i İmran 3/190-191; el-En'am 6/126; en-Nahl 16/17; vd.

⁸⁵ Özellikle Kelam'da Allah'ın eli, yüzü, istivâ vb. anlatımların yorumlanması üzerinden yapılan taklidi eleştiriler için bk. Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî, *Zemmu'l-kelâm ve ehlih*, Ebû thk. Câbir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî (Medine: 1419/1998), 1/278-287; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtqân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: 2008), 494.

⁸⁶ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa Yay., 2000), 225.

⁸⁷ Gazzâlî, *İlcamû'l-Avâm*, 45, 158-160.

her birey Kur'an üzerinde düşünme ve fikir üretme hakkına sahiptir.⁸⁸

Kur'an'ın, nasıl bir dil kullandığını bilmek onun kendi içerisinde tutarlı olduğunun ortaya konması açısından önem arz etmektedir. Araplar, günlük konuşmalarında hakikat, mecaz, çokanlamlılık, âmm-hâs gibi birçok dilsel ifade kullanmışlardır.⁸⁹ Arap dilinin özelliklerini kullanan bir kitap olmasından ve özellikle de sözlü bir kültür ürünü olup daha sonra yazıya geçirilmesinden dolayı, Kur'an'ın bu dilin kurallarını kullanmış olması kaçınılmaz bir gerekliliktir.⁹⁰ Cürcânî'ye göre bir metin, eğer tek bir anlama geliyorsa, insan zihninin çalışmasına etki etmeyecek şekilde ve bakıldığı gibi sade bir anlama sahip ise onun pek bir üstünlüğü yok demektir. Yine ona göre bir sözün söylendiği şeklin dışında farklı anlamlara/biçimlere de gelebilecek bir özelliği varsa ve kullanılan kavramların yeri değiştirildiğinde veya metin sadeleştirilmeye çalışıldığında güzelliğini kaybediyorsa, o metnin üstün bir özelliğe sahip olduğu söylenilebilir.⁹¹ Metnin, “derin bir anlam kazanmasına etki eden söz sanatlarının, genel olarak mecaz ve kinayenin etrafında döndüğü”⁹² ve Kur'an'ın da bu söz sanatlarını çokça kullandığı görülmektedir. *Kinaye*, “Gerçek manayı düşünmeye engel olacak bir karine bulunmamak şartıyla bir sözü gerçek manasına da gelebilecek şekilde, başka bir manada kullanma sanatıdır.”⁹³ *Mecaz* ise; “Hakiki manayı kastetmeye engel olan bir karineyle birlikte, bir alâkadan dolayı konulduğu mananın (sözlük manasının) dışında kullanılan her lafızdır.”⁹⁴ Zahiri âlimleri ile Şafii âlimlerinden İbnu'l Kass (ö.946) ve Maliki âlimlerinden İbn Huveyz Mindad (ö.999) gibi azınlıktaki bazı âlimler ve benzer görüşte olanlar mecazın, hakikatin zıddı olan yalana yakın oluşu kabulünden hareketle Kur'an'da mecazın kullanımına itiraz etmişlerdir.⁹⁵ Oysa Kur'an'ın kullandığı mecazlar, hakikatin karşısında yer alan batıl anlamındaki mecaz değil, düz anlatımdan daha fazlası veya gerçeğin farklı bir şekilde anlatılışından ibarettir.⁹⁶

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), bazı ayetleri örnek göstererek bunların işitildiği şekliyle anlaşılmasının mümkün olamayacağını, bunların mecaz olduğunu ve yorumlanması gerektiğini belirtir. Ona göre “O göklerin ve

⁸⁸ İlgili ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/190- 191; en-Nisâ 4/82; Sâd 38/29; Muhammed 47/24; vd.

⁸⁹ Muhammed Hüseyin Zehebî, *Tefsîrde Aşırı Yorumlar*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yay., 2017), 15.

⁹⁰ Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yay., 2005), 178-179.

⁹¹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 286.

⁹² Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 66.

⁹³ Latif Solmaz, *Anlatımlı Belağat*, ed. Tacettin Uzun (Konya: b.y., 2008), 173.

⁹⁴ Ayhan Erdoğan, *Anlatımlı Belağat*, ed. Tacettin Uzun (Konya: b.y., 2008), 145.

⁹⁵ Süyûtî, *el-İtkan*, 494.

⁹⁶ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfa (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yay., 1994), 1/154.

yerin nurudur...”⁹⁷ ayetinde “nûr”dan kastedilenin Allah’ın yol göstericiliği veya göklerin-yerin ıslah edicisi, düzenleyicisi olduğu yönündedir. “... Biz ona şah damarından daha yakınız”⁹⁸ , “...Nerede olursanız O sizinle beraberdir...”⁹⁹ , “Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü O’dur...”¹⁰⁰ ayetlerindeki birliktelik ve yakınlıktan kastedilen Allah’ın ilim olarak yakınlığı ve kudretidir. “...Allah, onların binalarına temellerinden geldi...”¹⁰¹ ayetinde “geldi” ifadesi “sarsmak” anlamında kullanılmıştır. Râzî, ayrıca “... Biz demiri indirdik ki onda büyük bir kuvvet vardır...”¹⁰² ayetinde geçen “demiri indirdik” ifadesi ile “...Ve sizin için yumuşak başlı hayvanlardan sekizer çift indirdik...”¹⁰³ ifadesinin demirin ve hayvanların gökten cisim olarak indirildiği anlamında olmadığını; dolayısıyla bu ayetlerin ve örneğin “Allah’a güzel bir borç verecek yok mu?...” ayeti gibi daha birçok ayetin yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁰⁴

Bir anlatımın hangisinin mecaz olup olmadığını en iyi bilen, sözün sahibidir. Söze muhatap olan kişi ise ifade edilen durumun söyleniş tarzına, belirtilen zaman ve mekân bütünlüğüne, metnin ait olduğu dil kurallarına ve konunun bağlamına bakarak bu anlatımla mecazın mı yoksa hakikatin mi kastedildiğine karar verir.¹⁰⁵ Buna rağmen, farklı coğrafi, tarihsel, fiziksel ve biyolojik dış etkenlerin insan psikolojisi üzerindeki etkilerinden dolayı okunan metinlerin ya da yaşanan durumların farklı anlaşılması kaçınılmazdır. Bir sözcüğün, belli bir kültür bağlamında kazandığı yeni anlamlar dışında, farklı coğrafyalarda da aynı anlamı çağrıştırmaması mümkün bir durumdur. Örneğin balina denildiğinde zihinde suda yaşayan en büyük canlı, at denildiğinde ise dört ayaklı ve hızlı koşan hayvan figürü canlanır. Ancak sosyal değerler açısından belirli anlamlar yüklenmiş olan kavramlar, yerel sosyolojik kültürün etkisi ile zihinlerde farklı derecelerde etkiler bırakabilmektedir. Aynı şekilde dini terimlerin, farklı inançlara sahip kişiler tarafından, kendisine yüklenen farklı anlamlardan dolayı kişiler üzerinde yaptığı etkiler de aynı olmamaktadır.¹⁰⁶

⁹⁷ Nûr 4/35.

⁹⁸ Kâf 50/16.

⁹⁹ el-Hadid 57/4; Ayrıca bk. Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yay., 2013), 117.

¹⁰⁰ el-Mücâdele 58/7.

¹⁰¹ en-Nahl 16/26.

¹⁰² el-Hadid 58/25.

¹⁰³ ez-Zümer 39/6.

¹⁰⁴ Râzî, *Esâsü't-takdis*, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekka (Kahire: 1406/1986), 105-107.

¹⁰⁵ Halis Albayrak, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsir*, Basılmamış Doktora Tezi (Ankara, 1988), 139

¹⁰⁶ Dini bir kavram olan *kâfir* kelimesinin, bir Harici ile bir Ehl-i Sünnet inancındaki kişinin zihninde yapacağı çağrışım aynı değildir. Her iki inanç için de zihinde kötü bir çağrışım yapan *kâfir* kavramı, Haricilerde, kişinin büyük günah işlemiş olması için yeterli iken, Ehl-i Sünnet inancındaki kişi için ise bu kavram, inanç esaslarından herhangi birinin inkârı ile oluşan kötü bir sıfat olmaktadır. bk. Mehmet Murat Karakaya, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi* (İstanbul: Marifet Yay., 2003), 150.

Kur'an, kıyamete kadar sürecek olan mesaj ulaştırma serüveninde, tutarlı bir şekilde amacını gerçekleştirmek ve düşünenler için zaman değişse de eskimeyen bir anlatım bırakabilmek amacıyla edebi sanatları kullanmıştır. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Kur'an, aynı anlama gelebilecek muhkem ayetlerin yanında dinamik özelliğinden dolayı düşünenleri yorumla zorlayan ayetleri ile her seviyede insanın ana mesajı anlamasını sağlayan eğitim yöntemlerinin kullanıldığı edebi bir kitaptır.¹⁰⁷ Kur'an'da geçen muhkem ayetler; açık inanç esaslarının neler olduğunu ortaya koyan, yanlış inançları tutarlı ölçülerle eleştiren, insanları iyiliğe çağıran, öğüt veren ve güzel yaşam formüllerini açık evrensel ilkelerle belirginleştiren, bir anlamda Kur'an'ın asıl amacını ortaya koyan ayetlerdir.¹⁰⁸ Müteşabih ayetler ise muhkem ayetler dışında kalan, bu ayetlere bağlı kalmaksızın okunduğunda ve aklın verileri ışığında değerlendirilmediği takdirde yanlış anlaşılmaya müsait yorumsal ayetlerdir.¹⁰⁹ Allah, müteşabih ayetleri, çocuğun anneye nispeti gibi "kitabın anası" anlamındaki muhkem ayetlere nispet ederek muhkem ayetlerin esas olduğunu belirtmiştir.

Bir kelimeyi asıl anlamının yanında cümle içerisinde birden çok anlama gelecek şekilde kullanma ve mecazi anlatımların çeşitleri¹¹⁰ Kur'an'ın kullandığı söz sanatlarının başında gelmektedir.¹¹¹ Bir kelimenin çok anlama gelecek şekilde kullanılması, "İnsanoğlunun kavramları kimi zaman daha etkili, daha somut, daha kolay biçimde dile getirebilmek için, aralarında biçim, işlev, amaç ilişkisi ve yakınlığı bulunan başka kavramlara dayanarak açıklamak istemesinden kaynaklanır."¹¹² Kelimelerdeki çokanlamlılık, metnin güzelleşip daha kalıcı bir hale gelmesi için bazen dilin kendine has zorunluluğundan, bazen de zenginlik sayıldığından, Kur'an tarafından kullanılmıştır. Alman yorumbilimci Japp'ın da belirttiği üzere "Edebiyat eser-

¹⁰⁷ Âl-i İmrân 3/7; bk. "Ant olsun biz, bu Kur'an'da insanlara, öğüt almaları için her *temsili* anlattık." ez-Zümer 39/27; "Biz, bu Kur'an'da, insanlara *her çeşit örneği* getirdik." er-Rûm 30/58; "Allah, *Kelamin en güzelini ikişerli, ahenkli* bir kitap olarak indirdi." ez-Zümer 39/23.

¹⁰⁸ Ebu'l-Ala Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, Ed. Ali Bulaç, Tercüme Kurulu, Muhammed Han Kayanı vd., (İstanbul: el-İnsan Yay., 2005), 239.

¹⁰⁹ Muhkem ve müteşabih ayetlerden neyin kastedildiği ile ilgili farklı görüşler için bk. Erkan Yar, "Kur'an'ın Özgün ve Benzeşimli Ayetleri: Muhkem ve Müteşabih", *Kader Dergisi* 20/1 (2022), 1-22; Bu yorumlar arasında kendi görüşümüz, muhkem ayetlerin açık delil olduğu ve anlamının araştırılmaya gerek kalmadan bilinebileceği, müteşabih ayetlerin ise üzerinde düşünülerek anlaşılacak ayetler olduğu yönünde görüş beyan eden Ebu Bekir Esam'ın (ö. 200/816) yorumu ile paralellik arz etmektedir. Ebu'l-Hasan Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 326.

¹¹⁰ Konu ile bir bakış açısı sunması açısından bk. Zeynep Gemuhluoğlu, "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? : İlk Dönem Kalam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz ilişkisi Üzerine Bir İnceleme", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1), 109-134.

¹¹¹ Geniş bilgi için bk. Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Hatim Salih ez-Zamen Dimeşk (Şam): 2006; es-Süyûtî, *el-Itkan*, 301; W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006), 101.

¹¹² Doğan Aksan, *Anlambilim*, (Ankara: Engin Yay., 2006), 58.

leri hep iki anlamlılık (ve çok anlamlılık) konumu içindedirler... Sözcüklerin zenginliğini ve anlamların zenginliğini göz önünde tutan bir genel dil ekonomisi, kendisini edebiyat içerisinde bir kez daha özel bir üretkenlikle gösterir. Filolojik hermeneutiğin görevi, bu nedenle, sözcüklerin anlamlarını kısıtlamak değil, tersine onların anlam bakımından üretkenliğini izlemektir.”¹¹³

Bakara 2/7’de geçen ve önce de dile getirdiğimiz “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinin üzerinde de bir örtü vardır. İşte onlara büyük bir azap vardır” ayetindeki “kalplerin ve gözlerin mühürlenmesi” tabirine literal yaklaşıldığında, Allah’ın bir fail olarak insanların kalplerini mühürlemesinin, kişinin iman etme ihtimalini zorla/cebren sonlandırması anlamına geleceğinden bu yaklaşımın adalet açısından problem teşkil ettiği söylenebilir. Müteşabih ayetler kategorisinde yer alan bu ayetin diğer muhkem ayetler ışığında incelenmesi halinde, inkâr edenlerin iradelerinin ellerinden alınarak artık isteseler de iman edemeyecekleri anlamında kullanılmadığı görülmektedir. Esed, “kalpleri ve gözleri mühürlenen” kişilerle ilgili bir önceki ayette geçen (Bakara 2/6) inkâr edenler/الذين كفروا ifadesinde geçmiş zaman kipinin kullanılmasının, kişinin vahyi görüp bilmesine rağmen bilinçli olarak onu reddeden anlamına geldiğini belirterek bu tabirin «hakikati inkâra şartlanmış» olarak çevrilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bu durumda “göz ve kalbin mühürlenmesi” yanlış inançlara körü körüne bağlanıp hakikati duymaya bile tahammül etmeyen ve zamanla gerçeği kavrama yeteneğini kaybetmenin adı olmaktadır.¹¹⁴ Ayrıca buradaki hitabın muhatabı, tüm inkâr edenler olmayıp Kur’an’ın diğer ayetlerinde anlatılan yanlış davranışları ısrarla yaparak bunu karakter haline getirenlerdir.

Konu ile ilgili diğer ayetlere bakıldığında, inkârda ısrar edenlerin neden kalplerinin mühürlendiği yani kendi kalplerini hakka kapattıkları daha iyi anlaşılacaktır. “Onların kalpleri inkâr edicidir ve müstebirdirler”¹¹⁵, “Allah’ı hatırlamaya dönük kalplerini kapatmışlardır”¹¹⁶, yaptıkları sürekli yanlışlardan dolayı “Kalpleri katılmıştır”¹¹⁷, “Daveti kabul edenler ancak onu dinleyenlerdir”¹¹⁸, “Onların kazandıkları onların kalbini örtmüştür”¹¹⁹ ve bu gibi kişiler “kalplerinde hastalık olanlardır”¹²⁰ şeklinde ifade edilen

¹¹³ Uwe Japp, *Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat*, Hermeneutik Üzerine Yazılar, Ed. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Yay., 2003), 311.

¹¹⁴ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, 5-6.

¹¹⁵ en-Nahl 16/22.

¹¹⁶ ez-Zümer 39/22.

¹¹⁷ el-Bakara 2/74.

¹¹⁸ el-En’âm 6/36.

¹¹⁹ el-Mutaffifin 83/14.

¹²⁰ el-Bakara 2/10.

özellikleri kendi bünyelerinde barındıranlar, kendi kalplerini hakka kapatmış olanlardır.

Kur'an'da benzeşim kurularak kullanılan ifadelerden biri de olgun bulunmayan ve yerilen kimi insan davranışlarının hayvana ait özelliklerle benzeşim kurularak ifade edilmesidir. Bu anlatımlar, farklı nesnelere benzeşim kurularak değil de literal okunduğunda cümlede anlatılmak istenenin asıl anlamından ve amacından uzaklaşmasına sebep olabilmektedir. “İçinizden cumartesi günü azgınlık edenleri elbette biliyorsunuz. Onlara “Aşağılık birer maymun olunuz” dedik”¹²¹ ayeti literal olarak okunup konu ile ilgili başka ayetler göz önünde bulundurulmadan ve Kur'an'ın söz sanatlarını kullanmasına ihtimal vermeden ele alındığında bazı kötü insanların fiziksel açıdan maymunlara dönüştürüldüğü şeklinde anlaşılabilmiştir.¹²² Cuma suresinde, Tevrat'ı kabul edip de içindekilerini uygulamayanlar Allah (c.c.) tarafından “kitap yüklü eşeklere benzetilmektedir.”¹²³ Yukarıdaki ayette “maymunlar olun” yerine “maymunlar gibi olun” denmediği için burada bahsedilen insanların fiziksel olarak maymuna dönüştüğü iddia edilerek Kur'an'da tutarsızlık olduğu şeklinde anlaşılabilmiştir.¹²⁴ Oysa “eşekler misali” sözü, söz sanatlarından *teşbih'e* işaret ederken “maymun olun” sözü ise *istiare'ye* (*kapalı*) işaret etmektedir.¹²⁵

Zemaşeri (ö. 538/1144), bu konu ile ilgili olarak; “قردة خاسئين/ aşağılık maymunlar ifadeleri “كونوا/ olun” ifadesinin iki haberidir. Yani ‘maymunluk ve aşağılık vasıflarının her ikisi de sizde olsun’ demektir ki bu da küçüklük ve kovulma/ötelenmedir»¹²⁶ demektir. Yani olay, fiziki bir dönüşüm değil, önceki ayetlerde sayılan davranışlardan dolayı, maymuna ait bazı özelliklerin insana yakıştırılmak suretiyle yaptıkları davranışların yanlışlığı bir benzetme ile dile getirilmiştir.¹²⁷

Kur'an'da eğitim amacıyla yer alan edebi türlerin ve bu edebi türlerin içerisinde yer alan söz sanatlarının, amacı doğrultusunda kullanılmaması halinde hakikatten uzaklaşılması kaçınılmazdır. Kur'an'ın hakikati beyan ettiği belirtilerek mitolojik anlatımların aşırı bir tepkiyle geleneksel anlayış tarafından reddedilmesine karşın inananlar üzerinde kurulan rivayet

¹²¹ el-Bakara 2/65

¹²² Sırrı Ataman, *Unutturulan Ayetler*, 122-123.

¹²³ el-Cuma 62/5

¹²⁴ Ataman, *Unutturulan Ayetler*, 122-123.

¹²⁵ İstiare: “Bir kelimenin sahip olduğu anlamı geçici olarak bir başka kelimenin yerine kullanmak, benzetmeye dayalı yapılan aktarma türüdür.” “Aslan asker!” ifadesi açık istiare iken sadece askerin kastedilerek söylendiği “aslan!” ifadesi ise kapalı istiaredir. bk. Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006), 20.

¹²⁶ Zemaşeri, *el-Keşaf*, 1/278.

¹²⁷ Toplumda yapılan olumlu-olumsuz davranışların kınanma amacıyla hayvanlar âlemine ait özelliklerle benzerlik kurularak övüldüğü veya kınandığı bilinmektedir.

hegemonyasının bir sonucu olarak mitolojiye ait birçok hikâye Müslüman literatüründe yer almıştır.¹²⁸ Bu mitolojik anlatımlara halk tarafından inanılmasının, itikat açısından herhangi bir problem oluşturmaması ve bu anlatımlara karşı kısmen rahatsızlık oluşsa da bunun dile getirilmemesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte halk inancının yozlaşma tehlikesine karşın, ilmi konuların halkın önünde konuşulmaması gerektiği düşüncesi, katı bir şekilde avam-havas sınıflarını oluşturmuş ve bilgi açısından halk ile düşüncüler arasında uçurumlar meydana getirerek halkın imanını, belirli kişilerin düşünce dünyasına mahkûm etmiştir.¹²⁹

Bu bağlamda Kur'an, ilahi olanın insani olana hitap etmesi ile ortaya çıkan bir eser olduğundan, onun barındırdığı hakikatler de tek tip bir formda değil, aksine farklı ifade biçimleriyle sunulmuştur. Özellikle ayetlerde amaçlanan hedeflere ulaşılabilmesi için söz konusu ifadelerin edebi ve sanatsal bir üslup ile sunulması gerekmektedir. Nitekim Kur'an'da böylesi sanatsal ifadelerin yukarıda belirtildiği üzere sayısız örneği bulunmaktadır.

SONUÇ

İnananlar tarafından Kur'an ayetlerinin farklı anlaşılması, çeşitli çevrelerce eleştiri unsuru yapılmaktadır. İnsan, öz itibarıyla etkileyen ve etkilenen bir varlık olduğundan en yakınından en uzağına kadar deneyimlediği tüm olaylardan etkilenerek bir zihin dünyası inşa etmektedir. Doğduğundan itibaren kültürel yapının etkisi ile büyüyen kişi, zihin dünyasından açtığı pencere ile dış dünyaya bakmaktadır. Dış dünyadaki olguları kendi düşünce süzgecinden geçirip doğru bir algı oluşturmak isteyen insan, kimi zaman bunu gerçekleştiremeyebilir. Ancak geniş düşünmek, farklı okumalar yapmak, güçlü bir edebiyat bilgisine sahip olmak ve farklı düşüncelere açık olmak suretiyle bu eksikliği büyük oranda gidermek mümkündür.

İnsan mahsulü her eser, kendine has bir üslup barındırarak yazarının zihin dünyasının dışı vurumudur. Kur'an ise insanı ve evreni var eden bir yaratıcının eseri olduğundan beşer ürünü eserlerden farklı özelliklere sa-

¹²⁸ Havva ile Âdem'in cennetten çıkarılışını konu alan, Tevrat'tan alıntılama ile efsanevi mitolojik birçok rivayet bulunmaktadır. Buna "Tanrı düşmanı İblis kendisini yükleyerek cennete götürmeleri hususunda yeryüzü hayvanlarına tekliflerde bulundu. Maksudı Âdem ve Havva ile konuşmaktı. Hiçbir hayvan onun bu teklifini kabule yanaşmadı. Bunun üzerine yılanın yanına geldi. Ona: sen beni cennete sokarsan, seni himayeme alır, Âdemoğullarından korurum, dedi. Yılan, İblis'in bu teklifini kabul edip, onu azı dişlerinden iki tanesinin arasına alarak cennete soktu. İblis, yılanın ağzı içinden konuştu. Yılan o zaman tüylü olup dört ayakla yürüyordu. Tanrı bu suçundan dolayı onu tüysüz, çıplak ve karnı üzerinde sürünerek yürüyen bir hale getirdi" örneği verilebilir. (Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Tarihü't-Taberî)*, thk. Ebû Suheyb el-Kerimî (Amman: 2009), 40.)

¹²⁹ Nâsr Hamid Ebû Zeyd, *Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik, Yasaklama ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlimyurdu Yay., 2014), 21-22.

hiptir. Kur'an yazılı bir metin olması ve üzerinden asırlar geçmesi hasebiyle farklı yorumlarla günümüze gelen bir kitaptır. Bu nedenle Kur'an'ı anlamak için onu kendine has anlatım biçimi ile okumak gerekmektedir. Kur'an da diğer metinler gibi indığı dönemin şartlarını göz önünde bulundurmuş ve o dönemin dil kuralları çerçevesinde edebi sanatları kullanarak mesajlarını iletmiştir. İndirildiği döneme ait özellikleri dikkate almasına rağmen, Kur'an'ı diğer eserlerden ayıran husus, burada kullanılan örneklerde açıkça görüldüğü üzere sorunlara getirdiği çözümler ile mesajlarını geleceğe ileten bir yapıya sahip olmasıdır. Yani tanrısal olduğu için Kur'an'da bir taraftan teosentrik bir ifade biçimi kullanılmış, öte yandan muhatabını merkeze alan ve bu muhatapların anlayacağı antroposentrik bir ifade tarzı kullanılmıştır. Kur'an ayrıca geleceğe yönelik kalıcı bir eser olabilmesi için de bu iki ifade biçimini tamamlar nitelikte edebi sanatları kullanmaktan kaçınmamıştır.

Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi ve kendi içerisinde tutarlılığının sağlanabilmesi için kanaatimizce şu özellikler göz önünde bulundurulmalıdır:

Kur'an; öncelikle hakkı arayan, düşünen ve araştıran insanlara hitap eden bir kitaptır. O, pozitif dünyaya ait verileri Allah merkezli (teosentrik) bir ifade tarzıyla ele almış ve bunu insanlara doğru yolu göstermek amacıyla kullanmıştır. Yine Kur'an, tüm insanlara hitap edecek doğruları sunan bir evrenselliğe sahiptir. Bunun yanı sıra evrensel mesajlarını iletirken o dönemin kültürünü, dil özelliklerini, sosyo-ekonomik yapısını göz önünde bulundurarak tarihselci bir anlatım biçimini de kullanmıştır. Kur'an'ın, çelişkisiz bir kitap olmasıyla beraber içindeki herhangi bir konuya, bağlamından koparılarak yaklaşılması halinde tutarsız bir metne dönüşmesi kaçınılmazdır. Kur'an, eleştirilen konu ile ilgili tüm ayetlerin incelenmesini gerektiren, parçacı yaklaşımı kabul etmeyen ve kendi içerisinde bütünlük arz eden bir kitaptır. Aynı şekilde Kur'an'ın, teşbih, temsil/analaji, mecaz vb. Arap dil özelliklerini yoğunlukla kullanan, içerdiği gaybi konulardan dolayı kendine has üslubunun göz önünde bulundurulması gereken edebi bir metin olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2022.
- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın ". *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 249-258.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim*. Ankara: Engin Yayınları, 4. Basım, 2006.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara, 1988.

- Alpyağlı, Recep. *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed es-Sa'lebî. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*. 5 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Mehdî. Kahire: 2. Basım, 1424/2004.
- Arsel, İlhan. *Kur'an'ın Eleştirisi 1*. İstanbul: Kaynak Yayınları, ts.
- Ataman, Sırrı. *Unutturulan Ayetler*. İstanbul: Berfin Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şamsuddin. Beyrut: 1423/2002.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü't-temhid*. tsh. Peder Ruther Joseph McCarthy. Beyrut: 1957.
- Beyzâvî, Nâsıruddin Ebû Sâid. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. 6 Cilt. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşelî. Beyrut: ts.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999.
- Cundioğlu, Düccane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: 2004.
- Demir, Recep. "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1/1(March 2012). 33-105. <http://kutaksam.karabuk.edu.tr/index.php>
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Dindi, Emrah, "Kur'anî Teosentrik ve Tarihi Okuma Denemesi; Ashâbu'l-Fil Örneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 49-81. Orcid ID: <http://orcid.org/0000-0002-6664-7590>.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *(Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında) Yenilik Yasaklama ve Yorum*. Çev Muhammed Coşkun. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2014.
- Erdoğan, Ayhan. *Anlatımlı Belağat*. Ed. Tacettin Uzun. Konya: b.y., 2008.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Eşârî, Ebu'l-Hasan. *Risâletü fî istihsâni'l-havzi fî ilmi'l kelâm*. thk. Richard Joseph McCarthy. Haydarabâd: 1344/1926.
- Eşârî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musâllîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*. Çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfa (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*. 2 Cilt. çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keâm*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017/1439.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? : İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz ilişkisi Üzerine Bir İnceleme". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1), 109-134.
- Goralnik, L - M.P. Nelson, M. P. ed. Ruth Chadwick. *Encyclopedia of Applied Ethics (Second Edition)*. London: Academy Press Book, 2012.
- Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Günaltay, Şemsettin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- Hacımuftuoğlu, Halil. *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.*
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî. *Zemmu'l-keâm ve ehlih*. Ebû thk. Câbir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî. Medine: 1419/1998.
- İbn Kesîr. Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 15 Cilt. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd., Kahire: 2000.
- İrğat, Muhammet. *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*. İstanbul: Hiçperçayın Yayınları, 2017.
- İsfehânî, Râğîb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Mustafa el-Baz. Riyad: 2009.
- İzutsu, Toshihiko. *God and Man in the Quran*. Pataling Jaya: İslamic Book Trust, 2008.
- İzzetbegoviç, Aliya, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, çev. Rahman Âdemi, İstanbul: Fide Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Japp, Uwe, *Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat*, Hermeneutik Üzerine Yazılar. Ed. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2003.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2003.
- Karayiğit, Hasan. *Kur'an Bugün İnseydi Muhtevası Ne Olurdu?*. İstanbul: Köprü Kitapları Yayınları, 2011.

- Kesler, M. Fatih . “Kur’an’ı Kerim’in Evrenselliği ve Tarihsellik”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 23-32.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. “Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 259-270.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2013.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Te’vilâtu Ehli’s-sünne*. 10 Cilt. thk. Mucdî Basellûm. Beyrut: 2005.
- Mevdûdî, Ebu’l-Ala. *Tefhimu’l Kur’an*. Ed. Ali Bulaç, Tercüme Kurulu: Muhammed Han Kayanî vd., İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân, el-Ezdî el-Belhî. *el-Vucûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Azîm*. thk. Hatim Salih ez-Zamen. Dımeşk (Şam): 2006.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur’an İfadesinin Kavramsallaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Paçacı, Mehmet. *Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Palmer, Richard E.. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Esâsü’t-takdîs*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka. Kahire: 1406/1986.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî (Tefsîru’l-Kebîr/Mefâtihu’l-Ğayb)*. 33 Cilt. Beyrut: 1401/1981.
- Solmaz, Latif, *Anlatımlı Belağat*. Ed. Tacettin Uzun. Konya: b.y., 2008.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Ğur’ân*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: 2008.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk (Târîhu’t-Taberî)*. thk. Ebû Suheeyb el-Kerimî. Amman: 2009.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru’t-Taberî (Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vili’l-Kur’ân)*. 24 Cilt. thk. Abdellah b. Abdelmuhsin et-Turkî. Kahire: 2001.
- Taslaman, Caner. *Tarihselcilik: çelişkiler Bataklığında*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.

- Watt, W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Yakıt, İsmail, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fak. Dergisi* 5 (1998).
- Yar, Erkan. "Kur'an'ın Özgün ve Benzeşimli Ayetleri: Muhkem ve Müteşâbih". *Kader Dergisi* 20/1 (2022), 1-22. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1104319> .
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsirde Aşırı Yorumlar*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Zemahşerî. Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmud. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-e'vil*. 6 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavviz. Riyâd: 1418/1998.
- Zertürk, Hidayet. *Modern ve Tarihselci Aklın Kur'an Okumaları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.

SURİYELİ GÖÇMEN AİLELERİN ÇOCUKLARI İÇİN ÇOĞUNLUKLA İMAM HATİP LİSELERİ VE İMAM HATİP ORTAOKULLARINI TERCİH ETME SEBEPLERİ

THE REASONS WHY SYRIAN IMMIGRANT FAMILIES MOSTLY PREFER İMAM
HATİP HIGH SCHOOLS AND İMAM HATİP MIDDLE SCHOOLS FOR THEIR
CHILDREN

NEDİM ÖZ

DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

DİN SOSYOLOJİSİ ANA BİLİM DALI

ASSOC. PROF., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY OF RELIGION

KİLİS, TURKEY

nedimoz@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-4481-0297>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1160358>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

10 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted

17 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Öz, Nedim, "Suriyeli Göçmen Ailelerin Çocukları İçin Çoğunlukla İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokullarını Tercih Etme Sebepleri [The Reasons Why Syrian Immigrant Families Mostly Prefer İmam Hatip High Schools and İmam Hatip Middle Schools for Their Children]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 563-585.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



SURİYELİ GÖÇMEN AİLELERİN ÇOCUKLARI İÇİN ÇOĞUNLUKLA İMAM HATİP LİSELERİ VE İMAM HATİP ORTAOKULLARINI TERCİH ETME SEBEPLERİ

Öz

Bu araştırma, ülkelerindeki savaş nedeniyle Türkiye'ye göç etmek zorunda kalan Suriyeli ailelerin, çocuklarını niçin daha çok İmam Hatip Ortaokulu ve İmam Hatip Lisesine göndermektedirler meselesini görüşme formlarından elden edilen verilere göre nitel olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu amaç çerçevesinde İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin velileri ile yapılmış görüşme- re dayanan verilerin analizi yapılmak suretiyle konunun önemi ortaya konulmuştur. Verilere metin içinde doğrudan yer verilmiştir. Bilinmektedir ki, kısaca tarihi çok eski olan göç olgusu, insanın bir yerden başka bir yere hareket etmesi ve yer değiştirmesi demektir. Sanayileşmeyle birlikte daha da ivme kazanan bu süreç, ekonomik, sosyal, siyasal ve savaş gibi nedenlerle ortaya çıkabilmektedir. Hangi nedenle ortaya çıkarsa çıksın göç olgusu, iç göç ya da dış göç olsun, ister gönüllü olsun isterse zorunlu olsun, her iki durumda da bu, ülkeler düzeyinde bir kısım yeni organizasyonlar ya da düzenlemeler yapmayı gerektirmektedir. Zira bir sosyal hareketlilik şekli olan göç, konutun, yaşam yeri ve şartlarının, yapılmakta olan işin, işyerinin, akrabaların ve komşuların, yaşanılan çevre ile coğrafyanın yani içinde bulunulan kültür ve medeniyetin terk edilmesi ve değiştirilmesi demektir. 2010 yılında Tunus'da başlayan ve Arap Baharı olarak adlandırılan, nihayet Suriye'de 2011 yılında yaşanan iç savaş nedeniyle büyük bir kitlenin Türkiye'ye göç etmesi de bir sosyal hareketlilik biçimi olarak tezahür etmiştir. Buna göre göç, ilk etapta bireyler ve aileler için bir kurtuluş aracı olarak görülse de bu süreç, yarattığı etkiler ve doğurduğu sonuçlar bakımından Avrupa'nın ve ülkemizin en önemli sosyal sorunlarından birisi haline dönüşmüştür. Bu yüzden en önemli fiziksel ve sosyal hareketlilik şekli olan göç, bağlı olduğu toplumda dini, ekonomik, sosyal, siyasal, politik etkiler bırakmakta ve kültürel uyum sorunlarını gündeme getirmektedir. İskân, beslenme, barınma, iletişim ve sağlık gibi sorunlar veya ihtiyaçlarla birlikte eğitim de bu sorunların merkezinde bulunmaktadır. İnsanın yaşama hakkının yanı sıra, bedensel, zihinsel, duygusal, sosyal ve ahlaki gelişimi için eğitime gereksinimi vardır. Çünkü eğitime ulaşamayan ya da özellikle eğitimi kesintiye uğrayan çocuklar gündelik ilişkilerde daha kırılğan hale gelmektedir. Ayrıca bu çocuklar hem Türkiye hem de Suriye'nin geleceği için büyük bir risk barındırmaktadır. Zira eğitim hizmetinden yararlanmaları, topluma entegre olmaları ile birlikte göçmen çocuklar için son derece önemli bir koruma yöntemidir. Bahse konu olan sorunun çözümü ise, entegrasyonu ve sosyalleşmeyi sağlayacak olan eğitim ve eğitim sisteminin uygulandığı okullardır. İlgili okullardan 5'i Orta Okul, 4'ü lisedir; bu okullarda Türk öğrencilerden daha fazla olan Suriyeli öğrencilerin velilerinden 72 katılımcı ile yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Görüşme, 2021-2022 öğretim yılında öğrenim faaliyetini gerçekleştiren öğrenci velileri ile okul kütüphanesi, rehberlik servisi ve idari ofislerde yapılmış; her bir görüşme 15-20 dakika arasında gerçekleştirilmiştir. Şubat 2022 tarihinde başlanan veri toplama organizasyonu Mayıs 2022 tarihinde tamamlanmıştır. Her bir öğrenci velisinden toplanan veriler birkaç kez okunmuş ve sonrasında analiz edilmiş, yapılan analiz sonucunda aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre ailelerin, çocuklarını İmam Hatip Okullarına göndererek eğitim fonksiyonunu yerine getirdiği ve sosyo-kültürel mirasa uygun davrandığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Görüşme ve gözlemlerimizin sonucunda dil, din öğretimi, karma eğitim, ahlak eğitimi, tesettür, idareci ve öğretici personelden memnuniyet teması ve kavramlarının ailelerin tercihlerinde etkili olduğu görülmüştür. Bu durumda her aile ya da toplum kendi kültürel kodlarını çocuklara aktarmak sureti ile varlığını sürdürmekte ve bu yönü ile kültürel ya da toplumsallaşma kuşakları birbirine bağlayan bir köprü işlevi görmektedir. Elbette

ulaşılan bu sonuçları özellikle eğitimin planlanmasıyla ilgili olarak İç İşleri Bakanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı ile yerel yönetimlerin nazarına sunmak, ülkemizin sorunlarını çözüme kavuşturması ve kalkınması açısından önemli bir husus olarak belirtmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Göç, Göçmen Aile, Eğitim, Okul

THE REASONS WHY SYRIAN IMMIGRANT FAMILIES MOSTLY PREFER IMAM HATIP HIGH SCHOOLS AND IMAM HATIP MIDDLE SCHOOLS FOR THEIR CHILDREN

Abstract

This research aims to qualitatively reveal why Syrian families who had to migrate to Turkey due to the war in their country send their children to Imam Hatip Secondary School and Imam Hatip High School according to the data obtained from the interview forms. Within the framework of this purpose, the importance of the subject was revealed by analyzing the data based on interviews with the parents of students studying in Imam Hatip High Schools. The data are included directly in the text. It is known that the phenomenon of migration, which has a very old history, means the movement and relocation of people from one place to another. This process, which has gained more momentum with industrialization, can occur for economic, social, political and war reasons. Regardless of the reason for migration, whether it is internal migration or external migration, whether it is voluntary or compulsory, in both cases, it requires some new organizations or regulations at the level of countries. This is because migration, which is a form of social mobility, means abandoning and changing the residence, the place and conditions of living, the work being done, the workplace, relatives and neighbors, the environment and geography in which one lives, in other words, the culture and civilization in which one lives. The migration of a large mass to Turkey due to the civil war that started in Tunisia in 2010 and called the Arab Spring and finally took place in Syria in 2011 has also manifested as a form of social mobility. Accordingly, although migration was initially seen as a means of salvation for individuals and families, this process has become one of the most important social problems of Europe and Turkey in terms of its effects and consequences. Therefore, migration, which is the most important form of physical and social mobility, leaves religious, economical, social, diplomatic and political effects on the society to which it is connected and brings cultural adaptation problems to the agenda. Along with problems or needs such as housing, nutrition, shelter, communication and health; education is also at the center of these problems. In addition to the right to life, human beings need education for their physical, mental, emotional, social and moral development. Because children who cannot access education or whose education is interrupted become more vulnerable in daily relationships. Moreover, these children pose a great risk for the future of both Turkey and Syria. This is because benefiting from education services is an extremely important protection method for migrant children along with their integration into the society. The solution to the aforementioned problem is education, which will ensure integration and socialization and the schools where the education system is implemented. 5 of the related schools are middle schools and 4 of them are high schools; face-to-face interviews were conducted with 72 participants from the parents of Syrian students, who are more than the number of Turkish students in these schools. The interviews were conducted in the school library, guidance service, and administrative offices with the parents of the students who are studying in the 2021-2022 school year; each interview lasted between 15-20 minutes. The data collection organization started in February 2022 and was completed in May 2022. The data collected from two

parents of students were read several times and then analyzed, and the following results were reached as a result of the analysis. Accordingly, it was concluded that families fulfill their educational function by sending their children to Imam Hatip Schools and act in accordance with their socio-cultural heritage. As a result of our interviews and observations, it was seen that the themes and concepts of language, religious education, coeducation, moral education, hijab, satisfaction with administrators and teaching staff were effective in the preferences of families. In this case, each family or society maintains its existence by transferring its own cultural codes to children, and in this respect, acculturation or socialization functions as a bridge that connects generations. Of course, it is important to present these results to the Ministry of Interior, the Ministry of National Education and local governments, especially with regard to the planning of education, in order to solve the problems and development of our country.

Keywords: Sociology of Religion, Migration, Immigrant Family, Education, School

GİRİŞ

İnsanlık tarihi kadar eski olan göç, nüfusun bir yerden başka bir yere hareket etmesi olgusu olarak tanımlanabilir. Sanayileşmeyle ivme kazanan bu süreç, iç ve dış göç olarak nitelendirilmesinin yanısıra ekonomik, sosyal ve siyasal nedenlerle ortaya çıkmakta¹ ve bu alanda özellikle hedef ülkelerde ortaya çıkan sorunlara karşı pek çok düzenlemeyi gerektirmektedir.² Uygarlıkların şekillenmesinde etkili olan göçler, gönüllü veya zorla olabilmektedir ki, ekonomik faktör gönüllü, savaş ise zorla göçü etkileyici temel oluşturur.³ Göç olgusu, buldukları yerlerdeki koşullar kişilerin ihtiyaçlarına cevap vermediği veya ortadan kalktığı zamanlarda da baş göstermektedir. Bu durumda başka bir yer arayışına girilmesi, kişilerin mevcut durumdan kurtulması ve gereksinimlerine cevap arayışını gündeme getirmektedir ki, bu, göç denilen sosyal hareketliliği ortaya çıkarmaktadır.⁴ Buna göre Suriye’den Türkiye’ye göç olgusu, 2010 Aralık ayında Tunus’ta başlayıp, çevre ülkeleri de etkileyen olaylar Arap Baharı olarak adlandırılmıştır. Sonrasında ne tür olaylar ve riskler getireceği bilinmeyen bu süreç, bireyler için bir kurtuluş aracı olarak görülse de, yarattığı etkiler ve doğurduğu sonuçlarla Avrupa’nın önemli sosyal sorunlarından birisi haline dönüşmüştür.⁵

¹ Ahmet Koyuncu, *Kentleşme ve Göç* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 13.

² Muazzez Harunoğulları, “Suriyeli sığınmacı çocuk işçiler ve sorunları: Kilis örneği”, *Göç Dergisi*, 3/1 (Mayıs 2016), 30; Osman Ağır - Murat Sezik, “Suriye’den Türkiye’ye Yaşanan Göç Dalgasından Kaynaklanan Güvenlik Sorunları”, *Birey ve Toplum*, 5/9 (Bahar 2015), 96.

³ İsmail Altıntaş, *Dış-Göç ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2008), 33; Kadir Canatan, “Göç ve Din”, ed. Kadir Canatan-Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 339; Bk. Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008), 570.

⁴ Altıntaş, *Dış-Göç ve Din*, 35.

⁵ Savaş Çağlayan, “Suriye Savaşı ve Suriyeli Göçmenler: Teori ve Kavramsal Anlama Çabası”, *Sosyoloji*

Göç olgusu, konut yeri ve şeklinin, yaşam yeri ve şartlarının, yapılan işin, işyerinin, akrabalarla komşuların, yaşanan coğrafyanın terk edilmesi, değiştirilmesidir. Çünkü göç ve göçmenlik olgusu, içinde bulunduğu toplumsal, siyasal ve politik süreçlerden bağımsız düşünülemez. Göç, bağlı olduğu toplumda dini, ekonomik, sosyal, siyasal ve politik etkiler bırakmaktadır. Dolayısıyla birçok nedenle birlikte sonucu da içinde barındıran göç olgusunun sonuçlarını fiziksel, sosyal, ruhsal ve sağlığa yönelik sonuçlar olarak değerlendirmek mümkündür. Örneğin kentleşme, çarpık kentleşme vb. fiziksel, suç oranlarındaki artış, uyum sorunları vb. sosyal, sağlıklı bir dini hayatın yaşanmaması dinsel, ruh sağlığındaki bozulmalar ise göçün sağlık üzerindeki sonuçları şeklinde değerlendirilebilir.

Yıllardan beri vuku bulan Ortadoğu'daki savaşlar, siyasal olaylar ve karışıklıklar yüzlerce insanın ülkelerini terk etmelerine sebep olmuştur. Bu konuda transit ve ev sahibi ülke olan Türkiye, ayrı bir öneme sahiptir. Türkiye'ye komşu olan Suriye'de 2011 yılından beri yaşanan iç savaş nedeniyle büyük bir kitle Türkiye'ye göç etmiştir. *"Bugün için yaklaşık olarak dört milyon Suriyeli ülkesini terk ederek başta Irak, Lübnan, Ürdün, Mısır ve Türkiye gibi komşu ülkeler olmak üzere diğer pek çok ülkeye sığınmışlardır. Suriye'deki iç savaş nedeniyle can güvenliği tehlikesiyle pek çok Suriyeli "en güvenilir yer olarak" Türkiye'ye göç etmiştir."*⁶ Yani Türkiye, en fazla Suriyeli sığınmacı barındıran ülke konumundadır.⁷ Suriyeli sığınmacılar Türkiye'de yoğun olarak Adana, Adıyaman, Hatay, Gaziantep, Kahramanmaraş, Malatya, Mardin, Osmaniye ve Şanlıurfa'ya gelmişlerdir ki bu illerden birisi de Kilis'tir. Kilis'teki kamplarda yaklaşık 40.000 Suriyeli barındırılırken, bundan daha fazla Suriyeli sığınmacının kamp dışında mahallelerde yaşadığı tahmin edilmektedir.⁸

Göç olgusu, kültürü, geleneği, dili ve dini farklı olan birey ve toplulukların etkileşimini ve bunun sonucunda kültürel uyum sorunlarını gündeme getirmektedir.⁹ Bu noktada, hedef ülkedeki nüfus yapısı, sağlık ve eğitim hizmetlerinin erişilebilirliği önem arz etmektedir. Özellikle mülteci konumundaki çocukların eğitim sistemi içine dâhil olmaları onların sosyal destek sistemlerini tekrardan yapılandırılmaları için önemlidir.¹⁰ Zira eğitim

Divanı, 3/6 (Temmuz-Aralık 2015), 194.

⁶ Hıdır Apak, "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği", *Mukaddime*, 5/2 (2014), 55.

⁷ Müzeyyen Pandır vd., "Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi", *Marmara İletişim Dergisi* 24 (2015), 2.

⁸ M. Ruhat Yaşar, *Kilis'te Sığınmacı Algısı* (Kilis: Kilis 7 Aralık Ün. Kilis Tarihi ve Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2019), 16.

⁹ Ayla Tuzcu-Kerime Bademli, "Göçün Psikososyal Boyutu", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 6/1 (2014), 57.

¹⁰ Hüseyin Buğra Karaman-Sefa Bulut, "Göçmen Çocuk ve Ergenlerin Eğitim Engelleri, Psikolojik Sorunları ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Araştırma", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 40/2 (Kasım

hizmetinden yararlanmaları, topluma entegre olmaları ile birlikte göçmen çocuklar için son derece önemli bir koruma yöntemidir.¹¹

Göç eden insanlar yanlarında sadece gerekli ve kıymetli eşyalarını değil, inançlarını, değerlerini ve kültürlerini de götürdüklerinden¹² kültürel farklılıklar nedeniyle mültecilerin hedef ülkede karşılaştığı en önemli sorunlardan birisi entegrasyon sorunu olmaktadır. Bunun çözüm yolu da eğitim ve eğitim sisteminin uygulandığı okullardır. Okullar, mültecilerin çocuklarının eğitimi ve entegrasyonu konusunda üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmeye çalışıyor olsa da “göç olgusu, mülteci çocuklar, eğitim sistemi, okul ekipmanları ve öğretmen algıları gibi bileşenlerden kaynaklı birçok problem hâlâ güncelliğini korumaya”¹³ devam etmektedir. Bu sorunları Gencer (2017) ile Morali (2018) çalışmalarında “eğitime erişim ve katılım, finansman, öğretmen, dil, fiziksel altyapı, müfredat ve öğretim materyalleri, toplumsal kabul ve uyum, yoksulluk sorunu” başlıkları olarak kategorileştirmişlerdir.¹⁴ Ayrıca mekânsal bir değişikliğin yanı sıra birey ve topluluk açısından göç, değer ve anlam dünyasında da değişimler ve dönüşümler yaşamasına neden olmaktadır. Bu da, hem terk edilen hem yerleşilen mekânda insana dair her şeyi etkilemektedir.¹⁵

Ülkesini, yurdunu yuvasını terk etmek zorunda kalarak başka bir ülkeye göç edip mülteci durumuna düşen aileler ve çocuklarının sorunlarını, ihtiyaçlarını yukarıda sayılanlarla sınırlandırmak mümkün değildir. Bazı çalışmalara göre bu ihtiyaçların en önemlilerinden birisinin eğitim olduğu; hâlâ eğitimden yoksun olan çok sayıda çocuk bulunduğu; bu çocukların bağımlılık, istismar riski altında olduğu; göç sonrasında yaşadıkları ruhsal sarsıntılar sonrası olumsuz duygu durum belirtileri gösterdikleri ve zihinsel, bedensel ve ruhsal gelişimlerini tamamlamaları için destekleyici imkânlarla sahip olmadıkları belirtilmiştir.¹⁶ Elbette Türkiye’de sığınmacılara verilen

2018), 400.

¹¹ Rıdvan Demir, “İmam Hatip Lisesinde Öğrenim Gören Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sorunları: Kilis Örneği”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16/44 (2019), 283.

¹² Ebru Sümer, “Göç Araştırmaları Lisansüstü Program Öğrencilerinin Suriyeli Göçmenlere Yönelik Tutumu (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği)”, *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2021), 341; 18.

¹³ Harun Şahin, “Göç Olgusu, Mülteci Çocukların Eğitimi ve Suriyeli Mülteci Çocukların Türk Eğitim Sistemine Entegrasyonu Süreci”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 9/1 (2020), 379.

¹⁴ Tahir Emre Gencer, “Göç ve Eğitim İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme: Suriyeli Çocukların Eğitim Gereksinimi ve Okullaşma Süreçlerinde Karşılaştıkları Güçlükler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/54 (2017), 844; Gürkan Morali, “Suriyeli Mülteci Çocuklara Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar”, *OPUS © Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 8/15 (Ağustos 2018), 1439-1442.

¹⁵ Süleyman Ekici-Gökhan Tuncel, “Göç ve İnsan”, *Birey ve Toplum*, 5/9 (Bahar 2015), 10.

¹⁶ Halis Sakız, “Göçmen çocuklar ve okul kültürleri: Bir bütünleştirme önerisi”, *Göç Dergisi*, 3/1 (Mayıs 2016), 67.

eğitimin göçün ilk yıllarına göre oldukça iyi olduğu söylenebilir.¹⁷ Ancak, zorlu koşullarda yaşasalar da bu aileler, eğitim işlevini¹⁸ yerine getirmek suretiyle çocuklarının düzenli bir toplumsallaşma ya da uyum sürecinden geçmesini istemektedir.¹⁹ Sağlıklı bir ailevi ve toplumsal hayatı sürdürebilmek için buna ihtiyaç vardır. Bu sorunu yaşayan illerden birisi de Kilis'tir. Göç Dairesi Başkanlığının 2022 verilerine göre, Kilis ilinde kayıtlı Suriyeli sayısı 88.996, il nüfusu 145.826, ilde yaşayan toplam kişi sayısı 234, 882 ve kayıtlı Suriyeli sayısının ilde yaşayan toplam kişi sayısına oranı %37,90 olması,²⁰ durumun ciddiyetini ortaya koymaktadır. Zira Türkiye'de öğrenim gören yabancı uyruklu öğrencilere ilişkin Milli Eğitim Bakanlığının verileri incelendiğinde; toplamda 232.714 yabancı öğrencinin ülkemizde eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. Bunlardan Suriye vatandaşları 166.482 kişi ile ilk sırada, Irak vatandaşları 23.971 kişi ile ikinci, Afganistan vatandaşları ise 12.782 kişi ile üçüncü sırada yer almaktadır.²¹ Yukarıda verilen rakamlara dikkat edildiğinde ise, problemin ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. İşte mülteci aileler, bu ihtiyaç doğrultusunda acaba, niçin İHL ve İHO Okullarını ilk seçenek olarak²² tercih etmektedirler? Genellikle onları bu eğitim kurumlarına sevk eden etkenler neler olabilir? Dil (Arapça), Kur'an dersleri, dini eğitimin ağırlıklı olması ve kız öğrencilerin kıyafetleri (tesettür) gibi faktörler ne kadar etkilidir? gibi sorular, çalışmanın cevaplandırılması gereken en temel problemidir.

Göçle ilgili literatüre baktığımızda Aydın (2003),²³ göç olgusunun din eğitimine yansımalarını; Caymazoğlu (2019),²⁴ geçici eğitim merkezlerinde okutulan Arapça lise ders kitaplarındaki "Arap Dili ve Edebiyatı" konularını lisansüstü düzeyde incelemiştir. Makalelerde ise Kızılabdul-

¹⁷ Müberra Nur Emin, Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi Temel Eğitim Politikaları, *Analiz*, 53 (İstanbul: SETA, ŞUBAT 2016), 23.

¹⁸ Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi* (İstanbul: Açılımkitap, 2013), 55; Özge Zeybekoğlu Dündar, "Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri", ed. Nurşen Adak, *Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 58; Kenan Çagan, "Ailenin İşlevleri", ed. *Aile Sosyolojisi* (İstanbul: Açılımkitap, 2013), 87; Veyssel Karkın-Önder Yazıcı, "Arap Baharı'nın Suriye'ye Yansması ve Türkiye'ye Sığınan Mülteciler (Gaziantep Örneği)", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 4/12 (Kış 2015), 209.

¹⁹ Carola Suárez-Orozco, "Göçmen Aileler ve Çocukları: Uyum ve Kimlik Oluşumu", çev. Özlem Aydoğan Ördem, *Route Educational and Social Science Journal*, 3/5 (2016), 30.

²⁰ Göç İdaresi Başkanlığı (GİB), *Geçici-Koruma-İstatistikleri* (28 Kasım 2022).

²¹ Göç Politika Ve Projeleri Dairesi Başkanlığı, 2016 Türkiye Göç Raporu (Ankara: T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017), 46.

²² Yeşer Yeşim Özer-Ayşegül Komsuoğlu- Zeynep Özde Ateşok, "Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Sorunlar Ve Çözüm Önerileri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/37 (Aralık 2016), 99.

²³ İ. Aydın (2003), *Türkiye'de Göç Olgusunun Din Eğitimine Yansımaları (İstanbul-Kartal Örneği)*.

²⁴ M. Caymazoğlu (2019), *Türkiye'deki Suriyeli Öğrencilerin Lise Ders Kitaplarında Arap Dili ve Edebiyatı Konuları (İnceleme ve Değerlendirme)*.

lah ve Yürük (2018),²⁵ DKAB öğretmenlerini; Demir ve Okşar (2018),²⁶ devlet okullarında ve geçici eğitim merkezlerindeki 20 din eğitimcisini; Altıntaş (2018),²⁷ DKAB öğretmenlerine göre Suriyeli çocukların sorunlarını; Tosun ve arkadaşları (2018),²⁸ mülteci öğrenciler ile derslerine giren öğretmenlerin sorunlarını; Baltacı ve arkadaşları (2019),²⁹ DKAB öğretmenlerinin görüşlerine göre Suriyeli öğrencilerin din eğitimi sorunlarının belirlenmesini amaçlamıştır. Demir (2019),³⁰ ise Kilis ili İmam-Hatip Lisesi'nde öğrenim gören Suriyeli öğrencilerin karşılaştıkları eğitim sorunlarının belirlenmesini amaçlarken; Güngör'ün (2020),³¹ de Kilis 7 Aralık Üniversitesinde lisans öğretiminde mülteci öğrencilerin bulunduğu sınıflarda öğrenme ve öğretme süreçlerinde yaşanan problemlerin çözümünde etkinlikler yoluyla öğretmenlere yol göstermeyi amaçladığı görülmektedir. Bizim çalışmamız ise, yukarıdaki çalışmalardan farklı olarak Suriyeli mülteci öğrencilerin velilerinin, çocuklarını niçin daha çok İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerine göndermektedirler meselesini ele alarak incelemiştir. Söz konusu problemin anlaşılıp açıklanması ve çözümlenmesi sonucunda hem devlet yeni eğitim ve göç politikalarını daha iyi planlama imkânı bulacak hem de aileler bu planlara uyum sağlamış olacaktır.

1. YÖNTEM

Bu başlık altında araştırmanın modeli, çalışma grubu, sınırlılıklar, veri toplama yöntemi ve verilerin analizi üzerinde durulmaktadır.

1.1. Araştırma Modeli

Araştırma, nitel desenlerden olgubilim modelinde tasarlanmıştır. Olgubilim, çoğunlukla farkında olunmakla birlikte derinlemesine bir anlayışa sahip bulunmadığımız konular ve olgulara odaklanmaktadır. Bu manada olgubilim deseninde amaç, günlük hayatımızda karşılaştığımız anlamı tam

²⁵ Y. Kızılabdullah ve T. Yürük (2018), *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Adana'da Yaşayan Suriyeli Öğrencilerin Uyumuna Katkıları*.

²⁶ R. Demir ve Y. Okşar (2018), *Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar: Kilis İli Örneği*.

²⁷ M. E. Altıntaş (2018), *DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)*.

²⁸ A. Tosun ve arkadaşları (2018), *Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği*.

²⁹ Baltacı ve arkadaşları (2019), *Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*.

³⁰ R. Demir (2019), *İmam Hatip Lisesinde Öğrenim Gören Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sorunları: Kilis Örneği*.

³¹ A. Güngör (2020), *Din Eğitimi ve Mülteci Öğrenciler*.

kavranmayan ya da bütünüyle yabancı olunmayan olguları araştırmaktır.³² Bu anlamda olguları yaşayanlar, bireyler ve gruplar olduğundan verileri onlarla yapılan görüşmeler oluşturmaktadır. Bu amaçla hazırlanan sorular, alanda uzman araştırmacıların görüşleri alınarak hazırlanmış ve birkaç katılımcıya uygulanarak son şekli verilmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 2021-2022 öğretim yılında öğrenim faaliyetini gerçekleştiren ve Suriyeli öğrencilerin yoğun olduğu Kilis İl merkezinde İmam Hatip Ortaokulu ve İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin, her sınıf düzeyinden iki kişi olmak üzere 72 öğrenci velisi oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan bireylerin cinsiyet ile ilgili değişkene yönelik demografik durum frekans dağılımları yüzde (%) olarak aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 1: Demografik Bulgular

Özellik	Grup	F	%
Cinsiyet	Kadın	51	70,8
	Erkek	21	29,1
	Toplam	72	100

Tablo 1'e göre görüşmeye katılan kadınlar erkeklerin iki katı bir oranı teşkil etmektedir. Bu durum, erkeklerin ailesinin geçimini temin etmek için her hangi bir işte çalışıyor olması ve bu yüzden kadınların görüşmeye daha müsait olmaları ile açıklanabilir.

1.3. Sınırlılıklar

Araştırmamız 2021-2022 öğretim dönemi ve Kilis merkezindeki İmam Hatip Ortaokulları ile İmam Hatip Liselerinde (Tablo 3) öğrenim gören öğrencilerin velileri ile sınırlıdır.

Araştırma, belli bir zaman dilimini kapsadığından, zaman içerisinde katılımcıların tutum ve eylemlerinin değişebileceği düşünülebilir. Dolayısıyla çalışma, yapıldığı zaman ile sınırlıdır. Yine elde edilen veriler katılımcıların cevaplarının samimiyeti ve doğruluğu varsayımıyla sınırlıdır. Aynı şekilde çalışma, belirlenmiş örneklem ile sınırlı olduğundan, bu araştırmanın sonuçları da, örnekleme alanı ile sınırlıdır.

³² Ahmet Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 78.

1.4. Veri Toplama Yöntemi

Veri toplanırken, yöntem olarak olgubilim deseni izlenmiştir. Olgubilim çalışmalarında olguyu yaşayan kişiler ya da gruplar, yaşadıklarını dışa yansıtabilecekleri için veri kaynağını oluşturmaktadır. Bu amaca yönelik olarak ön görüşmeler ve alandaki gözlemler yoluyla örnekleme belirleme çabası gösterilmiştir. Yaşanan olguları tespit etmede nitel araştırmalardaki veri toplama araçlarından olan görüşme yöntemi kullanılmıştır. Veriler, bireylerle yapılan görüşme yoluyla elde edilmiş ve bu amaçla bir temel, dört alt sorudan oluşan “yarı yapılandırılmış görüşme formu” kullanılmıştır. Görüşme, katılımcılara verilen güven ve empati ortamında³³ yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Her bir sınıf düzeyinden görüşme yaptığımız öğrenci velileri, kendilerini daha iyi ifade edebilecek kişiler olabileceği noktasında okul yöneticilerinin okula davet ettiği kişilerden oluşturulmuş; iletişim noktasında okulda bulunan Suriyeli tercümanlardan ve öğrencilerden de yararlanılmıştır. Görüşme, okul kütüphanesi, rehberlik servisi ve idari ofislerde yapılmış; her bir görüşme 15-20 dakika arasında gerçekleştirilmiş; 18.02.2022 tarihinde başlanan veri toplama organizasyonu 28.05.2022 tarihinde tamamlanmıştır. Veriler, görüşme sırasında tutulan ve kayıt altına alınan notlarla elde edilmiştir.

1.5. Verilerin Analizi

Olguları bizzat deneyimleyen birey ve grupların, yaşantıları ve anlamlarını ortaya çıkarmaya yönelik çaba, veri analizi çabasıdır. Bu amaçla çalışmada içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Önce görüşmeler bilgisayar ortamına aktarılarak yazılı hale getirilmiş, daha sonrasında, elde edilen veriler birçok kez okunarak kodlanmıştır. Kodlamalar ve görüşmeler esnasında araştırmacının tuttuğu notlar ve gözlemler kapsamında araştırmanın amacına uygun olarak olguyu tanımlayabileceği düşünülen temalar ortaya çıkarılmak suretiyle veriler kavramsallaştırılmıştır. Elde edilen veriler çerçevesinde dil, din (Kur'an) öğretimi ve karma eğitim, ahlak eğitimi, tesettür, idareci ve öğretici personelden memnuniyet teması ve kavramları ön plana çıkmıştır. Sonuçlar, betimsel anlatım ile sunulup, metin içinde doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Alıntılara yer verilirken (K1, K2, K3, ...) kodları kullanılmıştır.³⁴ Ortaya çıkan temalarla örüntüler kapsamında tezahür eden bulgular açıklanmış ve yorumlanmıştır.³⁵

³³ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 80.

³⁴ Burada K: Katılımcıyı, 1, 2,3 ... rakamları katılımcının sırasını göstermektedir.

³⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 81.

2. BULGULAR VE YORUMLAR

Bu bölümde, araştırma sonuçlarıyla ilgili elde edilen bulgular tartışılmış ve yorumlanmıştır. Elde edilen bulgular, Suriyeli göçmen ailelerin, çocuklarını çoğunlukla imam hatip liseleri ve imam hatip ortaokullarına gönderme sebepleri tema olarak Tablo 2’de ortaya konmuştur.

Tablo 2: Suriyeli Velilerin İHO ve İHL Tercih Nedenleri Teması

Veliler : 72 Katılımcı	Temalar
	*Dil Faktörü *Din Eğitimi *Karma Eğitim *Ahlak Eğitimi *Kıyafet Meselesi *Okul Personelinden Memnuniyet

Tablo 2’de görüldüğü üzere verilerden elde edilen temalar altı adet ve çeşittir. Tablodaki tema sıralaması herhangi bir orana göre yapılmamıştır. Söz konusu temalara öğrenci velilerinin kaynaklık ettiği ve Kilis merkezinde öğretim yapan İHO ve İHL demografik yapısı da Tablo 3’de, okul bazında belirtilmiştir.

Tablo 3: Okulların Demografik Yapısı

Okullar	Toplam Öğrenci Sayısı	Suriyeli Öğrenci Sayısı		Türk Öğrenci Sayısı	
		Sayı	Oran (%)	Sayı	Oran (%)
Hoca Ahmet Ye sevi İ. H. Ortaokulu	444	331	%74	13	%25
Selam İ. H. Ortaokulu	704	701	%99	3	%0,4
Gazi İ. H. Ortaokulu	444	331	%74	13	%25
İl Özel İ. H. Ortaokulu	613	613	%100	-	-
Şehit Sakıp İ.H. Ortaokulu	212	212	%100	-	-
Eyüp Gökçe İmam Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi	643	565	%87	8	%12
Ekrem Çetin Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi	752	418	%55	34	%44
Kilis Anadolu İmam Hatip Lisesi (Erkek)	863	521	%60	42	%39
Öncü Pınar Hürriyet Anadolu İmam Hatip Lisesi	550	543	%98	7	%1

Tablo 3’e bakıldığında, Selam İHO ve Öncü Pınar Hürriyet AİHL ha-

riç, diğer okulların hemen hepsinde Suriyeli öğrenci sayısı %50'nin üzerinde ve Türk öğrencilerden daha fazladır. Selam İHO ve Öncü Pınar Hürriyet AİHL Öncüpınar Geçici Barınma Merkezinde açılmış ve 2021-2022 öğretim yılında Kilis il merkezine taşınarak öğretimini sürdüren kurum niteliği taşımaktadır. Bu yüzden öğrenci kaynağı bütünüyle Suriyelilerden oluşmakta ve çok az sayıdaki (Selam İHO 3, Ö. Hürriyet AİHL 7) Türk öğrenciler de çevre evlerden zorunlu olarak gelenlerden oluşmaktadır. İl Özel İdare İmam Hatip Ortaokulu ise, isminde “kız” kelimesi geçmese de öğrencilerinin tamamı kızlardan oluşmaktadır. Sonuçta sosyolojik olarak her iki durumda da Suriyeli öğrenci sayısının Türk öğrenci sayısından daha fazla olduğu görülmektedir.

2.1. Suriyeli Velilerin İHO ile İHL Tercih Nedenleri ve Yorumu

Bu başlık altında, veriler ve veri toplama sırasındaki gözlemlerimizden hareketle elde edilen ve katılımcıların tercih “*nedeni*” olarak belirttiği temalar ve onların yorumu yapılmaktadır.

2.1.1. Dil Faktörü

İnsan yaşadığı toplum ve onun üyeleri ile iletişim kurabildiği, yerli toplumla ve onun kültürü ile uyum sağlayabildiği oranda varlığını sürdürebilir.³⁶ Söz konusu iletişim ve uyum, eğitimde de son derece önemli bir etkidir. Bu manada yabancı uyruklu öğrencilerin Türkçe ve okuma-yazma bilmemeleri iletişim kurmakta, anlama ve konuşmakta zorluk yaşamalarına neden olmaktadır.³⁷ Bu yüzden Suriyeli velilerin, yukarıda belirtilen iletişim ve uyum sorunlarını daha az yaşayabileceklerini düşündükleri çocuklarını, sosyolojik olarak Suriyelilerin yoğun olduğu ve Arapça dersinin bulunduğu İmam Hatip Okullarına gönderdikleri anlaşılmaktadır.

Arapça konuşulduğu ve Suriyeli çocuklar çoğunlukta olduğu için biz buraya gönderdik (K1). Kur'an'ın Arapça olmasından dolayı (K4, 28, 52, 62). Dili unutmaması için... (K5, 27, 37, 67). Öğretmenler Arapça biliyor ve öğrenciler onları daha iyi anlıyor (K10, 71). Evimize yakın ve öğrenciler Arapça biliyor. Benim çocuğum Arapça bilmiyor, Arapça öğretmeni ve öğretimi daha çok olsaydı iyi olurdu (K15). Türkçeyi öğrensin, hem dilini unutmasın hem daha iyi iletişim kursun...(K20, 22, 41, 50, 63).

Görülüyor ki veliler, dilin unutulmaması, Kur'an'ın Arapça olması, Öğ-

³⁶ Y. Yeşim Özer, “Göçmenlere Yönelik Yabancı Düşmanlığı Türkiye İçin tehlike Olabilir mi? Suriyeli Göçmenler Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Sosyoloji Divanı*, 3/6 (Temmuz-Aralık 2015), 191.

³⁷ Emel Sarıtaş vd., “İlkokullarda Yabancı Uyruklu Öğrencilerle Karşılaşılan Sorunlar”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25/1 (2016), 215.

retmenlerin Arapça bilmesi, iletişim kolaylığıyla birlikte bu ortamda çocuğunu Türkçeyi öğrenme gayesiyle İmam Hatip Okullarına göndermektedir.

Göçmen ailesi, toplumsal bir kurum olarak içinde bulunduğu sosyokültürel ve ailevi şartlar çerçevesinde çocuklarını İH Okullarına göndermek suretiyle eğitim işlevini yerine getirmeye çalışmaktadır. Bu noktada göçmen çocuklarının, kendileri ile daha iyi iletişim kurabileceği bir grubun içine/okula gönderilmeleri, onların zamanla güçlü bir etkileşim ağı içinde diğerleri ile bağ kurmalarına neden olmaktadır. Söz konusu etkileşim ağı, “onların kendilerine özgü bir yaşam tarzı ve dünya görüşünün oluşmasına etki etmektedir.”³⁸ Bu Bağlamda Suriyeli göçmen çocukların ikili bir toplumsallaşma, yani aile içi ve dışı sosyalleşme tecrübesi yaşadıkları ifade edilebilir. Gündelik hayat içindeki bu ikili sosyalleşme süreci ve durumu, üst kimliği Müslümanlık olan iki farklı toplum ve kültür dünyası arasında göçmen çocuklarının geçiş refleksinin hızlı oluşmasına zemin hazırlamıştır. Başka bir ifadeyle Türkiye’deki Suriyeli göçmen çocukları içinde buldukları kültürden ve arkadaş ortamından etkilendikleri kadar onları da etkileyebilmektedir. Bu anlamda Suriyeli çocukların Türkçeyi ve Türklerle özgü davranış kalıplarını öğrendikleri gibi,³⁹ Suriyelilerin bulunduğu yerlerde Türklerin de sokak dilinde Arapça kelimeleri kullandığı müşahede edilmektedir.

2.1.2. Din Eğitimi

Ailenin en önemli işlevlerinden biri toplumun dini kültür ve sembollerini yeni nesle aktarmasıdır. Bu mana da aile, düzenli bir toplumsallaşma ve eğitim işlevine bağlı olarak toplumsal değerlerin ve normların ilk aktarıldığı yer olarak ayrı bir öneme sahiptir. Zira toplumsal değerlerin üretilmesi ve aktarılması, denetimi konusunda aile ile eğitim kurumu hep el ele hareket etmiştir. Özellikle aile, ilk dini bilgilerin alınıp, pratiklerin gerçekleştirildiği yerdir. Buna karşılık din de tarih boyunca aileyi koruyucu ve kollayıcı prensipler vazetmiştir.⁴⁰ Esasında okul seçimine bağlı olarak aileler, çocuklarının dini sosyalleşmesini belirlemiş ve yönlendirmiş olmaktadır.⁴¹ Diğer bir ifadeyle ailenin temel işlevlerinden birinin dini sosyalizasyon⁴² olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, aileler, ilk zamanlarda

³⁸ İsmail Güllü, “Yeni Çocuk Sosyolojisi Bağlamında Almanya’daki Göçmen Türk Çocuklarının Dini Toplumsallaşması”, *Sosyoloji Divanı*, 3/6 (Temmuz-Aralık 2015), 95.

³⁹ Güllü, “Yeni Çocuk Sosyolojisi Bağlamında Almanya’daki Göçmen Türk Çocuklarının Dini Toplumsallaşması”, 98.

⁴⁰ Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi* (İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2015), 55.

⁴¹ Çağan, “Ailenin İşlevleri”, 88.

⁴² Özlem Altunsu Sönmez, “Ailenin Diğer Kurumlarla İlişkisi”, ed. Mustafa Aydın, *Sistemantik Aile*

İH Okullarından sonra üniversite eğitimi bazında, dini bir eğitim kurumu dışındaki eğitim kurumlarına çocuklarını gönderemeyeceklerini zannettiklerinden, İH Okullarını tercih etmiyorlardı. Ancak, başta Milli Eğitim Müdürlüğü ve diğer yetkililerin çabaları ile İH Okullarının “müfredat” ve eğitim sistemindeki yeri tanıtılınca, bu okullara rağbetin önemli derecede arttığı da kaydedilmesi gereken hususlardadır.⁴³

Göçmen çocuklar da doğuştan itibaren üyesi olduğu temel kurum ve en küçük grup olan ailelerinden ilk davranışları öğrenmekte ve ailenin yönlendirmesiyle hayatlarını şekillendirmekte,⁴⁴ kültürü tevarüs ederek şahsiyet teşekkülünü gerçekleştirmektedir.⁴⁵ Yani göçmen de olsa ailenin, bu noktada çocuklarına kendi kültürünü ya da bir süzgeç gibi çalışarak kültürün bütününe değil bazı özelliklerini aktardığı görülür.⁴⁶ Bu durum, göçmen ailelerin çocuklarını genellikle kendi inanç ve kültürlerine yakın buldukları İH Okullarına gönderme davranışında gözlemlenebilir. Bu çerçevede katılımcılardan elde edilen veriler şöyle tezahür etmiştir:

Başka okullar din öğretmiyor. İmam Hatipler hem dini öğretiyor hem de öğretmenlerin çoğunluğu öğrettiklerini yaşayarak çocuklarımıza örnek oluyorlar (K4, 6,), Din eğitimi, Kur'an öğretimi çocuklarımız için çok önemlidir (K5, 7, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 23, 24, 28, 34, 41, 43, 46, 48, 57, 65, 66, 68, 69, 70, 71,72), Bu okullarda ahlaklı, düzgün, doğru ve dürüst insan yetiştiriliyor (K8, 17, 44, 45), Kendimiz çocuklarımıza dinimizi öğretmeye çalışıyoruz ama bu yeterli olmuyor; okulda öğretmenin öğretmesi daha etkili ve önemli (K18, 19, 35, 54), Elbette dil olarak Arapça ile birlikte dinin de öğretilmesi bizim için önemlidir (K29, 30, 31, 32, 61, 64), Dini eğitim insana şahsiyet kazandırmakta ve onun hayatına anlam katmaktadır (K49,), Matematik, Edebiyat, Tarih gibi diğer okullarda okutulan ortak dersler burada da var. Bunun yanı sıra İHO dinin temelini oluşturan derslerin bulunması son derece önemlidir (K50, 51, 52, 53) şeklinde görüşlerini ifade etmişlerdir.

Burada iki farklı toplum ve kültüre sahip olan insanların ortak inanç, yani din olarak İslam zemininde ya da “üst kimliği”nde buldukları ifade edilebilir. Göç etmek zorunda kalan bu insanlar, inançlarını da geldikleri yere taşımışlardır. Din ise, içinde bulunduğu toplumu bireysel ve toplumsal manada etkiler, şekillendirir. Dolayısıyla her birey ya da toplumun dini an-

Sosyolojisi (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2016), 305.

⁴³ Din Öğretiminden sorumlu Milli Eğitim Müdür Yar. Hüseyin Polat ve bazı idarecilerle yaptığımız 10. 08. 2022 tarihli görüşme.

⁴⁴ Halil İbrahim Sağlam, *Bir Değer ve Eğitim Merkezi Olarak Aile* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 37.

⁴⁵ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 64.

⁴⁶ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 63. Bkz. Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 82.

laması ve yaşaması kendi kültür yapısı doğrultusunda gerçekleşmektedir.⁴⁷ Kültürün en önemli unsurlarından ve aynı zamanda fitri bir ihtiyaç olan din, aileleri tarafından İmam Hatip Okulları vasıtasıyla çocuklara aktarılacak istenmektedir. Bu açıdan dini eğitim çoğunlukla Kur'an öğretimi üzerinden, öğretmenlerin öğreticiliği ve örnek olmasından, insana şahsiyet kazandırma ve hayatına anlam katmasından hareketle vurgulanmaktadır. Bu süreçte din toplumsal bağı korumakta ve göçün parçalayıcı etkisi karşısında topluluklar dinin birleştirici/bütünleştirici gücüne sarılmaktadırlar. Bir anlam ve güvenlik sistemi olarak din, güncel sorunları karşısında göçmenlere sığınabilecekleri korunaklı bir alan oluşturmuştur.⁴⁸ Sonuç olarak bu okullarda ahlaklı, düzgün, doğru ve dürüst insan yetiştiriliyor olması hususu, katılımcıları bu okullara yönlendirmiştir.

Araştırmalar göstermektedir ki, bireylerin ve toplumların maddi ve manevi sorunları söz konusu olduğunda onları aşma hususunda insanlar, dini başa çıkma sürecine katmakta ve problemi çözmeye önemli etkileri bulunması dolayısıyla ona yönelmektedirler.⁴⁹ Aslında yeni bir çevre ve kültür ortamında, güvene ihtiyaç halinde yaşamaya çalışırken Suriyeli sığınmacılar için de din, Türklerle ortak değerlerini oluşturmaktadır. Bu yüzden dinin Suriyelilerin davranışları üzerindeki önemli etkilerinden hareketle çocuklarının eğitim sorununu, onları İmam Hatip Okullarına göndermek suretiyle çözmeye çalıştıkları görülmektedir.

2.1.3. Karma Eğitim

Toplumun yapısı, kültürü ve değerler, eğitim vasıtasıyla ferdin dikkatine sistemli bir şekilde sunularak davranışların değiştirilmesi ve geliştirilmesi sağlanmaktadır.⁵⁰ Söz konusu bu eğitim, kadın-erkek olmak üzere bütün insanları kuşatan bir niteliğe sahiptir. İnsanın eğitilmesi meselesi tartışılmasa da, eğitim tarihine göz atıldığında, "karma eğitim" olarak ifade edilen kadınların ve erkeklerin eğitimlerinin nasıl olması gerektiği tartışma konusu olmuştur.⁵¹ Bu tartışmalara girmeden, karma eğitimi, "erkek ve kadınların ortak mekânı paylaşmasıdır" şeklinde tanımladıktan sonra; katılımcıların

⁴⁷ Ali Akdoğan, "Kültür ve Din", ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 448.

⁴⁸ Celaleddin Çelik, "Göç, Kentleşme ve Din", ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 306.

⁴⁹ Mustafa Ulu-Harun Çelik, "Suriyeli Mültecilerin Kullandıkları Başa Çıkma Yöntemleri İle Dindarlıkları Arasındaki İlişki", *Bilimname*, XL/4 (2019), 276.

⁵⁰ Hüseyin Akyüz, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul, MEB Yayınları, 1991), 13; Münir Erdem-Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2018), 14.

⁵¹ Akif Coşkun, "Türkiye'deki Karma Eğitim Uygulamasına Yönelik Öğretmen Görüşleri", *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 16/64 (Güz/ 201), 44-45.

konuyla ilgili görüşlerini incelediğimizde şu ifadelerle karşılaşmaktadır;

Biz kızlarla erkeklerin bir arada ve karışık vaziyette okumasını onaylamıyoruz (k1, 4, 8, 13, 36, 37, 38, 39,70), Çocuklarımız tesettürlü olsa da karma eğitim istemiyorum (K2, 5, 6, 7, 22, 23, 33, 35, 58), Çocuğum ahlaklı olduğı için karma eğitim olsa da fark etmez (K3, 54), Sadece kızların bir arada olup, eğitimin kız-erkek karışık olmaması gerekir (K25, 46, 60), Karma eğitim olmadığı ve daha önce iki kızım da buradan (Ekrem Çetin Kız AİHL) mezun olduğundan diğer çocuklarımın da onları izlemesini istiyorum (K34), Biz buraya yönelten en önemli sebep, eğitimin kız-erkek karışık olmamasıdır (K40), Karma eğitim yapan okulları tercih etmiyoruz (K43, 47, 48, 53), Kamptan buraya geldik, eğitim burada karma olsa da (Öncüpınar Hürriyet AİHL) istemiyoruz (K44) şeklinde fikirlerini ifade etmişlerdir.

Yetkililer ve katılımcıların verdiği bilgiye göre Selam İHO ve Öncüpınar Hürriyet AİHL öğretim hayatına Öncüpınar Geçici Barınma Merkezinde başlamış ve 2021-2022 Öğretim yılı itibariyle de Kilis il merkezinde sürdürmektedir. O yüzden katılımcılar “çocuklarımızı başka gönderebileceğimiz bir okul yoktu” açıklamasını yapmış olsalar bile “tesettürü önemsediklerini ve karma eğitim istemediklerini” de ifade etmektedirler. Katılımcılardan birkaç kişi “çocuğum ahlaklı olduğı için karma eğitim olsa da fark etmez.” görüşünde olsa da, yukarıdaki okulların dışındaki diğer okullara çocuklarını gönderenlerin çoğunluğunun “karma eğitimi onaylamadığı ve kız-erkek ayrı olduğu için bu okulları tercih etik” şeklindeki ifadeleri, Suriyelilerin dindarlık anlayışı ile açıklanabilir. Elbette bu aileler İslâmın yaşandığı bir kültürel ortamdan yine İslâmın yaşandığı bir başka kültürel ortama gelmişlerdir. Söz konusu ailelerin dindarlığının yoğunluğu ise, ayrı bir çalışma konusudur.

2.1.4. Ahlak Eğitimi

İnsanın çevresindeki varlıklarla münasebeti, doğrudan ahlak dairesini ilgilendirir. Ahlakın “Allah’ın emirlerine saygı, mahlûkatına şefkat” şeklinde tarif edilmesi, bu dairenin genişliğini ve önemini göstermektedir.⁵² İnsan olmak ve olumlu davranış anlamına gelen ahlak, sosyolojik olarak insan ilişkilerinin temelini oluşturduğundan ona, din manevi, hukuk fiziki yaptırımlarıyla destek vere gelmiştir.⁵³

Ahlaki davranış, hayır gayesiyle, insanın hür olarak yaptığı şuurlu davranış ise ve ahlak belli ilke ve değerlere itaati, uymayı şart koşuyorsa, bunun içten gelmesi gerekmektedir. Çocuğun toplumsallaşması ya da ahlak eğitiminin asıl amacı, başlangıçta dışsal ahlak çerçevesinde ahlaki davranış

⁵² Bekir Topaloğlu, *Örneklerle İslam Ahlakı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 16.

⁵³ Mustafa Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar* (İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2013), 22-23.

sergileyen insanları ahlak üzerinde kendi kendine yargılama yapabilecek duruma getirmek olmalıdır.⁵⁴ Diğer bir ifadeyle bir davranış benimsenerek, inanarak ve istenerek yapılırsa bu, ahlaklı davranmak olur. Ahlaklı davranmayı çocukluktan itibaren insana kazandıran “ahlak eğitimi, bireyin kendi yaşantısı yoluyla ahlaki davranışlarında değişiklik yapma sürecidir.”⁵⁵ Bu sürecin etkin ve verimli bir biçimde yürütülmesi gerekmektedir. Zira ahlaki davranışların oluşmasında bireyin hayatında eğitsel rol sahibi olan aile, okul ve diğer tüm kurumlarıyla toplum yer almaktadır. Birey de, içinde bulunduğu kültür ve çevreyle etkileşimin niteliği çerçevesinde ahlak edinmektedir. Öyleyse ahlak eğitimi, insanları kör bir itaate götürmek değil, onları erdemli olanı seçebilecek bir duruma getirmek olmalıdır. Bu yüzden çocukları üzerinde eğitsel rol sahibi olan katılımcı aileler, ahlak eğitimi verdiği için çocuklarını İmam Hatip Okullarına göndermektedirler.

Bu okullarda tesettür ve ahlak öğretilmektedir (K2), Din, Kur'an ve ahlak öğretildiği için tercih ediyorum (K6, 11, 32, 60), Burada düzgün, doğru, dürüst insan yetiştiriliyor (K8, 16, 24), Çocuğum iyi, dürüst, ahlaklı olmalı, onu da din sağlıyor; bu isteğimi İmam Hatip karşıladığı için tercih ettim (K17, 18, 27, 45,49), İmam Hatipte okutulan dersler, doğruluk ve düzenle birlikte dürüst insan yetiştiriyor (K51, 53,54) şeklinde katılımcılar görüşlerini ifade etmektedir.

Görülüyor ki aileler, tesettür, Kur'an, din, doğruluk ve düzen kavramları çerçevesinde ahlaklı, yani dürüst insan yetiştiriyor olduğu ya da böyle bir beklentiye cevap vereceği için İmam Hatibi tercih etmektedir.

2.1.5. Kıyafet Meselesi

Giyim maddi kültürün en dolaysız öğelerinden ve kolayca gözle görülür parçalarından biridir. Her toplumda giyim iklim koşulları, yaşama tarzı, dini inançlar, töreler ve modanın etkisi altında gelişmiştir.⁵⁶ Giyim insanın zihniyet ve dünya görüşünü ortaya koyan sembollerden biri belki de en önemlisidir.⁵⁷ Kadın ve erkek olarak insanların, bir arada yaşadıkları için, birbirlerini rahatsız ve huzursuz etmeyecek şekilde giyinmeleri dini ve toplumsal bir zarurettir.⁵⁸ Her iki cinsiyet değerlerinin korunması için bu

⁵⁴ Recep Kaymakcan-Hasan Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 21-23.

⁵⁵ Muhammet Şevki Aydın, “İslam Ahlak Eğitimi”, ed. Muhammet Şevki Aydın-Ahmet Hadi Adanalı (İstanbul: DİB Yayınları, 2014), 206.

⁵⁶ Melek Çolak, “Muğla’da kadın Giyiminin Evrimi”, *Toplumsal Tarih*, 90 (Haziran 2001), 32.

⁵⁷ Ümit Meriç, “Sosyolojik Açıdan Kılık-Kıyafet ve İslam’da Örtünme”, Yay. Haz., *İslam’da Kılık Kıyafet ve Örtünme* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1991), 32.

⁵⁸ el-A’raf, 7/26-27; en-Nahl, 16/5; Hayrettin Karaman, *Aile İlmihali* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 257; (Rıza Savaş, *Hiz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1991), 207.

gereklidir. Aksi takdirde cinsiyetler zaafa uğrar ve bundan zarar görürler.⁵⁹ Kısaca “tesettür” kavramıyla ifade edilen bu durum, İslam’ın fert ve aileyi korumak için aldığı sosyal önlemlerendir ki, “erkek veya kadının şer’an örtülmesi gereken yerlerini örtmesi” demektir.⁶⁰ Bu manada insanlık tarihinin başlangıcında Hz. Âdem ve Havva’nın ayıp yerlerini örtme eylemi şeklinde başlayan örtünme, teşhirin ve çıplaklığın ahlaka aykırı olduğunu ortaya koyarken örtünmeye sevk eden iffet ve hayâ duygusunun da fitri olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.⁶¹ Bu yüzden büyük çoğunluğu Müslüman olan Suriyeli ailelerin, fikirleri ve iç dünyalarına ait niyet ve tasavvurlarının ürünü⁶² ya da geleneksel kültürde dinin belirleyiciliği⁶³ istikametinde davranışlar ortaya koyarak, çocuklarını İmam Hatip okullarına göndermiş oldukları anlaşılmaktadır.

Görüşülen veliler; *Biz Müslümanız, tesettür bizim için önemlidir, İmam Hatip de bu imkânı veriyor bize (K2, 13, 19, 33, 35, 43, 45,46), Kızlarımız için İmam Hatip daha rahat bir ortamdır (K7,8, 23, 49, 53, 60), Çocuklarımız tesettüre arkadaşlarıyla birlikte daha iyi alıyor ve bu durum onları cesaretlendiriyor (K22, 27, 36,40)*, şeklinde görüşlerini belirtmişlerdir.

Bu görüşlerden hareketle velilerin, İmam Hatip Okullarını tercih etme nedenlerinden birinin de kılık-kıyafet yani kız öğrencilerin tesettürlü olarak öğretimlerini sürdürebilmeleridir. Diğer okullarda buna engel bir durum bulunmasa da çoğunluğun “karma eğitim” istemeyişinin arka planında da bu anlayışın olduğu görüşme sırasında kaydettiğimiz hususlardandır.

2.1.6. Okul Personelinden Memnuniyet

İnsanların sevdiği kişi, grup veya kurumlarla birlikte hareket edip iş tutması beklenen bir durumdur. Burada personelden maksat bütün çalışanlar, öğretmenler ve yöneticilerdir. Suriyeli göçmen ailelerin de söz konusu okullarda çalışanlar, öğretmenler ve yöneticilerin kendilerine gösterdikleri ilgi ve alakaya bağlı olarak çocuklarını bu okullara gönderdikleri anlaşılmaktadır.

Öğretmenler ve okul idaresi çok iyi, yani okuldan memnunuz (K5, 36,37, 59), öğretmenler öğrenciye iyi davranıyor, sahip çıkıyor, ilgileniyor; öğret-

⁵⁹ Celâl Yeniçeri, *Hz. Peygamber’in Giyim-Kuşamı-Mutfağı, Getirdiği İlkeleri ve Günümüz Felsefi, İlkeleri, Güncel Meseleleriyle Giyim-Kuşam ve Sofralar* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 58-59.

⁶⁰ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları,1995), 1/78-79; bkz. H. Yunus Apaydın, “Tesettür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/538; Muhittin Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme* (Konya. Yediveren Kitap,2004), 153, 167

⁶¹ Hüseyin Baysa, *Geçmişten Günümüze Fikhî Açıldan Beden Estetizasyonu* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 156.

⁶² İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslam* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 119.

⁶³ Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 85.

menler Arapça bildiği için öğrenci onları daha iyi anlıyor (K10, 33,42), soruşturduk, idareci ve öğretmenlerin çok iyi olduğunu öğrendik (K18, 34,44), eğitimi kaliteli (K25, 35, 39), ve bu okulların geleceği/önü açık olduğu için... (K38, 53) veliler çocuklarını İmam Hatip Okullarına gönderdiklerini belirtmektedirler.

Katılımcı velilerin çevreden aldıkları duyular, çocuklarından birinin daha önce bu okullarda okuması ya da muhtemelen mevcut iktidarla bağlantı kurularak okulların önünün açık olması gibi değerlendirmeler, onları bu okullara yönlendirmiş gözükmektedir. Diğer bir ifadeyle öğretmen ve okul idarelerinin muhtemelen veliler ve öğrencilerle kurduğu iyi iletişim, özellikle öğrencilere sahip çıkıp onlarla ilgilenmeleri, öğretmenler Arapça bildikleri için hem iletişimin hem öğrenmenin daha kolay gerçekleşmesi, kaliteyi artırmış ve velilerin bu okullara yöneliminde belirleyici olmuştur.

SONUÇ

Göç, insanlık tarihi kadar eski olan bir sosyal hareketlilik biçimidir. Türkiye 2011 yılında Suriye'den gelen bu hareketlilikle karşı karşıya kalmış ve bu olgunun sonuçlarını diğer şehirlerde olduğu gibi, Kilis'te de fiziksel, sosyal, ekonomik ve sağlığa yönelik sonuçlar olarak yaşamıştır. Örneğin kentleşme, çarpık kentleşme vb. fiziksel, suç oranlarındaki artış, uyum sorunları vb. sosyal, sağlıklı bir dini hayatın yaşanmaması dinsel, sağlık kuruluşlarındaki izdiham, ruh sağlığındaki bozulmalar ise sağlık üzerindeki göçün sonuçları şeklinde hem ülkemiz hem göçmenler açısından değerlendirilebilir.

Ülkemiz ve Suriyeli göçmen aileler, göç ile birlikte ekonomik, siyasal, sosyo-kültürel, dini, eğitime erişim ve katılım, finansman, öğretmen, dil, fiziksel altyapı, müfredat ve öğretim materyalleri, toplumsal kabul ve uyum, yoksulluk sorunu gibi bileşenlerden kaynaklı birçok problemle yüzyüze gelmiştir. Yukarıda literatüre temas ederken de ifade ettiğimiz gibi, Aydın (2003), Altıntaş (2018), Tosun ve arkadaşları (2018), Baltacı ve arkadaşları (2019) ile Demir (2019) tarafından konu genellikle eğitimciler ve öğrencilerin karşılaştıkları sorunlar açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Araştırmamız açısından bakıldığında ise, en önemli sosyal problemin göçmen çocukları için bir koruma yöntemi ya da sosyalleşme aracı olan eğitim, eğitim hizmetinden yararlanma ve topluma entegre olabilmeleri meselesidir. Bu yüzden, eğitim fonksiyonunu yerine getiren ailelerin, niçin İmam Hatip Okullarına eğilim gösterdiklerini ortaya koymak amacıyla ve nitel yöntemle gerçekleştirilen görüşmelerde, veriler bizzat 72 katılımcı veliden toplanmıştır. Elde edilen verilerin değerlendirilmesi sonucunda ailelerin,

ilgili okullara eğilim göstermesinde dil faktörü, din (Kur'an) öğretimi ve karma eğitim, ahlak eğitimi, tesettür, idareci ve öğretici personelden memnuniyetlerinin etkili olduğu görülmüştür. Görüşme ve gözlemlerimize bağlı olarak ifade etmek gerekirse Müslüman bir kimliğe sahip olan bu ailelerin, İmam Hatip Okullarına gösterdikleri teveccüh sosyolojik bir nitelik olarak tezahür etmiştir ki, göç öncesi eski kültürün üzerinde etkili olduğu aileler, çocuklarına kendi değerlerini aktararak onu muhafaza etmeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla her aile ya da toplum kendi kültürel kodlarını çocuklara aktarmak suretiyle varlığını sürdürmekte ve bu yönü ile kültürleme/toplumsallaşma, kuşakları birbirine bağlayan bir köprü işlevi görmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağır, Osman - Sezik, Murat. "Suriye'den Türkiye'ye Yaşanan Göç Dalgasından Kaynaklanan Güvenlik Sorunları". *Birey ve Toplum*. 5/9 (Bahar 2015), 95-123.
- Akdoğan, Ali. "Kültür ve Din". ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. 437-451. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Akyüz, Hüseyin. *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul, MEB Yayınları, 1991.
- Altıntaş, İsmail. *Dış-Göç ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2008.
- Altıntaş, Muhammed Esat. *DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)*, 2018.
- Apak, Hıdır. "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği". *Mukaddime*. 5/2 (2014), 58-70.
- Apaydın, H. Yunus. "Tesettür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/538-543. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Aydın, İhsan. *Türkiye'de Göç Olgusunun Din Eğitimine Yansımaları (İstanbul-Kartal Örneği)*, 2003.
- Aydın, Muhammet Şevki. "İslam Ahlak Eğitimi". ed. Muhammet Şevki Aydın-Ahmet Hadi Adanalı, İslam Ahlakı. 201-254. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.
- Aydın, Mustafa. *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*. İstanbul: Açılımkıtap Yayınları, 2013..
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. İstanbul: Açılımkıtap, 2013.
- Baltacı, Ali vd. *Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*, 2019.
- Baysa, Hüseyin. *Geçmişten Günümüze Fıkıh Açısından Beden Estetizasyonu*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.

- Canatan, Kadir. "Göç ve Din". ed. Kadir Canatan-Mustafa Tekin. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Caymazoğlu, Meral. *Türkiye'deki Suriyeli Öğrencilerin Lise Ders Kitaplarında Arap Dili ve Edebiyatı Konuları (İnceleme ve Değerlendirme)*, 2019.
- Coşkun, Akif. "Türkiye'deki Karma Eğitim Uygulamasına Yönelik Öğretmen Görüşleri". *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*. 16/64 (Güz/ 201), 43-93.
- Çağan, Kenan. "Ailenin İşlevleri". ed. Kadir Canatan-Ergün Yıldırım. *Aile Sosyolojisi*. 83-93. İstanbul: Açılımlıkıtap, 2013.
- Çağlayan, Savaş. "Suriye Savaşı ve Suriyeli Göçmenler: Teori ve Kavramsal Anlama Çabası". *Sosyoloji Divanı*. 3/6 (Temmuz-Aralık 2015), 193-208.
- Çelik, Celaeddin. "Göç, Kentleşme ve Din". ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. 297-306. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Çolak, Melek. "Muğla'da kadın Giyiminin Evrimi". *Toplumsal Tarih*. 90 (Haziran 2001), 32-37.
- Demir, Rıdvan ve Okşar, Yusuf. *Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar: Kilis İli Örneği*, 2018.
- Demir, Rıdvan. "İmam Hatip Lisesinde Öğrenim Gören Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sorunları: Kilis Örneği". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 16/44 (2019), 280-306.
- Demir, Rıdvan. *İmam Hatip Lisesinde Öğrenim Gören Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sorunları: Kilis Örneği*. 2019.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1995.
- Dündar, Özge Zeybekoğlu. "Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri". ed. Nurşen Adak. *Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar*. 39-64. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Ekici, Süleyman - Tuncel, Gökhan. "Göç ve İnsan". *Birey ve Toplum*. 5/9 (Bahar 2015), 9-22.
- Emin, Müberra Nur. *Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi Temel Eğitim Politikaları*. *Analiz*. 53. İstanbul: SETA, 2016.
- Erdem, Münir-Akman, Yasemin. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2018.
- Gencer, Tahir Emre. "Göç ve Eğitim İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme: Suriyeli Çocukların Eğitim Gereksinimi ve Okullaşma Süreçlerinde Karşılaştıkları Güçlükler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 10/54 (2017), 838-851.
- GİB, Göç İdaresi Başkanlığı. *Geçici-Koruma-İstatistikleri* (28 Kasım 2022). <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>.

- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. Çev. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.
- Göç Politika ve Projeleri Dairesi Başkanlığı. *2016 Türkiye Göç Raporu*. Ankara: T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017.
- Güllü, İsmail. “Yeni Çocuk Sosyolojisi Bağlamında Almanyadaki Göçmen Türk Çocuklarının Dini Toplumsallaşması”. *Sosyoloji Divanı*. 3/6 (Temmuz-Aralık 2015), 83-102.
- Güngör, Ali. *Din Eğitimi ve Mülteci Öğrenciler*, 2020.
- Harunoğulları, Muazzez. “Suriyeli sığınmacı çocuk işçiler ve sorunları: Kilis örneği”. *Göç Dergisi*, 3/1 (Mayıs 2016), 29-63.
- Karaman, Hüseyin Buğra - Bulut, Sefa. “Göçmen Çocuk ve Ergenlerin Eğitim Engelleri, Psikolojik Sorunları ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Araştırma”. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*. 40/2 (Kasım 2018), 393-412.
- Karkın, Veysel - Yazıcı, Önder. “Arap Baharı'nın Suriye'ye Yansıması ve Türkiye'ye Sığınan Mülteciler (Gaziantep Örneği). 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum*. 4/12 (Kış 2015), 201-213.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlak Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Kızılabdullah, Yıldız ve Yürük, Tuğrul. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Adana'da Yaşayan Suriyeli Öğrencilerin Uyumuna Katkıları*, 2018.
- Koyuncu, Ahmet. *Kentleşme ve Göç*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Meriç, Ümit. “Sosyolojik Açından Kılık-Kıyafet ve İslam'da Örtünme”. *Yay. Haz., İslam'da Kılık Kıyafet ve Örtünme*. 29-37. İstanbul: İSAV Yayınları, 1991.
- Moralı, Gürkan. “Suriyeli Mülteci Çocuklara Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar”. *OPUS © Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. 8/15 (Ağustos 2018), 1426-1449.
- Özer Y. Yeşim. “Göçmenlere Yönelik Yabancı Düşmanlığı Türkiye İçin tehlike Olabilir mi? Suriyeli Göçmenler Üzerinden Bir Değerlendirme”. *Sosyoloji Divanı*. 3/6 (Temmuz-Aralık 2015), 177-192.
- Özer, Yeşer Yeşim – Komsuoğlu, Ayşegül - Ateşok, Zeynep Özde. “Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Sorunlar Ve Çözüm Önerileri”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 4/37 (Aralık 2016), 76-110.
- Pandır, Müzeyyen vd., “Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi”. *Marmara İletişim Dergisi*. 24 (2015), 1-26.
- Sağlam, Halil İbrahim. *Bir Değer ve Eğitim Merkezi Olarak Aile*. Ankara: Pegem Akademi yayınları, 2017.

- Sakız, Halis. “Göçmen çocuklar ve okul kültürleri: Bir bütünleştirme önerisi”. *Göç Dergisi*. 3/1 (Mayıs 2016), 65-82.
- Sarıtaş, Emel vd. “İlkokullarda Yabancı Uyruklu Öğrencilerle Karşılaşılan Sorunlar”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 25/1 (2016), 208-229.
- Savaş, Rıza. *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1991.
- Sönmez, Özlem Altunsu. “Ailenin Diğer Kurumlarla İlişkisi”, ed. Mustafa Aydın, *Sistemik Aile Sosyolojisi*. 293-314. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2016.
- Suárez-Orozco, Carola. “Göçmen Aileler ve Çocukları: Uyum ve Kimlik Oluşumu”. çev. Özlem Aydoğmuş Ördem. *Route Educational and Social Science Journal*. 3/5 (2016), 28-40.
- Sümer, Ebru. “Göç Araştırmaları Lisansüstü Program Öğrencilerinin Suriyeli Göçmenlere Yönelik Tutumu (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği)”. *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/2 (2021), 337-360.
- Şahin, Harun. “Göç Olgusu, Mülteci Çocukların Eğitimi ve Suriyeli Mülteci Çocukların Türk Eğitim Sistemine Entegrasyonu Süreci”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. 9/1 (2020), 377-394.
- Topaloğlu, Bekir. *Örneklerle İslam Ahlakı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.
- Tosun, Aybiçe vd. *Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği*, 2018.
- Tuzcu, Ayla - Bademli, Kerime. “Göçün Psikososyal Boyutu”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*. 6/1 (2014), 56-66.
- Ulu, Mustafa - Çelik, Harun. “Suriyeli Mültecilerin Kullandıkları Başa Çıkma Yöntemleri İle Dindarlıkları Arasındaki İlişki”. *Bilimname*. XL/4 (2019), 273-311.
- Yaşar, M. Ruhat. *Kilis'te Sığınmacı Algısı*. Kilis: Kilis 7 Aralık Ün. Kilis Tarihi ve Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2019.
- Yeniçeri, Celâl. *Hz. Peygamber'in Giyim-Kuşamı-Mutfağı, Getirdiği İlkeleri ve Günümüz Felsefesi, İlkeleri, Güncel Meseleleriyle Giyim-Kuşam ve Sofralar*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Ahmet - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

KOVID-19 SALGININDA DİNİN TOPLUMSAL GÖRÜNÜRLÜKLERİ: EKLEKTİK SEKÜLERLEŞME YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE BİR DEĞERLENDİRME

SOCIAL VISIBILITY OF RELIGION IN THE KOVID-19 EPIDEMIC: AN EVALUATION
IN THE FRAMEWORK OF ECLECTIC SECULARIZATION APPROACH

AYŞE ŞALLI

DR. ÖÖR. ÜYESİ, KARABÜK ÜNİVERSİTESİ

DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI

ASSIST. PROF., KARABUK UNIVERSITY, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY OF RELIGION

KARABUK/TURKEY

aysesalli@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0001-9778-9383>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1175408>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

14 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted

20 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Şallı, Ayşe, "Kovid-19 Salgınında Dinin Toplumsal Görünürlükleri: Eklektik Sekülerleşme Yaklaşımı Çerçevesinde Bir Değerlendirme [Social Visibility of Religion in the Kovid-19 Epidemic: an Evaluation in the Framework of Eclectic Secularization Approach]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 587-620.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KOVİD-19 SALGININDA DİNİN TOPLUMSAL GÖRÜNÜRLÜKLERİ: EKLEKTİK SEKÜLERLEŞME YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE BİR DEĞERLENDİRME*

Öz

Din, birey ve toplum arasındaki kadim ilişki en şiddetli kırılmayı, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki 'modernleşme' sürecinde ve bu süreci 'din' bağlamında anlamlandırma çabalarında yaşamıştır. Bu çalışmada bu kırılmaya vurgunun en belirgin ifadesi olan 'sekülerleşme' söyleminin 'modern toplumda din' sorunsalından hareketle 'Kovid-19 sürecinde din' sorunsalına odaklanılmıştır. Bu çerçevede çalışmanın konusu Kovid-19 sürecinde 'din' olgusunun görünürlük kazanma biçimlerinin 'eklektik' sekülerleşme yaklaşımının parametreleri üzerinden okunmasıdır. Tıbbi çözüm arayışlarının hâkim olduğu Kovid-19 salgın sürecinde 'din', yerel ve küresel yansımalarıyla gündemin belirgin unsurlarından biri olmuştur. Bu süreçte 'din', salgın tedbirleri, tedavi süreci, kurumsal ve bireysel uygulamalar ile anlamlandırmalar vb. biçiminde sosyal gerçeklikte görünürlük kazanmıştır. Bu çerçevede çalışma, Kovid-19 sürecinde 'din'in görünürlük kazandığı noktaları tespit ederek salgın sürecinde sekülerleşme ile din arasındaki ilişkiyi 'eklektik' paradigmanın parametreleriyle tasvir etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışmanın kapsamı, 'eklektik' yaklaşımın öncü isimlerinin sekülerleşme-din ilişkisine dair söylemlerinin irdelenmesinden, Kovid-19'un etkileri ve yansımalarının yoğun olduğu dönemde belirli temalar ekseninde 'din'in görünürlüklerinin tespit edilmesinden, 'Kovid-19 salgını-din ilişkisi' çerçevesinde ortaya çıkan uygulama, anlamlandırma ve sosyal ilişki formlarının 'eklektik' paradigmanın argümanlarının dikkate alınarak okunmasından ibarettir. Bu boyutuyla çalışma 'klasik' ve 'yeni' sekülerleşme paradigmalarının bir tür eleştirisini de içermektedir. Ayrıca kullanılan 'din' kavramının 'ilahî dinler'le sınırlandırılmaması ve 'doğüstü'ne yapılan vurguyu da içermesi çalışmanın kapsamı açısından dikkate değerdir. Çalışma nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin birlikte kullanıldığı bir tür 'karma' araştırma örneğidir. Verilerin toplanmasında dokümantasyon tekniği, analizinde 'betimsel analiz' ve 'içerik analizi' yöntemlerine başvurulmuştur. Veri kaynağı olarak ise ilgili literatür, salgının yoğun olarak yaşandığı dönemin yansımalarının gözlemlenebildiği, birbirinden bağımsız olarak yapılmış olan araştırmalar, dijital ortamdaki çeşitli gazete ve haber siteleri kullanılmıştır. Araştırmalara ve haberlere konu olan ülkeler, katılımcıların yaş, eğitim, cinsiyet, medeni durum vb. değişkenleri, haber örneklerinin kaynağına ilişkin sınırlandırmalar veri kaynaklarının seçiminde belirleyici olmamıştır. Çalışma analiz materyali, kullanılan literatür ile araştırma örneklerinden alınan veriler, haber örnekleri ve dinin sosyal görünürlüklerinin tespitinde esas alınan temalarla sınırlıdır. Verilerin seçiminde ise 'Kovid-19 sürecinde dinin yansımaları'na ışık tutucu nitelikte olmaları dikkate alınmıştır. Böylelikle dinin, Kovid-19 sürecinde belirginleşen görünürlük biçimleri tasvir edilmiştir. Tasvirlere konu dini görünürlük biçimleri; dini kurumların uygulamaları, dua ritüelleri, salgını anlamlandırma, salgından korunma, salgının etkileriyle başa çıkma ve artıp artmadığı bağlamında salgın sürecinde dine yönelim temaları çerçevesindeki tespitlere dayanmaktadır. Elde edilen görünürlükler; toplumda dini ve seküler unsurların bir arada ve etkileşim halinde olduklarını, bu etkileşimlerin her toplumda yeni örüntüler ve formlar meydana getirdiğini vurgulayan 'eklektik' paradigmanın sekülerleşme-din ilişkisi argümanları kapsamında analiz edilmektedir. Böylece Kovid-19 sürecinde seküler ile dinî unsurlar arasındaki ilişkinin ortaya çıktığı pratikler ve anlamlandırma formları tasvir edilmektedir. Çalışma, Kovid-19

* 'Sekülerleşme Tartışmaları Bağlamında Kovid-19 Süreci ve Din' başlığı ile Aralık 2020'de gerçekleştirilen II. Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan bildiriden geliştirilmiştir.

salgınının etkilerinin yoğun olarak yaşandığı süreçte dinin görünürlüklerine, ortaya çıkan çeşitli pratikler ve anlamlandırma biçimlerine ilişkin detaylı tasvirler içermesi bakımından önemlidir. Özellikle bu tasvirlerin, 'eklektik' paradigma argümanları çerçevesinde sekülerleşme-din ilişkisi odaklı bir okumaya tabi tutulması din sosyolojisi disiplini açısından dikkate değerdir. Böylece sekülerleşme tartışmalarının gündemdeki yerini koruduğu günümüzde, Kovid-19 sürecinin yansımaları çerçevesinde toplumda 'din' olgusunun mevcut durumu ve geleceği hakkındaki tartışmalara katkı sağlamaktadır. Çalışma sonucunda Kovid-19 sürecinde hem kurumsal hem de bireysel boyutuyla dinin, seküler olanla ve ortaya çıkan sosyo-kültürel, sosyopsikolojik, ekonomik vb. yeni şartlarla etkileşim içerisinde eş zamanlı birlikteliği tespit edilmiştir. Böylece dinin gerilemediği, bir takım değişim, dönüşüm, ritüeller ve uygulamalarla sürecin bir parçası haline geldiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu süreçte sadece ilahi dinlerin değil, 'dinimsi yapılar' ve 'halk inançları' biçimindeki 'doğüstü'ne dair görünürlüklerin de 'seküler' unsurlarla birlikte ve etkileşim halinde olduğu görülmüştür. Bu durum söz konusu bulguların 'eklektik sekülerleşme' yaklaşımının argümanlarıyla örtüştüğünü göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kovid-19, Dinî Hayat, Sekülerleşme, Sosyal Değişme.

SOCIAL VISIBILITY OF RELIGION IN THE KOVID-19 EPIDEMIC: AN EVALUATION IN THE FRAMEWORK OF ECLECTIC SECULARIZATION APPROACH**

Abstract

The deep-rooted relationship between religion, the individual, and society has experienced the most severe break in the 'modernization' process in Europe and North America and in the efforts to make sense of this process in the context of 'religion'. This situation was embodied in the form of secularization debates in the sociology of religion. This study focuses on the problematic of 'religion in the process of Covid-19'. The subject of the study is to read how the phenomenon of "religion" gains visibility in the Covid-19 process through the parameters of the "eclectic" secularization approach. In the Covid-19 epidemic process, which is dominated by the search for medical solutions, "religion" has become one of the prominent elements of the agenda with its local and global reflections. In this process, 'religion' gained visibility in social reality in the form of epidemic measures, treatment process, institutional and individual practices and interpretations and so on. In this context, the aim of the study is to determine the points where "religion" gained visibility in the Covid-19 process and to describe the relationship between secularization and religion in the epidemic process within the framework of the arguments of the "eclectic" paradigm. In this framework, the discourses of the pioneers of the 'eclectic' approach on the relationship between secularization and religion are examined, and the visibility of 'religion' is determined on the axis of certain themes in the period when the effects and reflections of Kovid-19 are intense. The practice, interpretation and social relationship forms that emerged within the framework of the 'Covid-19 epidemic-religion relationship' are read by considering the arguments of the 'eclectic' paradigm. In this aspect, the study also includes a kind of critique of the 'classical' and 'new' secularization paradigms. In addition, it is noteworthy in terms of the scope of the study that the concept of "religion" is not limited to "divine reli-

** Developed from the paper presented orally at the Second International Symposium on Sociology of Religion, held in December 2020, with the title 'Covid-19 Process and Religion in the Context of Secularization Discussions'.

gions” and includes the emphasis on “supernatural”. In the study, quantitative and qualitative research methods were used together in a ‘mixed’ way. Documentation technique was used in the collection of data, and descriptive analysis and content analysis methods were used in the analysis. As a data source, the relevant literature researches were conducted independently of each other, in which the effects and reflections of the period when the epidemic was experienced intensively, and various newspapers and news sites in the digital environment were used. In-depth analyzes of the field research qualitative data were made through direct quotations from the statements of the participants. The country that is the subject of the research, the variables such as age, education, gender, marital status of the participants, and the limitations on the source of the news samples were not determinative in the selection of data sources. The study analysis material is limited to the literature used and the data taken from the research samples and the themes based on the determination of the social visibility of religion. In the selection of the data, it was taken into account that they are illuminating in the ‘reflections of religion in the Covid-19 process’. The forms of religious visibility subject to the depictions are based on the practices of religious institutions, prayer rituals, making sense of the epidemic, protection from the epidemic, coping with the effects of the epidemic and whether it has increased in the context of the themes of orientation to religion during the epidemic process. Thus, the practices and signification forms revealed by the relationship between secular and religious elements in the Covid-19 process are described. The study is important in that it contains detailed descriptions of the visibility of religion, various practices and forms of interpretation during the period when the effects of the Covid-19 epidemic were experienced intensely. It is remarkable in terms of the discipline of sociology of religion that these descriptions are subject to a secularization-religion relationship-oriented reading within the framework of the ‘eclectic’ paradigm arguments. Thus, in today’s world where secularization debates remain on the agenda, it contributes to the discussions about the current situation and future of the phenomenon of ‘religion’ in society within the framework of the reflections of the Covid-19 process. As a result of the study, in the Covid-19 process, religion, both institutional and individual, and the secular one and the emerging socio-cultural, socio-psychological, economic, etc. simultaneous coexistence in interaction with new conditions has been determined. Thus, it was concluded that religion did not regress, but became a part of the process with some changes, transformations, rituals and practices. In this process, it has been observed that not only divine religions but also the visibility of the “supernatural” in the form of “religious structures” and “folk beliefs” interact with the “secular” elements. These findings are in line with the arguments of the ‘eclectic secularization’ approach.

Keywords: Sociology of Religion, Covid-19, Religious Life, Secularization, Social Change.

GİRİŞ

Kovid-19 salgını, küresel boyutta hayatın bütün alanlarını derinden etkilemiştir. Bu, hem ülkelerin söz konusu etkilerle tek başına mücadele ettiği hem de tıp alanı başta olmak üzere küresel işbirliğinin bariz hale geldiği bir süreç olmuştur. Bu dönemde gerek Türkiye’de gerekse diğer ülkelerde kullanılan en belirgin mücadele unsurlarından biri de ‘din’ olgusu olmuştur. Din hem kurumsal hem de bireysel uy-

gulamalarla dünyanın her yerinde çözüm arayışının bir parçası haline gelmiştir. Özellikle televizyon ve internet ortamlarından paylaşılan haber örnekleri ve bilgiler, Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı’nın, diğer ülkelerde ise din adamları ve dini hareketlerce düzenlenen çeşitli faaliyetler bu durumun birer göstergesidir. Bu çalışmaya din sosyolojisinin temel problemi olan ‘modern toplumda din’ sorunsalı, ‘Kovid-19 sürecinde din sorunsalı’ biçimini alarak kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda çalışma Kovid-19 sürecinde dinî görünürlüklerin tasvir edilmesi ve karşılaşılan yansımaların ‘eklektik’ paradigmanın argümanları zaviyesinden değerlendirilmesinden ibarettir. İlgili kuramsal literatür, alan araştırmaları ve salgın döneminde ‘salgın ve din’ konulu haber örnekleri verilerin kaynağıdır. Verilerin toplanmasında dokümantasyon tekniğine, analizinde ise betimsel analiz ve içerik analiziyle başvurulmuştur. Dolayısıyla çalışmada, farklı yöntemlerin birlikte kullanılması nedeniyle ‘karma’¹ yöntemlerin esas alındığı söylenebilir. Sayısal bilgiler, genel tespitler, tematik çerçeveler oluşturma ve doğrudan alınlarla desteklenen nitel veriler üzerinden yorumlamalara imkan sağlama-sı nedeniyle betimsel analizden faydalanılmıştır. ² Nitel yöntemin, özellikle katılımcıların ifadeleri üzerinden ‘asıl anlam’a ulaşmaya kapı aralaması’³ çalışma açısından önem taşımaktadır. Belirli kavramlar, vurgu yoğunlukları ve belirli temalar çerçevesinde verilerin bir araya getirilmesine ve bunlar üzerinden tasvirler yapılmasına imkan sunması⁴ nedeniyle içerik analizi yöntemine de ihtiyaç duyulmuştur. Çalışmanın niteliği itibarıyla içerik analizinin bir diğer avantajı da geniş kapsamlı araştırma verilerine duyulan ihtiyaç nedeniyle, birbirinden bağımsız birçok araştırmaya ait verilerin belirli temalar etrafında ve tek bir araştırmaya veri sağlayacak biçimde kullanılabilme fırsatı sunmasıdır. ⁵ Çalışmanın farklı alan araştırmalarına dayanması, örneklem seçiminde ‘amaçsal örneklem’⁶ yönelimi beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede ‘Kovid-19-din ilişkisi’ne dair bilgiler içeren katılımcılar ve ifadeleri araştırmaya dahil edilmiştir. Bu kuramsal yapısıyla çalışma, Kovid-19 sürecinde görünürlük kazanan ‘din’ olgusunun, eklektik se-külerleşme yaklaşımı kapsamında okunmasından ibarettir.

¹ Ali YILDIRIM-Hasan ŞİMŞEK, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (İstanbul:Seçkin Yayıncılık, 2013), 9. Bsm., 351-353.

² Belkis KÜMBETOĞLU, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2008), 154; Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 256 ; Akt. Ali BALTACI, (2019), ‘Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?’, Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 5(2), 368-388, 377.

³ Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 44.

⁴ Baltacı, (2019), ‘Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?’, 377.

⁵ Akt. Eser ÜLTAY, Hakan AKYURT, Neslihan ÜLTAY, (2021), ‘Sosyal Bilimlerde Betimsel İçerik Analizi’, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (10), 188-201, 190.

⁶ Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 99.

1. MODERN TOPLUMDA DİN PROBLEMİNİN ETKİLEŞİM EKSENLİ ANALİZİ: EKLEKTİK SEKÜLERLEŞME YAKLAŞIMI

‘Sekülerleşme’ kavramı sosyoloji disiplini içerisinde ilk olarak Max Weber tarafından kullanılmıştır.⁷ Sosyal bilimlerde yaygın kullanımı öncesinde kavram ‘bir dönemin ruhu’, ‘dış dünya’, ‘Tanrı’yla uyuşmayan bir hayat şekli’ anlamlarında aynı zamanda sivil hukuk-kilise hukuku, sivil mülkiyet-kilise mülkiyeti ayrımını ifade etmek üzere farklı çerçevelerde kullanılmıştır.⁸ Kurucu sosyologların attığı temeller üzerinde yükselen ‘sekülerleşme’ teorisi, zaman içerisinde sosyal gerçekliği açıklayıcılık vasfını artırma kaygısıyla yapılan teyit ve tenkitlerle değişim ve dönüşümler geçirmiştir. Bu süreci belirgin özellikleri dikkate alınarak tasnif edilecek olursa kurucu sosyologları da içeren ilk dönem ‘Klasik sekülerleşme yaklaşımı’, ‘Yeni sekülerleşme yaklaşımı’ ve ‘Eklektik yaklaşım’ şeklinde üçlü bir yapı karşımıza çıkmaktadır.⁹

Klasik sekülerleşme yaklaşımı, kurucu sosyologların modernlik-din denkleminin savunusunun ve temel argümanlarının çeşitli verilerle desteklenmesidir. Teori, modernitenin yükselişiyle dinin gerileyeceğini, bilimin etkin bir faktör olacağını, bu sürecin etkilerinin sadece Hıristiyanlık değil İslamiyet ve Yahudilik gibi dinlerde de görüleceğini ileri sürmektedir. Batı Avrupa’da modernliğin yükselişine paralel olarak Kilisenin dinî pratiklerine devam oranlarındaki düşüş teorisinin temel argümanlarından olmuştur.¹⁰ Modern toplumlarda dinden uzaklaşmanın arzu edilen bir durum olduğu ve sürecin doğrusal devamlılığının gerekliliği vurgulanmıştır.¹¹ Bu pozitivizm merkezli tutumun yansımalarına sosyolojiyle birlikte antropoloji ve psikoloji disiplinlerinde de rastlanmıştır.¹² Teorinin savunucuları arasında Steve Bruce, Peter L. Berger, Karel Dobbelaere, Bryan Wilson, Roy Wallis’ten¹³ bahsedilebilir.

Klasik sekülerleşme yaklaşımı 1960’ların başlarında eleştirilmeye baş-

⁷ William H. Swatos/Kevin J. Christiano, “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, (der. ve çev.) Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 96.

⁸ Swatos-Christiano, “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, 98-99.

⁹ Mehmet Özey, *Sekülerleşme ve Din: Batı’da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020); Ali Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, haz. Ali Köse, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 11-39.

¹⁰ Rodney Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, (der. ve çev.) Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 36-41; Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, (der. ve çev.) Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 21-22.

¹¹ Peter L. Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, (Der. ve çev.) Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 75.

¹² Jeffrey Hadden, “Sekülerizmden Dönüş”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, der. ve çev. Ali Köse, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 123-124.

¹³ Mehmet Özey, *Sekülerleşme ve Din*, 145; Ali Köse, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, 16.

lanmıştır. Ancak ABD’de ‘yeni dinî hareketler’in artması, Rusya, Japonya vb. ülkelerde dinin yükselişi gibi gelişmeler bu yaklaşımın öngörülerini yanlışlaması nedeniyle 2000’li yılların başında eleştiriler net hatlarla ortaya konularak yüksek sesle dile getirilmiştir. Bu gelişmeler dinin toplumda vazgeçilmez bir unsur olduğunun ve var olmaya devam ettiğinin göstergeleri olarak okunmuştur. Yeni sekülerleşme yaklaşımı düşünürleri, modernlikle sekülerleşme arasında neden-sonuç ilişkisinin varlığını, modernliğin sekülerleşmeye sebep olduğunu ve dinin değişken bir yapıya sahip olduğunu savunmuşlardır.¹⁴ Grace Davie, Rodney Stark, Peter L. Berger, Daniel Hervieu-Léger, Thomas Luckmann ve K. Jeffrey Hadden yaklaşımın önemli temsilcilerindedir.

Modernliğe rağmen varlığını koruyan din yaklaşımı, Eklektik teori tarafından farklı verilerle geliştirilmiş ve modernlik-din ilişkisi ‘etkileşim’ eksenli çizgide kurgulanmıştır. Buna göre modernlik-din ilişkisi zıt kutuplardan ziyade, bir aradalık ve yeni etkileşim formları sentezlerin üretilmesini içermektedir. Marks Chaves, David Yamame, Conrad Ostwalt ve Jose Casanova,¹⁵ Rita H. Mataragnon, Martin E. Marty yaklaşımın önde gelen temsilcilerindedir. Eklektik yaklaşım hem klasik hem de yeni sekülerleşme yaklaşımına yönelik eleştirel bir bakış açısı geliştirmiştir. Ancak bu yaklaşımlar tümüyle reddedilmemekte, bir sentez önerilmektedir. Modernlik-din ilişkisinde Batı merkezli yaklaşım yerine diğer toplumların da dikkate alınmasına ve dinin sürekliliğine odaklanılmaktadır.¹⁶

Rita H. Mataragnon, sekülerleşme tartışmalarında ‘modernlik’ ile ‘din’ arasında kurulan zıt kutuplu yaklaşımı eleştirerek etkileşim eksenli bir perspektifin gerekliliğini vurgulamıştır. Ona göre: Toplumlar ve kültürler sürekli bir değişim içerisindedir. Din, ortaya çıkan farklı faktörlerden etkilenmektedir. Modernlik de bu faktörlerden birisidir ve dini etkilemektedir ama ortadan kaldırmamaktadır. Bir kültürde aynı dine mensup bireyler arasında inanç ve pratikler açısından farklı varyasyonlar olabilmektedir. Yine bu söz konusu farklılıklar üzerindeki belirleyici unsurlardan biri de modernliktir ve dinle modernlik arasındaki bir arada olma ilişkisinin göstergelerindedir. Bu farklılıklar bazen farklı marjinal gruplar şeklinde de somutlaşabilmektedir. Nasıl bir toplumda eskiyle yeni yan yana bulunuyorsa, okullarda dinle bilim yan yana okutulmakta, bu durum bir takım etkileşim ve iç içe geçişleri beraberinde getirmektedir. Modern unsurlarla din

¹⁴ David Martin, “Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek”, (Der. ve çev.) Ali Köse, *Sekülerizm Soruluyor*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 189-201, s. 192.

¹⁵ Özay, *Sekülerleşme ve Din*, 148; Ali Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, 174.

¹⁶ Özay, *Sekülerleşme ve Din*, 274.

arasında bir çatışma ilişkisi yoktur. Mesela modern kitle iletişim araçları ve gelişen ulaşım ağı dinî aktivitelerin yaygınlaşması ve bunlara katılımı kolaylaştıran unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinle modernlik birbirlerini dışlamazlar ve din, ekonomik gelişmenin önünde de engel değildir. Örneğin Hindistan'daki kast sisteminde iş gücündeki uzmanlaşma ve kast içindeki hareketlilik gelişmeyi hızlandırıcı bir etkiye sahip olmuştur. Modernleşme süreci gelenekleri ve dinî unsurları her zaman zayıflatmamaktadır, aksine yaygın medya gibi modern unsurlar, toplumda yaygın olan geleneksel ve dini kökenli bir değeri daha yaygın, güçlü hale getirebilmektedir.¹⁷ Bu yaklaşımıyla Mataragnon'un eklektik sekülerleşme yaklaşımını daha 1980'li yıllarda ilk olarak söylemleştirenlerden biri olduğu söylenebilir.

Swatos ve Christiano da sekülerleşme tartışmalarında dinin değişmeden kalan statik bir yapıda olduğunu varsayan yaklaşımı eleştirmektedirler. Onlara göre bu durum dinin yeni anlamlar yüklenebilme ve kırılabilirlik özelliklerinin göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Oysa din, değişken bir yapıya sahiptir ve kültürel sistemler, sosyal yapı ve bireysel kişiliklerle etkileşim halindedir.¹⁸

Eklektik yaklaşımın savunucularından Conrad Ostwalt ise, Amerikan toplumuna işaret ederek dinin bir tür değişim geçirdiğini, mevcut kültüre dahil olduğunu özellikle popüler kültürle sıkı ilişkisi bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle artık sekülerle dinî olan ayrımını bile imkânsız kılan bir bütünleşmeden söz edilebileceğini savunmaktadır. Ona göre din, seküler dünyanın bir parçasıdır. Rahiplerin bilgisayar kullanmaları, pop müzik ritimlerinin dinî müzik yapanlar tarafından kullanılması, dinî imajların, mesaj ve içeriklerin sinemalarda kullanılması gibi. Dinlerin kurumsal otoritelerinde meydana gelen kayıplar, dinin toplumdaki gücünün kaybı anlamına gelmez bilakis dinin odak noktasını değiştirmiş olmasını ifade eder. Ostwalt, dinî kurumlarda meydana gelen sekülerleşmeyle birlikte dikkat çekilmesi gereken noktanın din, sekülerleşme ve kültürel formlar arasındaki etkileşim olduğunu savunmaktadır. Ona göre yeni dini hareketler, beraberinde dinin yeni ifade biçimlerini ve araçlarını getirmektedir. Söz konusu dönüşüm ve etkileşim sırf geleneksel dinî yapı kaynaklı değil, bununla beraber diğer kültürel formların da etkisiyle ortaya çıkmaktadır. Din, kültürel dokuyla bütünleşmiş bir şekilde varlığını devam ettirmektedir ve bu nedenle seküler ve kültürel formlar aynı düzlemde ele alınmalıdır.¹⁹

¹⁷ Rita H. Mataragnon, "Modernization and Religion: Must They Move in Different Direction?", *The Many Faces of Religion and Society*, (Ed.), M. Darrol Bryant/Rita H. Mataragnon, A New Era Book, 1985.

¹⁸ Swatos - Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", 115.

¹⁹ Conrad Ostwalt, "Seküler Çan Kuleleri", *Laik Ama Kutsal*, (Haz. Ali Köse), Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006, 35-55, s. 42, 45-47, 55.

Martin Marty de modernlik-din çift kutuplu yaklaşımının kadim uzantısı olan, toplumu seküler-dinî şeklinde çift kutuplu yorumlama çabalarını eleştirmektedir. O, bunun yerine seküler ve dinî olanın toplumların, bireylerin hayatlarında karmaşık ve iç içe geçmiş şekilde bulunabileceğini esas alan yaklaşımı önermektedir. Ona göre modern dünya dinlerinin mensupları modern unsurlardan bir şeyler taşımaktadır ve bu durum dinin aleyhine bir nitelik taşımaz. Seküler şartlarda ortaya çıkan memnuniyetsizlik hali dindarlık artışını ve yeni dinî melez yapıların yayılmasını kısmen açıklayıcı bir niteliktedir. Marty, teknoloji ve seküler kapitalizmin merkezi olmalarına rağmen Kuzey Amerika, Avrupa ve Japonya'da spiritüalizmin yükselişini de aynı kapsamda değerlendirmektedir.²⁰ O, seküler toplumlar da dinin güçlü ve sürekli olmasının gerekçelerini şöyle sıralamaktadır: Anlam arayışı; modern hayatın oluşturduğu hoşnutsuzluk ve seküler hayatın kalbî tatmini sağlayamaması; sevinç-üzüntü, başarı veya başarısızlık hallerinde dinî karakterli anlam yapılarının arayışının tezahürü, dinin farklı boyutlarıyla hala sürekliliğinin olması; bireyler için bir tür sığınak olması (“Kalpsiz dünyanın cennetini sağlar”); dinin şifa sunma iddiasında bireylerin ise şifa arayışı içerisinde olmaları; seküler ideolojilerin insanlık için başarısız bir sınav vermiş olmaları; yeni durumlarda ihtiyaç duyulan etiğin dayanağının büyük bir bölümünün din olması. Marty'ye göre bunlar hem dinin yükselişini hem de sekülerizmin gerilemesini açıklayıcı niteliktedir. Ona göre “dinî-seküler” söylemi hem iki unsur arasındaki bir ayrımı hem de birbirine girmişliği ifade etmektedir. Batı'ya özgü olan ‘Aydınlanma’ deneyimi eksininde ortaya konulan ‘dinî ve seküler’ olana dair tanımlar bu söylem ikilisinin yakınlığı ve iç içe geçmişliğini sınırlandırıcı bir etkiye sahip olmuştur. Ayrıca Marty, farklı coğrafyalarda, kültürlerde bu ayrım ve iç içe geçişlerin Batı'dan farklı ve öngörülemeyen sonuçlar doğuracağını ileri sürmektedir.²¹

2. EKLEKTİK SEKÜLERLEŞME PARADİGMASI BAĞLAMINDA KOVİD-19 SÜRECİNDE DİNİ GÖRÜNÜRLÜKLER

Kovid-19 küresel salgını toplumsal hayata dair pek çok rutini bozmuş, yeni yaşam biçimleri ve deneyimleri beraberinde getirmiştir. Bu olağanüstü dönemde bir taraftan modern tıbbın bütün imkânları küresel boyutta seferber edilirken diğer taraftan ‘din’, ‘dinimsi yapılar’ ve ‘halk inançları’na dayanan çözüm ve başa çıkma çabaları ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda ‘dinimsi

²⁰ Martin E. Marty, “Dini-Seküler Dünyamız”, çev. M. Ali Kirman, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 5, Sayı 10 (Mayıs-2015), 131-134.

²¹ Marty, “Dini-Seküler Dünyamız”, 136-138.

yapılar' ifadesi "seküler alanın da kutsallaştırılması, ululaştırılması, yüceltilmesiyle ortaya çıkan yapılar için"²² kullanılırken, 'halk inançları' ifadesi, "toplumdaki resmi ve baskın dinî öğretinin yanında varlığını devam ettiren inançlar, kutsallıklar ve onlarla ilgili ritüeller"²³ için kullanılmaktadır.

Kovid-19 süreci, Marty'nin tespitlerinde olduğu gibi dinin güçlü ve sürekli olmasını sağlayan temel unsurları içermesi nedeniyle dinî görünürlüklerin daha net, somut ve yoğun olduğu bir dönemi ifade etmektedir. Bu süreçte bireyin anlam ve şifa arayışı baskın karakter olarak karşımıza çıkmakta, bir taraftan dinin şifa sunma iddiası bireyler için cazibe merkezi haline gelirken diğer taraftan birey için anlamlandırma kaynağı işlevi görmektedir.²⁴ Din, bireylerin çevrelerini, varlık düzenini oluşturduğu kendine özgü bakış açısı, semboller, kavramlar ve gerçeklik algısı vasıtasıyla anlamlandırmasını sağlar. Bu anlamlandırmalar, bireylerde oluşturduğu ruh halleriyle önemli bir motivasyon/güdü kaynağıdır.²⁵ Din, sunduğu anlamlandırma çerçevesi, ruh halleri ve sembolik karakteriyle ilahî olana yakınlık hissi vermekte ve bireyin kendisini güvende hissetmesini sağlamakta, öz saygısını ve sıkıntılarla mücadele kapasitesini de arttırmaktadır. Yine bu bağlamda oluşan sosyal çevrenin desteğini yakinen deneyimlemek de bireyin kaygı ve endişeleriyle, sıkıntılarıyla baş etmesine katkı sağlayan başka bir boyuttur. Ayrıca dinin içerdiği dua ve ibadetler de, korku, öfke, umutsuzluk, yalnızlık vb. duyguların azaltılmasında etkin rol almaktadır. Bu dinî pratikler, salgın, deprem, savaş, ekonomik kriz gibi olağanüstü durumlarda ortaya çıkardığı derin düşünme ve duygusal boşalma haliyle stres ve kaygıyı azaltıcı işleve sahiptir.²⁶ Kovid-19 salgın süreci, dinin bu çerçevedeki işlevlerinin, dinî görünürlüklerin ve değişimlerin etkin, somut, kurumsal, toplumsal ve bireysel olarak ön plana çıktığı bir dönem olmuştur. Toplum hayatını sosyo-kültürel, siyasi, ekonomik vb. pek çok boyutlarıyla etkilemiş bir takım yeni düzenleme, uygulama ve tedbirleri beraberinde getirmiştir. Kurumlar da kendilerine özgü tepkilerle sürecin parçası olmuşlardır. Türkiye'de Diyanet İşleri Bakanlığı ve diğer ülkelerde farklı dinî kurumsal yapılar, dinî görünürlükleriyle bu süreçte kurumsal dinin somut karakterini ortaya koymuştur. Söz konusu dinî görünürlükler eklektik sekülerleşme yaklaşımının işaret ettiği pek çok noktayı doğrular niteliktedir.

²² Ertit, *Küreselleşme Teorisi*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2020), 56.

²³ Ertit, *Küreselleşme Teorisi*, 50.

²⁴ Marty, "Dini-Seküler Dünyamız", 136-138.

²⁵ Clifford Geertz, "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 136; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 63.

²⁶ Asım Yapıcı, "Zor Zamanlarda Dindarlık ve Maneviyatın Ruh Sağlığıyla İlişkisi", *Salgın Zamanında Manevi Destek*, ed. Bayram Demirtaş, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 45.

2.1. Dini Kurumların Uygulamaları

2020 yılı Mart başında Türkiye’de de Kovid-19’un ana gündem konusu olmasıyla Diyanet İşleri Başkanlığı, 13 Mart 2020 tarihli Cuma hutbesinde tedbirli olmanın önemi ile temizlik ve hijyen konusunda hassasiyet gösterilmesine vurgu yapmıştır.²⁷ İlerleyen süreçte risk grubundakilerin Cuma namazlarını evlerinde kılacaklarını, virüsü taşıyanların camiye gitmelerinin caiz olmadığını ve karantinanın uygulandığı bölgelerde Cuma namazı kılmanın farz olmadığını ifade eden fetvalar çıkarılmıştır. 16 Mart 2020’de toplu ibadet mekanlarında toplu ibadetlere kısıtlama getirilmiş ancak bireysel ibadet etmek için bu mekanların açık tutulacağına dair açıklama yapılmıştır.²⁸ Salgın hastalıktan ölümlerin başlamasıyla birlikte ‘Salgın Hastalık Durumunda Cenaze Namazı ve Defin İşlemleri’ konulu bir fetva da yayınlanmıştır. Bu uygulamalar, modern tıbbın tavsiyelerinin dinî kurumlarca desteklendiğini, salgınla mücadelede dinî kurumlarla modern tıbbın ortak bir tavır sergilediğini bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca Başkanlık, hizmetlerine vatandaşların kesintisiz erişimini sağlamak amacıyla sosyal medya, uzaktan eğitim gibi teknolojinin imkânlarından faydalanma odaklı bir yaklaşım geliştirmiştir. 81 ile gönderilen genelgelerle vaaz, irşat, manevi danışmanlık ve rehberlik, Kur’an-ı Kerim, hafızlık, siyer, mahremiyet eğitimi, 4-6 yaş grubu ve üstü çocuklara yönelik eğitimler vb. pek çok hizmette online olarak ve Diyanet TV gibi kitle iletişim araçlarından faydalanmıştır. Bu süreçte yaşanan ekonomik problemlerin minimize edilmesi amacıyla Cumhurbaşkanlığı tarafından ‘Biz Bize Yeteriz Türkiye’ adı altında düzenlenen dayanışma kampanyasına “...zekatların bugünlerde ulusal düzeyde başlatılan dayanışma kampanyaları vasıtasıyla toplanıp hak sahiplerine ulaştırılması caizdir” şeklindeki fetvayla katkı sağlamıştır.²⁹ Bunlar, teknoloji-din ve dinî kurumlar-devlet etkileşiminin fonksiyonel biçimde görünürlüğüne işaret etmektedir.

Sadece Türkiye’de değil diğer pek çok İslam ülkesinde salgın tedbiri olarak cemaatle namazlar askıya alınmış, türbe ziyaretlerine izin verilmemiştir. Habertürk Gazetesi’nin 14 Mart tarihli haberine göre Kuveyt’te ezanlar ‘hayye ale’s-salah’ bölümü değiştirilerek “essaletü fi buyutikum” (namazı evlerinizde kılın) şeklinde okunmuştur. Bu uygulama, Hz. Muhammed döneminde cemaati firtına ve aşırı yağışlardan koruma amaçlı olarak ezanın

²⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Tedbir Müminden Takdir Allah’tandır” Başlıklı Hutbe. 05 Haziran 2022.

²⁸ DİB, “Cami ve Mescitlerde Cuma ve Vakit Namazların Cemaatle Kılınmasına Ara Verildi”. Erişim 19 Ağustos 2022.

²⁹ DİB, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı: Din İşleri Yüksek Kurulu’ndan Kovid-19 Salgını Döneminde Zekatla İlgili Açıklama”. Erişim 05 Haziran 2022.

değiştirilmesine dayandırılmıştır.³⁰ Dini pratiklerde değişikliklere gidilerek salgınla mücadelede hem modern tıbbın tavsiye ve uygulamaları dini referanslarla desteklenmiş hem de dinin meşrulaştırma işlevinden istifade edilmiştir. Bu durum seküler-dinî olan birlikteliğini ve etkileşimini gözler önüne sermektedir.

2.2. Küresel Boyutta Toplu Dua Ritüellerinin Düzenlenmesi

Din gibi dua da evrensel bir olgudur ve bütün dinlerde, toplumlarda ve kültürlerde rastlanmaktadır.³¹ Bu durum, insanın herhangi bir tehdit algılaması özellikle ‘yaşam’ riskinin söz konusu olduğu durumlarda varlık aleminin ilahi bir sahibinin olduğu duygusu ortaya çıkmakta, bireyi ilahi olana yalvarmaya, dua etmeye, yardım istemeye yönelmektedir.³²

İnsanların her an ölümle, yakınlarını, sevdiklerini kaybetme, yalnızlık tehlikesiyle burun buruna oldukları hissine kapılmaları Covid-19 sürecinin etkilerindedir. Salgından korunmak amacıyla farklı ülkelerde, farklı din mensuplarınınca toplu dua etkinlikleri düzenlenmiştir. Bunlar bazen karantina tedbirlerine rağmen binlerce kişinin toplandığı kalabalık kitlelerle bazen de online olarak gerçekleştirilmiştir. Örneğin tedbirler kapsamında karantina zorunluluğu ve toplanma yasağına rağmen Bangladeş’in Raipur kasabasında Koronavirüs salgınının sona ermesi için dua etmek amacıyla on binlerce kişi bir araya gelmiştir.³³ Toplu dua programlarının yanı sıra din adamları da çeşitli ritüellerle salgının sona ermesi için dua etmiştir. 16 Mart 2020 tarihli habere göre Papa Francis, Roma’nın boş sokaklarında dolaşarak dua etmiştir.³⁴ Yine Güney Kıbrıs Rum Kesimi’nde papazlar bir grup vatandaşın eşliğinde ‘Meryem Ana bizi koru’ ifadeleriyle sokaklara çıkarak dua yürüyüşü yapmıştır.³⁵ Salgından korunmak amacıyla ilginç bir uygulama da şehirleri kutsama girişimi olmuştur. İtalya ve Rusya’da papazlar koronavirüsle mücadele amacıyla uçağa binerek buldukları şehrin üzerine kutsal su dökerek kutsamışlardır.³⁶ Böylece Hıristiyan din adamları hem dua ve kutsama etkinlikleri düzenlemiş hem de modern tıbbın tavsiyelerine destek olarak salgınla mücadele etmiştir. Papazlar, tedbirler

³⁰ Habertürk, “Koronavirüs Nedeniyle Kuveyt’te Ezan Değiştirilerek Okundu!”, Erişim 17 Ağustos 2022.

³¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 218.

³² Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 91.

³³ Eurenews, Bangladeş’te On Binlerce İnsan Ülkeyi Koronavirüsten Korumak İçin Toplu Dua Etti. Erişim 21 Temmuz 2022.

³⁴ Sözcü, Virüsün Kırıp Geçirdiği İtalya’dan Çarpıcı Kare! Papa’dan Boş Sokaklarda Korona Duası. Erişim 08 Ağustos 2022.

³⁵ Hürriyet, “Rum Kesiminde Papazlardan “Korona Virüs” Duası”. Erişim 12 Ağustos 2022.

³⁶ A3 Haber, “İtalya ve Rusya’da ‘Ayın’ Vakti: Papazlar Helikopterle Şehirleri Kutsadı”. Erişim 10 Ağustos 2022.

kapsamında vatandaşları evlerinden çıkmamaları, dualarını evlerinde yapmaları konusunda uyarmıştır. Hatta günah çıkarma işlemlerini de askıya alarak insanların kendilerinin doğrudan Tanrıya dua edip günah çıkarabilecekleri yönünde açıklama yapmıştır. Alınan bu kararlar Papalık kurumunun ‘tanrısal’ kabul edilen en köklü özelliği de Koronavirüs tedbirleriyle askıya alınmıştır.³⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı gibi Papalık da dua etkinlikleri vb. faaliyetleri için online erişim imkânlarını kullanmıştır. Bu bağlamda 19 Mart gecesi Papa Francis’in çağrısı ve yönetiminde “Kutsal Tespih Duası (Rosary)” ritüeli çerçevesinde bütün Katolikler koronavirüsün sona ermesi için ve İtalya’nın kurtuluşu için dua etmiştir. Etkinlik kapsamında saat 21:00’da ‘Kutsal Tespih Duası’nın okunması, ulusal birlik ve beraberliğin bir göstergesi olarak pencerelerine yakılmış mumlar konulması istenmiş ve dua online olarak yapılmıştır.³⁸

Salgın tedbirlerine muhalif uygulama örnekleriyle de karşılaşmıştır. 23.03.2020 tarihli habere göre Romanya’da rahipler koronavirüsten korunması için aynı kaşıkla yüzlerce kişiye ‘Kutsal Su’ adı altında su içirmiştir.³⁹ Yine Güney Kore’nin Seul kenti yakınlarında bulunan Gyeonggi bölgesindeki Lütuf Nehri Toplum Kilisesi’nden bir görevli, kiliseye gelen kişiler üzerinde aynı spreyi, başlığını dezenfekte etmeden kullanmış böylece kilisenin papazı ve eşiyile birlikte yüz kadar katılımcının yaklaşık 50’sine hastalık bulaştırmıştır.⁴⁰ Salgından kurtuluş ve dua ritüelleri çerçevesindeki yaklaşımlara dair ilginç örneklerden biri de İsrail’de karşımıza çıkmaktadır. Dönemin İsrail Sağlık Bakanı, salgının sonra ermesi ile ilgili kendisine yöneltilen soruya “Mesih’in Hamursuz Bayramı’ndan önce gelmesi için dua ediyoruz. Eminim ki Mesih gelecek. Yakında özgürlük içerisinde çıkacağız ve Mesih bizi dünyadaki tüm dertlerden arındıracak”⁴¹ şeklinde cevap vermiştir. Bu süreçte gerek modern tıbbın önerdiği tavsiyelerle uyumlu ve destekleyen gerekse muhalif uygulamalarla din aktif, diğer unsurlarla etkileşim halinde, değişen ve değiştirici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.3. Kovid-19 Salgınına Anlamlandırma Kaynağı Olarak Din

Birey, evrendeki bütün varlıkları, olay ve olguları anlamlı bir bütün olarak kavrama çabasıdır. Din, kutsalları çerçevesinde oluşturduğu ‘ya-

³⁷ Haber7, “Avrupa’da Papazlar Sokaklara İndi Şehirleri Kutsuyor ve Dua Ediyorlar”. Erişim 07 Ağustos 2022.

³⁸ Gerçek Gündem, “Katolikler Koronavirüsün Sona Ermesi İçin Papa’yla Dua Etti”. Erişim 12 Ağustos 2022.

³⁹ Haber7, “Romanya’da Skandal Görüntü Aynı Kaşıkla Su İçtiler”. Erişim 12 Ağustos 2022.

⁴⁰ Haber7, “Güney Kore’de Kilise Görevlisi Koronavirüsü 50 Kişiyeye Bulaştırdı”. Erişim 04 Ağustos 2022.

⁴¹ Timeturk, İsrail Sağlık Bakanı Koronavirüsün Çözüm Yolunu Açıkladı. Erişim 03 Ağustos 2022.

sallaştırmalar' vasıtasıyla toplumsal gerçekliğin anlamlı bir bütün olarak sürdürülmesini sağlar. Özellikle marjinal ve olağanüstü durumlarda dinin yasallaştırmaları daha çok ön plana çıkmaktadır. Ortaya çıkan zor durum karşısında birey, "sanki hiçbir şey olmamış gibi" hayatını devam ettirememektedir. Ancak karşılaştığı olay ve durumları dinin oluşturduğu anlamlı bütünü bir parçası olarak nitelendirmektedir.⁴² Dinler, bir taraftan bireyin dünyayı, hayatı, karşılaştıkları olay ve olguları sunduğu kavramlar, değer sistemleri, söylemler, kutsal varlık tasavvuru, dünya ve ahiret tasavvuru vb. yapılar doğrultusunda bir bütün olarak anlamlandırmasını sağlarken diğer taraftan içerdiği referans unsurlarının hangi durumlarda ne şekilde kullanılacağına dair rehberlik etmektedir.⁴³

Bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelerin doruk noktaya ulaştığı günümüzde aşkın ve dinî olana gösterilen ilgi devam etmektedir. Olağanüstü durumlar bu eğilimin artışı noktasında güzide zamanlardır. Bu zorlu şartlarda din, hem dayanışma, sıkıntılarla başetme ve sığınak işlevi görmek hem de mevcut durumu anlamlandırma ve meşrulaştırma imkanı sunmaktadır.⁴⁴ Kovid-19 salgınının Türkiye ve diğer ülkelerdeki etkilerine, dinin bu bağlamda ortaya çıkan görünürlüklerine bakıldığında bu durumu doğrular mahiyette pek çok veriyle karşılaşılmaktadır. Bir çok araştırmada salgının; 'günahların sonucu olduğu'⁴⁵, 'imtihan'⁴⁶, 'ders'⁴⁷, 'uyarı'⁴⁸, 'ilahi ceza'⁴⁹, 'Kıyamet alameti'⁵⁰, "ilahi takdir", 'adaletsizlikler', 'insanlara zulme-

⁴² Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 59, 79-80.

⁴³ Clifford Geertz, "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", 136, 163-164; Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*, çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003).

⁴⁴ Celaleddin Çelik, "Bir Teodise Olarak Din ve Küresel Krizleri Anlamlandırmak: Ekolojiden Virüs Salgınına Talihsizliğin Yeni Formları", *Küresel Salgınlarla Farklı Bakışlar*, ed. Ejder Okumuş, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 209.

⁴⁵ Asım Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler", *Küresel Salgınlarla Farklı Bakışlar*, ed. Ejder Okumuş, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 133; Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dinî Hayat*, 31.

⁴⁶ Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler", 133; Sema Karagöz, 'Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü', *Bilimname* 47, 2022/1, 592; Ümit Horozcu, "Yanımda Rabbim Vardı", *Salgın Zamanında Manevi Destek*, ed. Bayram Demirtaş, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 125.

⁴⁷ Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler", 133;

⁴⁸ Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler" 133; Horozcu, "Yanımda Rabbim Vardı", 125; Karagöz, 'Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü', 592; Özcan Güngör, *Salgın Dönemi Sosyolojisi: Fırsatlar ve Tehditler*, (Ankara: AND Center, 2020), 30; Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dinî Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış*, (Ankara: Diyanet Vakfı Görevlileri Sendikası, 2021), 26-27.

⁴⁹ Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler", 133; Karagöz, 'Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü', 592.

⁵⁰ Karagöz, 'Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü', 592; Joel C. Rosenberg, "Coronavirus Pandemic Is a Wake Up Call:

dilmesi, 'dünya hayatına aşırı düşkünlük'⁵¹, 'sahip olduklarımızın kıymetini anlama'⁵² ile ilişkilendirildiği görülmektedir.

2.3.1. İmtihan Olarak Kovid-19

Yapılan bazı araştırmalarda katılımcıların "Korona Savaşında İki Silah: Sabır ve Dua: Koronavirüsü, bir bakıma Allah'ın kullarını sınamasıdır, bir iptiladır. Bu sınavda başarılı olmanın yolu sabır ve teslimiyetten geçer. Ayette: "Ey inananlar! Sabır ve dua ile Allah'tan yardım isteyin." Bakara 2/153."⁵³ "Bu virüsün hem bireysel hem de toplumsal bir imtihan olduğunu, fertlerin ve toplumların sahip oldukları maddi imkânların fani olduğunu anlamaları bakımından bir fırsat olduğunu düşünüyorum. İnşallah millet olarak anlamışızdır."⁵⁴ şeklindeki ifadeleri Kovid-19 sürecini anlamlandırma dinin nasıl kaynaklık ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bazı katılımcılara göre ibadethanelerin kapatılması, salgın öncesi dönemde bu mekanlara karşı gösterilen özensizliğe karşı ilahi bir uyarıdır. İnsanlar burarlardan mahrum bırakılarak imtihan olmakta ve buraların değerinin daha iyi bilinmesine yönlendirilmektedir.⁵⁵

2.3.2. Uyarı ve Ders Olarak Kovid-19

Yapıcı'nın araştırmasında Kovid-19 süreci bazı katılımcılar tarafından ilahi bir uyarı ve bu uyarıdan ders alma aracı olarak anlamlandırılmaktadır: "Teknoloji ve modernlik arttıkça maddi konfor bakımından yükseldik. Ahlakilik, maneviyat ve içsellikten de uzaklaştık. Koronavirüs salgını kaybettiğimiz değerlerle yeniden buluşmamızı dönüp muhasebe yapmamızı sağlayacak inşallah."⁵⁶

"Sevgili Cuma namazımız, sana hasret kaldık, en kısa zamanda gel, günahlarımızdan tövbe ettik, araçlara değil, Rabbimize yöneldik", "Cemaatle namazın kıymetini bilemedik. Hac ve umrenin ruhunu ihmal ettik. Kabe kendini kapattı bize. İlim meclislerinin hakkını vermedik. Kapılar kapandı bize. Kardeşlerimizle karşılaştığımızda bir mümine yakışır gibi selamlaşmadık. Selamlaşmak hasret kılındı bize." "Safları sık tutmayı bilmedik. O halde seyrek kalsın denildi saflar bize."⁵⁷

Exclusive Joshua Fund Poll", https://www.joshuafund.com/learn/latest-news/coronavirus_pandemic_is_a_wake_up_call_exclusive_joshua_fund_poll Erişim 14 Temmuz 2022.

⁵¹ Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat*, 30-31.

⁵² Karagöz, "Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü", 592.

⁵³ Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler", 134.

⁵⁴ Horozcu, "Yanımda Rabbim Vardı", 125.

⁵⁵ Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat*, 38-39.

⁵⁶ Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler", 134-135.

⁵⁷ Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler", 135.

Horozcu'nun Kovid-19 geçirenler üzerindeki araştırmasında “Ben bankada çalışmaya başlamadan önce namazlarıma daha çok dikkat ederdim. Ama bankada çalışmaya başlayınca bazen sadece farzları kılıyordum bazen de vakit yetişmiyordu ve namazlarımı kaçırabiliyordum. Bu yüzden hastalığın gelişini biraz da buna yorumladım. Demek ki ben ibadetimi azalttım, O'nu unuttum ki Rabbim bu hastalıkla kendisini hatırlamamı istedi.”⁵⁸ şeklindeki katılımcı ifadeleri de içerdiği dinî referanslarla dikkate değerdir.

2.3.3. İlahi Cezalandırma Olarak Kovid-19

Bazı araştırmaların verilerine göre salgın süreci katılımcılar tarafından ilahi bir cezalandırma olarak anlamlandırılmaktadır: “Hani Suriyeli çocuk: ‘Her şeyi Allah’a anlatacağım’ diyordu ya, anlatmış galiba”. “Bizi Allah’a şikayet eden çocuğu bulalım yoksa bu mahkeme bitmeyecek”. “Dünyanın yanacağı senden belliydi çocuk, dünya yanıyor aheste aheste, hem de çocukları öldürmeyen virüsle.”⁵⁹

“Çin yarsa, yılan, çıyan her bulduğunu yiyor diyorlar. Peki, biz faiz yedik, haram yedik, kul hakkı yedik, dedikodu edip konu komşu hakkı yedik”. “Müslümanlar olarak bizler de büyük günahlar içindeyiz diyorlar, Müslümanlar ceza ve cezalandırılmayı hak ediyor.”⁶⁰

Katılımcılar ibadet mekanlarının kapatılmasını dinî hayatlarındaki eksiklikleri yeniden gözden geçirmeye yöneltme, dinî emir yasaklara uyma konusunda insana bir tür sorumluluklarını hatırlatıcı, adaletsizlik ve haksızlıklar karşısında susmanın bir cezası olarak nitelendirmekte ve Kur’an-ı Kerim’e refere etmektedir.⁶¹

2.3.4. Kıyamet Alameti Olarak Kovid-19

Salgın sürecinde yaşanan sosyal yalıtılmışlık ve çaresizlik hali bazı araştırmalarda Kıyamet’in yaklaşmakta olduğu biçiminde anlamlandırılmıştır:

“...Yere bir anda düşüp ölen insanlar vardı. O benim hafızama kazınmış zaten, onu hiç unutamıyorum. Biri düşüp kalıyor. Kimse yardım etmiyor. Herkes kaçıyor falan. Tam bir kıyamet sahnesini hatırlatıyor. Deniyor ki herkes kendi derdine düşecek, kimse birbirini tanımayacak anne oğlunu, baba kızını...”⁶²

ABD’de farklı din mensupları üzerinde yapılan araştırmaya göre; Hı-

⁵⁸ Horozcu, “Yanımda Rabbim Vardı”, 125.

⁵⁹ Yapıcı, “Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler”, 138.

⁶⁰ Yapıcı, “Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler”, 139.

⁶¹ Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat*, 37.

⁶² Karagöz, “Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü”, 593.

ristiyanların %44'ü Kovid-19'u inanmaya ve Tanrı'ya dönüşe yönlendiren bir çağrı ve Kıyamet-Hesap gününün yaklaştığının göstergesi olduğunu Yahudilerin ise %42'si yine Kıyamet'in yaklaştığının işareti olarak anlamlandırmıştır.⁶³

Kovid-19 süreci Şiilerin bir bölümü tarafından da Kıyamet alameti olarak görülmüş, Şiilikte, gaip olduğuna ve kıyametin yaklaşmasıyla geleceğine inanılan 12. İmam Muhammed Mehdi'nin yeryüzüne gelişinin işareti olarak anlamlandırılmıştır. Bu nedenle Şii imamlardan Ali Rıza Penahiyan bu yaklaşıma işaret ederek salgının yayılma oranının yüksekliği ve insanlığı yok olmakla karşı karşıya getirme düzeyiyle Mehdi'nin insanlığı kurtarmak için gelişi arasında doğru orantılı ilişki olduğunu dile getirmiş ve salgını mümkün olduğunca geniş alanlara yaymaya teşvik etmiştir.⁶⁴

2.3.5. Ölümü Hatırlatıcı Olarak Kovid-19

Ölüm düşüncesi ve ölümden sonraki hayata olan inanç, bireylerin hayatlarını anlamlandırmalarında ve karşılaştıkları sıkıntıları aşmalarında etkin bir role sahiptir.⁶⁵ Bireyin ölüm kaygısı yaşaması beraberinde belirsizlik, yalnızlık, yakınlarını kaybetme, ölümden sonra cezalandırılma, acı çekme, bedeni kaybetme, yok olma korkusu ile geride kalanlar için taşınan endişe gibi iç içe geçmiş pek çok kaygı ve korkuya dair deneyimleri de beraberinde getirmektedir.⁶⁶ Kovid-19 süreci de bireyler için belirsizlik içerisinde ne yapacağını bilmez halde bir çırpınıştan ibaret olmuştur. Bu nedenle bireylerde ölüm kaygısı artış göstermiş, din olgusu bu kaygının azaltılmasında etkin rol almıştır.⁶⁷

Kovid-19 süreci, ortaya çıkardığı kaos, belirsizlik ve bir dönem durdurulamayan ölümlerle bireyleri ölüm gerçeğiyle daha yakından yüzleştirmesi, bu gerçeği hatırlatması, ölüme dair farkındalığı arttırmasıyla da ön plana çıkmaktadır. Bu durum ölümlerle beraber ölümden sonrasına odaklanmayı, 'nefis muhasebesi' ve ölüm sonrası için hazırlıklı olma düşüncesini merkeze taşıyan bir anlamlandırmayı da beraberinde getirmiştir.⁶⁸ "Tabi böyle du-

⁶³ Rosenberg, "Coronavirus Pandemic Is a Wake Up Call: Exclusive Joshua Fund Poll".

⁶⁴ Konur Alp Koçak (ed.), *Covid-19: Küresel Salgının Siyasi, Sosyal ve Ekonomik Yansımaları*, Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik (Ankara: Araştırmalar Vakfı (TASAV), 2020), 298.

⁶⁵ Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Öteki Psikolojisi ve Din*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008), 170.

⁶⁶ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000) akt. Turgay Şirin, "Belirsizlik Endişesi ve Ölüm Kaygısı", *Salgın Zamanında Manevi Destek*, ed. Bayram Demirtaş, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 107.

⁶⁷ Fatih Kandemir, "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Tokat İlahiyat Dergisi*, VIII (1) 2020, 126-127.

⁶⁸ Çapcıoğlu-Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat*, 25-29.

rumlarda arkana dönüp baktığın zaman yapmadığın ibadetler için de üzülüyorsun... İleriki zamanlarda bu hatalarımı düzeltmeyi planlıyorum.”⁶⁹

“...Geçmişin göz önüne geliyor. Kıldığın veya kılmadığın namazlar gözünün önüne geliyor. O an diyorsunuz ki, ‘Allah’ım ben nasıl bir kulum nasıl bu günahları işledim’, vallahi insan dehşete düşüyor. Tüm hatalarınız göz önüne geliyor. Özellikle de bende düzelmeler oldu... Hatta bazen iyi ki başıma geldi dediğim oluyor, bir uyarı olarak algıladım.”⁷⁰

Hastalığı geçirenlerin bu ifadeleri bu süreçte dinî referanslarla ölümün hatırlandığını ardından ölümden sonraki hayat için hazırlık yapmaya yönelimin ortaya çıktığı ve bu durumun bir tür fırsat olarak anlamlandırıldığını göstermektedir.

2.4. Kovid-19 Salgın Sürecinin Olumsuz Etkilerinden Uzaklaşma Aracı Olarak Din

Kovid-19 salgını pek çok sıkıntı ve çözüm bekleyen problemin yoğun olarak iç içe geçtiği olağanüstü zor zamanlardan biri olmuştur. Bu anlamda Kovid-19’un yaşandığı dönem dinin teselli edicilik vasfı⁷¹na en çok ihtiyaç duyulan ve bu ihtiyacın karşılandığı süreçlerden birini ifade etmektedir. Olağanüstü zamanlar, bireyin sürekli değişim halindeki dinî hayatını yeniden gözden geçirmesine sebep olabilmektedir. Karşılaşılan depresyon, sevilenlerin kaybı, salgın gibi durumlarda ölüm ve ötesi düşüncesinde yoğunluk yaşayabilmekte, anlamsızlık sorunu yaşayarak dine yönelebilmekte veya dinden uzaklaşabilmektedir.⁷² Acz ve çaresizliğin ön plana çıktığı bu durumlarda daha çok bireylerde dua, ibadet ve adaklarla ilahî olana, tabiat üstü bir kurtarıcıya başvurma eğilimi ortaya çıkmaktadır.⁷³ Çünkü birey, din sayesinde yaşadığı olağanüstü durumu anlamlandırmakta, ortaya çıkan belirsizlik duygusundan kurtulmakta, yaşadığı kayıp ve sıkıntılara dayanma gücü elde etmektedir. Dinin içerdiği ahiret inancı, geleceğe dair sunduğu vaatler, afetler ve salgın hastalıklar gibi nedenlerle ölenlerin şehit olacaklarına dair inanç bireyin stresini hafifletmekte, geleceğe dair umutları diri tutarak bireyi hayata bağlayan bir güç, moral, sabır kaynağı ve hem dünyevi hem de uhrevi sıkıntılarını giderici sığınak işlevi görmektedir.⁷⁴

⁶⁹ Horozcu, “Yanımda Rabbim Vardı”, 126.

⁷⁰ Horozcu, “Yanımda Rabbim Vardı”, 126.

⁷¹ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*, (Adana: Karahan Yayınları, 2007), 7-19.

⁷² Ali Köse-Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 137-138.

⁷³ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 87.

⁷⁴ Ali Köse-Talip Küçükcan, *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*, (İstanbul: Emre Yayınları, 2006), 142-145; Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat*, 58.

Kovid-19'u geçiren bireylerden biri o dönemde yaşadığı belirsizlik ve çaresizlik durumunu; "Sonuçta bir bilinmezle savaşıcaktık... Bütün dünya bir bilinmezle savaşıyordu. İlacı, aşısı yoktu. Bu işin sonu nereye varacak acaba diyordum... Çaresiz olmak gerçekten kötü... hastasınız ve hastaneye gitmeye bile korkuyorsunuz."⁷⁵ biçiminde ifade etmektedir. Bu süreçte sevdiklerini görememe ve yalnızlık korkusu ön plana çıkan sıkıntılardandır: "Çok üzüldüm. Ailemi bir daha göremeyeceğimi düşünüp korkuya kapıldım"⁷⁶; "10 gün sonra yavaş yavaş yürümeye başladım. Bayram'da⁷⁷ birden kendimi kötü hissettim, nefesim daraldı, o gün tüm gün nefes alamadım, hastaneye gitmeyi düşündüm ama bir önceki sefer gibi yalnız kalmaktan korktum. O korku hastaneye gitmeme engel oldu."⁷⁸ Kovid-19 hastalığı geçirenler üzerinde yapılan pek çok araştırmada hastalık sürecinde de dinî anlamlandırma ve başa çıkmanın etkin bir unsur olduğu gözlemlenmektedir. Bu araştırmalardan birinde; "Özellikle hastalık döneminde daha çok dua etmeye başladım" cümlesi en fazla frekansa sahip ifade olmuştur. Bunu sırasıyla;

"Çünkü duanın Allah ile özel bir iletişim olduğunu biliyorum", "Hastalığım sırasında Allah'tan başka sığınacak bir şeyim olmadığını gördüm. İyileşmek için çok dua ettim ve duamın kabul olduğunu düşünüyorum.", "Benim Kovid-19 hastalığım çok ağır geçti. Kendimi yolun sonuna gelmiş hissettim. Allah'tan bir şans daha diledim. Ağır geçen hastalığıma karşılık duam beni ayakta tuttu." "Hastalık sırasında dua etmenin yanında ibadet etmeye çalıştım. Hastalığım zaman zaman beni yorsa da ibadet ettiğimde kendimi hafiflemiş hissediyordum. Herkesin benden kaçtığı bir anda Allah'ı yanımda hissetmem olağanüstü bir durumdu." "Bu hastalığın insan eliyle tedavisinin mümkün olmadığını bilmek yıkıcı bir şeydi. Ancak dua ederek ayakta kalabildim."⁷⁹

ifadeleri takip etmiştir.

Sağlık çalışanları, salgın döneminin sıkıntılarını en yoğun biçimde yaşayan kesimlerinden biri olmuştur. Onlar da bu zorlu süreçteki sıkıntıların üstesinden gelmek için dua etme, Kur'an-ı Kerim okuma, tevekkül, zikir çekme, Ramazan ayının manevi yoğunluğu, manevi sohbetler, dinî kutsal metinler gibi dinî unsurlara ve dua metinlerini üzerinde taşıma gibi 'dinim-si yapılar'⁸⁰a baş vurmak suretiyle dinî başa çıkmadan güç almıştır.⁸¹ Yine

⁷⁵ Horozcu, "Yanımda Rabbim Vardı", 122.

⁷⁶ Horozcu, "Yanımda Rabbim Vardı", 122.

⁷⁷ 2020 Ramazan Bayramı.

⁷⁸ Horozcu, "Yanımda Rabbim Vardı", 122.

⁷⁹ Veysel Karani Altun, "Dinin Salgın Hastalık Dönemlerindeki Eğitsel Rolü: Covid-19 Pandemisi Üzerine Bir Araştırma", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 11, 2021, 96.

⁸⁰ Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, 56-58.

⁸¹ Karagöz, "Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü", 597.

hasta ve hasta yakınlarından gördükleri dinî içerikli tepkiler de dinî başa çıkmanın, motivasyonun sürekliliğini ve artmasını sağlayan unsurlarından olmuştur. Sağlık çalışanlarından biri bu durumu:

“... ‘Allah razı olsun’ diyor. Ya da bir su veriyorsun, o an çok içi yanmış oluyor. O an o kadar çok içten dua ediyor ki motive ediyor. Sırtını düzelttiğimizde, yastığını, başını, pozisyon verdiğimizde çok güzel dua edenler oluyor. En çok da ‘Allah razı olsun’ dediklerinde çok mutlu oluyorum.”⁸²

şeklindeki ifadelerle dile getirmektedir. Yine hastalığı geçiren bireylerin akıllarında kalan ilk üç kelimeye dair veriler yaşanan sıkıntıları, bu süreçte eşlik eden duygu yoğunluğunun niteliğini ve dinin bu bütün içerisindeki baskın karakterini ortaya koymaktadır: “Sağlık, Allah, dua, sevgi, korku, çaresizlik, yalnızlık, tedbir, inanç, anne, tevekkül, sabır, şükür, aile, kıymet, sorumluluk, endişe, hüzn.”⁸³

Sürecin zorluklarıyla mücadelede dinî başa çıkmadan istifade etme çabası sadece bireysel değil kurumsal ve farklı boyutlarda daha geniş çaplı uygulamalarla da karşımıza çıkmaktadır. Salgın gibi çözüm arayışları da küresel boyutta gerçekleşmiş, bazen etnik ve dinî kimlikler bir kenara bırakılmıştır. Bu amaçla zor durumlarla mücadele etmek için hem dinî inanç ve pratikler hem de duygusal durumlar dikkate alınarak dinî referans ve uygulamalara başvurulmuştur. Salgın sürecinde Almanya, Hollanda, İtalya, Belçika, ABD gibi Hıristiyan Batı toplumlarında normal zamanlardan farklı olarak bazı şehirlerde camilerden ve minarelerden namaz vakitlerinde açıktan ezan okumasına izin verilmiştir. Bu bağlamda Almanya ve Hollanda’daki uygulamalar ön plana çıkmaktadır.⁸⁴ Bazı Avrupa ülkelerinde ise belediyeler, Müslüman nüfusun yoğun olduğu yerlerde Müslümanların moral ve motivasyonunu sağlamak amacıyla ezanın açıktan okunduğu araçlar ve personel tahsis etmiştir. Bir habere göre⁸⁵ İtalya’nın Cosenza kentinde akşam ezanı resmi polis aracından sesli olarak okutulmuştur. İtalyan medyası da durumu doğrularak koronavirüs nedeniyle karantinalarının ve kısıtlamaların uygulandığı kentte Müslümanlara moral olması için ezanın sesli olarak okutulduğuna işaret etmiştir. Yine İtalya’nın Carpi kentinde “Salgına karşı birlikte dua ediyoruz” etkinliği düzenlenmiştir. Katolik, Ortodoks, Evanjelist, Sikh, Yahudi ve Müslüman cemaatlerinin katıldığı dua töreninde İmam Selmi koronavirüse karşı Al-i İmran suresini

⁸² Karagöz, “Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü”, 595-596.

⁸³ Horozcu, “Yanımda Rabbim Vardı”, 129.

⁸⁴ <https://tr.euronews.com/2020/03/22/avrupa-da-muslimanlara-koronavirus-jesti-baz-ulkelerde-camilerden-ezan-okunmasına-izin>

⁸⁵ <https://video.haber7.com/video-galeri/162651-italyada-aksam-ezani-sevinci-polis-aracindan-okundu>

okuyarak, dua etmiştir. Etkinlikte Belediye Başkanı Alberto Bellelli de hazır bulunmuştur.⁸⁶ Yine ABD’de, Hz. Muhammed’in salgın olan yere giriş çıkışı yasaklayan Hadisine bilboardlarda yer verilmiştir.⁸⁷ Bu göstergeler, hem farklı dinlere karşı olumsuz tutum ve tavırlar özellikle İslamofobik yaklaşımlarda yumuşamalar meydana geldiğinin hem dinî anlamlandırmaya, bilgiye duyulan özlemin ve ihtiyacın bir yansıması⁸⁸ hem de dinin görünür-lüğünün artışı olarak okunabilir.

2.5. Kovid-19 Geçirenlerde Dinî Görünürlükler

Kovid-19’un etkilerine farklı oranlarda maruz kalan bireyler gibi hastalığa yakalanarak tedavi olan bireyler için de bu sürecin atlatılmasında din önemli faktörlerden biri olmuştur. Bireyler sürecin getirdiği sıkıntıları aşmada, problemleri çözmede ve olumsuz etkilerinden uzaklaşmada ‘dinî başa çıkmadan destek almıştır ve bu başa çıkmanın en yaygını duadır. Kovid-19 hastalığını geçiren bireyler üzerine yapılan bir araştırmada katılımcıların tamamının ‘dua’dan istifade ettikleri tespit edilmiştir. Katılımcılardan biri bu durumu şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Hep dua ettim. Orada da Kur’an okuyup dua etmek istedim, boş durmak istemedim. Evde de hatim yaptım. İlk başlarda takip ederek yavaş yavaş sonra normal okuyarak Kur’an’ımı okudum. Allah diyeceksin. Rabbim yardım ediyor, yeter ki gönülden yap, iste. Allah’a sığındım gece kalkıp dualar ediyordum. Allah’a güvenmek bambaşka duygu”.⁸⁹

Hastalar sadece kendileri dua etmeye yönelmemişler aynı zamanda başkalarının da kendileri için dua etmelerini istemişler⁹⁰ ve yapılan duaların iyileşme sürecinde etkin olduğuna inanmıştır. İyileşen hastalardan birisi bu durumu:

“Eş, dost, akrabalar o kadar çok dua edip Kur’an okumuşlar ki, ben onları hissettim. Yoğun bakımdayken kulağımda sürekli Kur’an sesi vardı, namaz kılıyordum. Kardeşim, ablalarım, annem, babam hatimler okumuşlar, bütün arkadaş ve dostlarım o kadar dua etmişler ki, Allah onların dualarını kabul etti diye düşünüyorum.”⁹¹

şeklinde dile getirmektedir. Aynı zamanda yapılan dualar, iyileşme temenileri hastalığı geçirenler için moral ve motivasyon kaynağı olmuştur: “Sağ

⁸⁶ <https://www.ahaber.com.tr/video/dunya-videolari/son-dakika-italyan-belediye-baskani-koronaviruse-karsi-kuran-i-kerim-okuttu-video>

⁸⁷ <https://www.sabah.com.tr/dunya/son-dakika-bu-fotograf-abdden-coronaviruse-karsi-hzmuhammedin-hadisi-ile-uyari-4936085>

⁸⁸ Güngör, *Salgın Dönemi Sosyolojisi*, 32.

⁸⁹ Horozcu, “Yanımda Rabbim Vardı”, 124.

⁹⁰ Çapcıoğlu-Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat*, 45.

⁹¹ Horozcu, “Yanımda Rabbim Vardı”, 128.

olsunlar tüm arkadaşlarım, yakınlarım, akrabalarım süreçte çok ilgiliydi... Çok şükür ki çağımızda telekomünikasyon çok ilerledi, görüntülü görüşme ve konuşmalarla yakınlarımızla olan bağlantımızı devam ettirdik. Onların her zaman hayır duaları, mesajları çok moral verdi bana...”⁹² Tedavi sürecinde Kur’an-ı Kerim okunması, dua edilmesi vb. dinî unsurlar bireylerin süreci daha kolay atlatalmaları için temel unsurlardan biri olurken, gelişmiş kitle iletişim araçlarının kullanılması da bu zorlu süreci olumlu yönde etkilemiştir.

Kovid-19’u geçirenler üzerinde yapılan araştırmada katılımcıların bir bölümü salgının hem ilahî bir takdir hem insanların ürettiği bir hastalık hem de insanlar için bir musibet ve imtihan aracı olduğu kanaatinde dir.⁹³ Bir katılımcının:

“Virüsten korunmak için eşim işe gitmeyi bıraktı. Eve yabancı kimseyi kabul etmedik. Maskemizi takıyorduk. Eve geldiğimizde üstümüzü değiştirip ellerimizi bol suyla yıkıyorduk. Eve getirdiğimiz yiyecekleri de yıkıyorduk. Ben evi her gün çamaşır suyuyla siliyordum. Bu önlemlere rağmen hasta oldum...Kaderimde hastalığı geçirmek varmış.”⁹⁴

şeklindeki ifadelerinde süreç yönetimi ve anlamlandırmada dinî ile seküler olanın birlikteliğini göstermektedir. Yine aynı araştırmada katılımcıların tamamına yakını iyileşme süreçlerinde etkili unsurlar olarak sağlık çalışanlarının gayretleri, devlet tarafından sunulan hizmetler, sağlıklı bir vücut yapılarının olmasının yanında şifa kaynağı olarak Allah’a işaret etmektedir.

Olağanüstü durumlarda birey yaşadığı çaresizlik karşısında çözüm arayışı içerisinde dir. Bu durum bazen bireylerin kendilerine fayda vereceğine inandığı uygulamalara yönelmesine sebep olabilmektedir. Özellikle belirsizliğin yoğunlaştığı durumlarda bu yönelimin ortaya çıkma ihtimali artmaktadır.⁹⁵ Çözüm için başvuru lan bu yapıları, doğüstüyle ilintilendirilmesi nedeniyle ‘halk inançları’⁹⁶ ve ‘dinimsi’⁹⁷ uygulamalar olarak da nitelendirmek mümkündür. Modern dönemde bilimsel bilginin artışıyla ters orantılı olarak bu tür yapıların azalacağına dair öngörüye rağmen din gibi bu inançlarla pratikler de varlığını devam ettirmektedir⁹⁸ ve Kovid-19 sürecinde bunun pek çok farklı örneğiyle karşılaşmıştır. Bunlardan bazıları modern tıbbın salgınla mücadelesine muhalif tutumlar ve uygulamalar biçiminde görünürlük kazanmıştır. Örneğin ABD’de Kovid-19’la mücadele kapsamında Kiliselerdeki toplu ibadetlere ara verilmesi, sokağa çıkma

⁹² Horozcu, “Yanımda Rabbim Vardı”, 123.

⁹³ Çapcıoğlu-Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat*, 32.

⁹⁴ Horozcu, “Yanımda Rabbim Vardı”, 127.

⁹⁵ Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 199-200, 202.

⁹⁶ Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, 50-54.

⁹⁷ Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, 56-58.

⁹⁸ Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 206-207.

kısıtlaması, maske takılması ve sosyal mesafenin korunması yönündeki tedbirlere din adamları ve liderler de dahil olmak üzere Evanjelikler karşı çıkmışlardır. Florida'daki River at Tampa Bay Kilisesi'nin rahibi Rodney Howard-Browne, kiliselerin en emin yerler olduğuna işaret ederek "Şayet kilisede emniyette değilsen manevi problemin var demektir. Sağlıkçılar, yetkililer istemiyor ama siz etrafınızdakilerin elini sıkın" şeklinde açıklamada bulunmuş, ayinler düzenlemeye ve ayinler sırasında katılımcıların ellerini sıkmaya devam etmiştir.⁹⁹ Yine İran'da salgın tedbirleri kapsamında türbe ziyaretleri ve sokağa çıkma kısıtlamasının, özellikle Kum kentinin Sağlık bakanlığı yetkilileri tarafından karantinaya alınması ve türbelerin kapatılması talimatına rağmen Mollalar, şifanın türbelerde olduğunu söyleyerek halkı buralara gitmeye teşvik etmiştir. Bu doğrultuda Kovid-19'a şifa arayarak türbelere gitmeye devam eden vatandaşlar bu amaçla buradaki korkulukları yalamışlardır.¹⁰⁰ Hastalıktan kurtulmak ve korunmak için türbe korkuluklarını yalama yöntemine başvurma halk inançlarının nasıl aktif şekilde kullanıldığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Türkiye'de Mele Selahattin ismindeki şahıs, Şırnak'ın Cizre ilçesinde bir kadının rüyasında Hazreti Muhammed'i gördüğünü ve kendisine 'sumak suyu içmesini' tavsiye ettiğini dile getirerek sumak suyunun hastalarını iyileştirdiğini, hasta olmayanları hastalıktan koruduğu şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.¹⁰¹ Rüyaların bilgi kaynağı olduğuna dair halk inancı ve 'sumak suyuna' kutsallık atfetmek suretiyle görünürlük kazanan 'dinimsi' uygulama da hastalıktan kurtuluş arayışının bir sonucu olarak bu yapıların nasıl dikkate alındığını somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu örnekler aynı zamanda hem aynı toplum için de hem de farklı toplumlarda sekülerleşmenin doğrusal bir nitelikte olduğuna dair yaklaşımı da yanlışlamaktadır. Hem de din, dinimsi yapılar ve halk inançlarını da kapsayan doğaüstüyle sekülerin eş zamanlı olarak bir arada bulunabildiğini gözler önüne serdiği söylenebilir.

2.6. Salgından Korunmada Modern Tıbbi Destekleyici Dinî Referanslar

Kovid-19'un tedavisi ve korunmada modern tıbbın tavsiye ve tedbirlerini meşrulaştırmak, kurallara uyulmasını kolaylaştırmak amacıyla dinî

⁹⁹ Ejder Okumuş, "Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Kovid-19 Örneği", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*, ed. Ejder Okumuş, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 183.

¹⁰⁰ Yeni Çağ Gazetesi, "İran'da Koronavirüsten Korunmak İçin Türbe Yalıyorlar". Erişim 06 Ağustos 2022. ; Koçak, *Covid-19: Küresel Salgının Siyasi, Sosyal ve Ekonomik Yansımaları*, (Ankara: Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı (TASAV), 2020), 298.

¹⁰¹ Şırnak TV, "Coronavirüs'ün İlacı Sumak". *Facebook*. 25 Mart 2020, Erişim 05 Ağustos 2022.

referanslara da başvurulmuştur. Önce de değinilen ABD’de, Hazreti Muhammed (SAV)’in salgın durumunda karantina bölgesine giriş-çıkışı yasaklayan Hadisine reklam panolarında yer verilmesi¹⁰² bu duruma işaret etmektedir. Aynı şekilde İran’daki Huzistan eyaletinde salgın tedbirleri konusunda farkındalık ve bilinç oluşturmak amacıyla belediye çalışanları Azrail’i temsil eden kıyafetler giyip ellerinde oraklar taşıyarak sokaklarda dolaşmışlardır.¹⁰³ Yapılan araştırmalarda da Kovid-19 sebebiyle daha çok gündeme gelen ‘hijyen’in önemi, İslam dininin temizliğe verdiği önemin ne kadar yerinde olduğu ve Hazreti Muhammed (SAV)’in karantina bölgelerine giriş-çıkış yapılmaması yönündeki tavsiyesinin işlevselliğini koruduğu şeklinde yorumlarla karşılaşılmıştır.¹⁰⁴ Bu noktada modern tıpla dinin tavsiyeleri ve uygulamalarını bir araya getirme, eş zamanlı olarak istifade etme çabası gözlemlenmektedir. Bu durum seküler ile dinî olanın birbirlerini destekler mahiyette nasıl bir arada bulduklarının güzel bir örneğidir.

Salgın döneminde teknolojinin imkânları kullanılarak online ‘Yasin, Dua, Salavat zincirleri’ okunmuş, hatimler okuma ve toplu dua etkinlikleri düzenlenmiştir. Modernlikle birlikte yükseleceği iddia edilen sekülerleşme tartışmalarına inat, din hem toplumsal hem de bireysel boyutta genişleme alanı elde etmiştir. Bu dinî eğilime yönelik devlet desteğinin varlığı da dinî duygu yoğunluğunun daha fazla olmasında etkili olmuştur.¹⁰⁵ Salgın döneminde modern teknolojinin imkânlarının dinî pratiklerin uygulanmasında bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Burada modern ve dinî unsurlar bir aradadır ve birbirlerini desteklemektedir.

Kovid-19 salgınının ortaya çıkardığı sıkıntıları en yoğun biçimde yaşayan kesimlerden biri olan sağlık çalışanlarının başa çıkma stratejilerinde de dinî ve seküler unsurlarla karşılaşılmaktadır. Sağlık çalışanları üzerinde yapılan bir araştırmada sırasıyla ‘bireysel dinî başa çıkma’, ‘seküler temelli başa çıkma’, ‘dinî ve seküler sosyal destek temelli başa çıkma’, ‘aile desteği’, ‘dua’, ‘ekip arkadaşları’ biçimindeki başa çıkma yöntemlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Seküler başa çıkma arasında dizi, film seyretme, müzik dinlemeye yöneldikleri görülmektedir¹⁰⁶ ve yine dinî ile seküler olanın bir aradalığını, etkileşimini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Salgın sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)’nin tedbirleri ve hizmet

¹⁰² Yeni Şafak, “ABD’de Koronavirüs’e Karşı Hz. Muhammed’in Hadisleri Panolarda Yayınlandı”. Erişim 02 Ağustos 2022.

¹⁰³ Sabah, “İran’da Koronavirüs Karantinasına Uymayanlara İlginç Uyarı! Sokaklarda Azrail Kostümüyle Dolaştılar”. Erişim 12 Ağustos 2022.

¹⁰⁴ Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat*, 59.

¹⁰⁵ Güngör, *Salgın Dönemi Sosyolojisi*, 30.

¹⁰⁶ Karagöz, “Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü”, 596, 598.

politikası da modern unsurlarla din arasındaki birliktelik ve etkileşimi gözler önüne sermektedir. DİB'in salgının Türkiye'de görüldüğü ilk günlerde 13 Mart 2020'de modern tıbbın vurguladığı hijyen konusunda bir hutbe yayınlamıştır.¹⁰⁷ Yine aynı tarihte Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından risk grubunda bulunanların Cuma namazı yerine evlerinde öğle namazı kılabileceklerini, virüse yakalanmış olanların toplu yerlere gitmelerinin caiz olmadığı ve karantina uygulaması bulunan bölgelerde Cuma namazının farz olmadığına dair fetva yayınlanmıştır.¹⁰⁸ Yine aynı dönemde Başkanlıkça toplu etkinlik ve eğitimlere, umre programlarına ara verildiği açıklanmıştır¹⁰⁹, salgın durumunda cenaze namazı, yıkanması ve defin işlemlerine dair detayları içeren fetva yayınlanmıştır.¹¹⁰ Yine Başkanlıkça minarelerden ezan sonrası yapılan ölenler ile hastalar için dualar ve sağlık çalışanlarına teşekkür ile tebrik ifadeleri, dinin teselli ve motive edici olarak kullanımı ile modern tıbbın desteklenmesini eş zamanlı olarak içermektedir.

2.7. Kovid-19 Süreci ve Dine Yönelim

Kovid-19 salgını sürecinde toplumsal olarak dine yönelimin arttığına dair pek çok araştırma verisine rastlamak mümkündür. Üniversite öğrencileri üzerine yapılan bir araştırmaya göre katılımcılar 'yüksek' ve 'en üst' düzeyde 'Kovid-19'un yaşamın anlamsız olduğunu görmeye ve dünyadan el etek çekmeye neden olduğunu düşünmekte', 'Hastalıktan korunmak için Hadislerde önerilen bitkisel ilaçları kullanmakta', 'Kişisel temizlikte hijyen ürünlerinin içeriğinde alkol bulunmayanları tercih etmekte', 'Kovid-19'un ortaya çıkmasından sonra muhtaçlara daha çok sadaka ve yardımda bulunmakta', 'Kovid-19'un ortaya çıkmasından sonra dinî pratikleri aksatmama dikkat etmekte', 'Kovid-19 nedeniyle vefat edenlerin şehit olduğuna inanmaktadır'.¹¹¹ 'Orta' düzeyde ise, 'Kovid-19'un manevi yönünü güçlendirdiğine inanmakta', 'Kovid-19 nedeniyle hastalanmanın kader olduğuna, önceden yazıldığına inanmakta', 'Kovid-19'dan korunma ve hastalığından iyileşmede inancın etkili olduğuna inanmakta', 'Kovid-19'un Allah'ın insanlara verdiği bir bela /ceza olduğuna inanmakta', 'Kovid-19 hastalığına yakalananların çektiği sıkıntı ve acıların günahlarına kefaret olacağını dü-

¹⁰⁷ DİB, "Tedbir Müminden Takdir Allah'tandır" Başlıklı Hutbe. Erişim 05 Haziran 2022.

¹⁰⁸ DİB, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı: Din İşleri Yüksek Kurulu'dan Kovid-19 Salgını Döneminde Cuma Namazıyla İlgili Açıklama". Erişim 05 Haziran 2022.

¹⁰⁹ DİB, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı: Din İşleri Yüksek Kurulu'dan Kovid-19 Salgını Döneminde Cuma Namazıyla İlgili Açıklama". Erişim 05 Haziran 2022.

¹¹⁰ DİB, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı: Din İşleri Yüksek Kurulu'ndan Kovid-19 Salgını Döneminde Cenaze ve Defin İşlemleriyle İlgili Açıklama". Erişim 05 Haziran 2022.

¹¹¹ İsmail Bulut - Ahmet Koç, "Covid-19 Salgını İnanç İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 22/1 (Mart 2022), 292-293.

şünmekte, 'Kovid-19'un insanların inançlarının samimiyetini ölçmek için bir fırsat olduğunu düşünmekte', 'Kovid-19'un kıyamet alameti/habercisi olduğuna dair kaygılar taşımakta', 'Kovid-19 hastalığından iyileşmede inancın etkili olduğuna inanmaktadır'.¹¹²

Yine Kovid-19 hastalığı geçirmiş katılımcılar üzerinde yapılan bir araştırmaya göre ise, hastalığı sırasında "Daha çok dua etmeye başladım" diyenler en yüksek frekanstadır, bunu sırasıyla "Daha önce ihmal ettiğim ibadetleri yapmaya başladım", "Din konusunda daha çok düşünmeye başladım", "Her gün Kur'an-ı Kerim okumaya başladım" ifadeleri takip etmiştir. En az frekansa sahip ifade ise "Herhangi bir değişiklik olmadı" şeklindedir.¹¹³ Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı din görevlileri üzerinde yapılan bir araştırmada Kovid-19 hastalarıyla ilgili gözlemleri olan katılımcılar, hastaların iyileşmek için dua ve Kur'an-ı Kerim okunmasını talep ettiklerini dile getirmişlerdir. Hastaların bir bölümünün ibadete yöneldikleri, namaza başladıkları veya daha çok önemsedikleri, tövbe ettikleri, helallik istedikleri, Allah'a olan bağlılıklarını dile getirdikleri, ölüm ve ötesine dair sorulan soruların arttığı, telefonla manevi destek aldıkları yine katılımcıların gözlemleri arasında bulunmaktadır.¹¹⁴ Yine aynı araştırmada, katılımcıların bir bölümü Kovid-19 sürecinde dindarlığın arttığını, insanın temel karakteri gereği sıkıntılı dönemlerde aciziyet ve çaresizliğin bir sonucu olarak ibadet ve Allah'a yönelme eğilimi içerisinde olduğunu vurgulamıştır. Yine katılımcıların bir bölümü, salgın döneminde ölümü hatırlama, Allah'a yönelme ve şükür, tevekkül, teslimiyet, O'nun güç ve kudretini idrak etme konularında derin bir yönelim yaşadıklarını ve bu durumun imanlarını arttırdığını,¹¹⁵ bireylerde ölümün her an gelebileceğine dair bilinçte ve namaz kılma, Kur'an-ı Kerim okuma gibi ibadetlere yönelimde artış, dünya hayatının geçiciliği ve ahiret hayatının esas olduğu fikrinin ön plana çıkması gibi tespitlerinin olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁶ Nitekim ABD'de 2020 yılı Mart ayında 'The Joshua Fund' tarafından Hıristiyanlar, Yahudiler ve inançsızların katılımıyla yapılan araştırmaya göre Kovid-19 sürecinde maneviyatı da içeren şekliyle dine karşı ilgi ve merak artmıştır¹¹⁷. Söz konusu verilere göre Hıristiyan katılımcıların yaklaşık %50'si Kovid-19 döneminde daha çok İncil okuduğunu, kiliseler ve din adamları tarafından online olarak yapılan konferansları daha çok dinlediğini ve dinî soru-cevapları takip ettiğini; inanmayanların ise %22'si

¹¹² Bulut - Koç, "Covid-19 Salgını İnanç İlişkisi", 293.

¹¹³ Altun, "Dinin Salgın Hastalık Dönemlerindeki Eğitsel Rolü: Covid-19 Pandemisi Üzerine Bir Araştırma", 95-96.

¹¹⁴ Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat*, 45.

¹¹⁵ Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat*, 23-24, 41.

¹¹⁶ Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat*, 64.

¹¹⁷ Rosenberg, "Coronavirus Pandemic Is a Wake Up Call: Exclusive Joshua Fund Poll".

bu dönemde hem Tanrı'nın varlığı ve maneviyat hakkında araştırmalar, dinî içerikli okumalar ve dinlemeler yaptığını dile getirmiştir. Aynı araştırmada, Hıristiyanların %44'ü Kovid-19'u Tanrı'ya dönüş çağrısı olarak nitelendirirken %50'si bu süreçte daha fazla İncil okumaya başladığını, din adamları tarafından çevrim içi olarak düzenlenen konferansları, dinî soru-cevap programlarını daha çok dinlediklerini belirtmişlerdir. İnanmayanların %22'si salgın döneminde Tanrı'nın varlığı üzerine araştırmalar ve dinî konularda okumalar yaptıklarını vurgulamıştır.¹¹⁸

2020 Mart ayında Google Play ve Appstore'dan 2 milyon İngilizce İncil indirilmiştir. Nisan ayında İncil satışları da %55 artmıştır. Google'da Hıristiyanlık ve dua sözcüklerinin aranma oranı yükselmiştir. Google Play Store'dan Kur'an uygulamasının indirilme oranları 2020 Şubat ayı oranlarıyla karşılaştırıldığında iki katına çıkmıştır. Bu veriler de salgın sürecinde dinî bilgilere erişim ve dijital ortamlar üzerindeki din eksenli hareketlilik artışını göstermesi bakımından dikkate değerdir.¹¹⁹ Çapcıoğlu ve Kaya tarafından yapılan araştırmaya göre katılımcıların bir bölümü camiler, Kur'an kursları, ibadethanelerin kapatılması ve cemaat sayısının azalmasına işaret ederek bu durumu zamanla salgının etkilerinin kanıksanması olarak algılamışlar ve salgın sürecinde dindarlığın azaldığı şeklinde yorumlamışlardır.¹²⁰ Bu yaklaşım, klasik sekülerleşme yaklaşımına temel teşkil eden Kilise'ye devam oranlarındaki düşüşün sekülerleşmenin göstergesi olarak okunmasını akıllara getirmektedir.

Modern dönemde her ne kadar din, kültürel yapının bütün alanlarını içine alacak biçimde kuşatmasa da etkili olmaya devam etmektedir ve bu noktada hâlâ merkezi bir rol oynamaktadır.¹²¹ Kovid-19 süreci, ortaya çıkardığı olağanüstü durumlarla bireyler için sığınak ihtiyacının baskın unsur olduğu bir dönem olmuştur ve din de bunların en önemlisi olarak süreçte aktif rol almıştır.

SONUÇ

Kovid-19 süreci hem sosyal hem de bireysel hayatı çok boyutlu olarak derinden etkilemiştir. Din olgusu da, bu sürece ilk günlerinden bu yana rengini veren belirgin unsurlardan biri olmuştur. Bu durum din sosyolojisi disiplininde güncelliğini muhafaza eden sekülerleşme tartışmalarını akıllara getirmiştir. Bu çalışmada; Kovid-19 süreci ile din arasındaki etkileşimin

¹¹⁸ Rosenberg, "Coronavirus Pandemic Is a Wake Up Call: Exclusive Joshua Fund Poll".

¹¹⁹ Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat*, 125.

¹²⁰ Çapcıoğlu - Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat*, 40.

¹²¹ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 78.

sosyal hayattaki yansımalarının, sekülerleşme tartışmalarında güncel paradigma niteliği taşıyan eklektik yaklaşımın parametreleri üzerinden yapılan sosyolojik okuması, bu paradigmayı destekleyen birçok veriyi ortaya koymuştur. Eklektik paradigmanın temel iddialarında olduğu gibi salgın sürecinde dinin, farklı işlev, uygulama ve anlamlandırmalarla sürecin bir parçası haline geldiği, seküler unsurlarla birlikte ve etkileşim halinde olduğu şeklindeki genel sonuçlara ulaşılmıştır. Salgın sürecinde dinî görünürlüklerin tespitine dayanak teşkil eden dinî kurumların uygulamaları, küresel boyutta toplu dua ritüelleri, salgını anlamlandırma referansları, salgından ve olumsuz etkilerinden korunma tedbirleri, Kovid-19 geçirenlerin deneyimleri, modern tıbbi destekleyici unsurlar, salgın sürecinde dine yönelim temaları çerçevesinde ‘Kovid-19 salgın sürecinde dinin durumunun ne olduğu’ sorunsalına dair eklektik paradigma çerçevesinde detaylı cevaplar bulunmuştur.

Dinî kurumların uygulamalarında, salgın sürecinin yönetiminde tıbbi tavsiyeler ve uygulamalar ile ekonomik problemlerle mücadelenin dinî referans ve uygulamalarla desteklendiği, dinî hizmetlere erişim problemleriyle mücadelede teknoloji ve kitle iletişim araçlarından faydalandığı görülmektedir. Hastalığa yakalanmaktan ve salgının etkilerinden korunmak amacıyla dinin görünürlük kazandığı bir diğer tema, küresel boyutta toplu dua ritüellerinin düzenlenmesidir. Bu noktada karşılaşılan bazı örnekler, modern tıbbın tavsiyelerini destekler mahiyetteyken bazıları muhalif karakterlidir. Bu durum, eklektik paradigmanın dinin sığınak işleviyle görünürlük kazanmasına dair argümanı ile örtüşmektedir. Anlamlandırma temasında ise salgının imtihan, uyarı ve ders, ilahi cezalandırma, kıyamet alameti, ölüm hatırlatıcı olarak nitelendirilmesi, dinin toplumdaki anlam arayışına bir cevap olarak görünürlük kazandığı sonucuna ulaşılmıştır. Salgının olumsuz etkilerinden uzaklaşma ve Kovid-19 geçirenlerin deneyimleri temalarında ise dinî başa çıkma kapsamında ahiret ve şehitlik inancı, duaya yönelme, üzerinde dua metinleri taşımak, şifa beklentisiyle türbe korkuluklarını yalamak, rüyalar üzerinden yapılan ilişkilendirmeler vb. ‘halk inançları’ ve ‘dinimsi’ yapılara yönelim, ezan ve sala gibi dinî uygulamalarla, İslam ülkelerinin yanı sıra başka ülkelerde de karşılaşılmıştır. Bu temalarda sadece dinî unsurların değil; kitle iletişim araçları, modern tıbbın sunduğu imkanlar, hijyen kurallarına uymada gösterilen özen gibi seküler unsurların da eşlik ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Sürecin etkileriyle mücadelede modern tıbbi destekleyici dinî unsurlara dair temada ise, karantina yaşağının dinî referanslarla hem desteklendiği hem de muhalif tutumlar sergilendiği, dua ve dinî metin okumalarının yanında film seyret-

me, müzik dinleme vb. seküler unsurların da görünürlük kazandığı sonucuna ulaşılmıştır. Dine yönelim temasında ise salgın sürecinde ibadethalere gitme oranlarındaki düşüğe rağmen bireysel boyutta ‘din’e olan ilginin arttığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlar dinin; sıkıntı, sevinç veya üzüntü, belirsizlik ve anlam arayışının bir yansımasıdır.

Kovid-19 sürecinde din, dinimsi yapılar ve halk inançları ile seküler olana ilişkin görünürlükler üzerinden yapılan okuma sonucunda ulaşılan bu çok boyutlu sonuçlar, eklektik paradigmanın sekülerleşme-din ilişkisine dair söylemlerini destekler mahiyettedir. Aynı zamanda Kovid-19 sürecinin ‘olağanüstü’ karakterinin göz önünde bulundurulması, ‘sekülerleşme-din’ ilişkisinin doğrusal okumasına bir tür itirazı içermektedir. Bu noktada ‘dinî görünürlükleri’ ‘arttıran’ veya ‘azaltan’ faktörler odaklı bir okumanın, doğrusal olmayan bu sürecin karakterine dair çıkarımlarda bulunma imkânı sunacağı söylenebilir. Bu durumun aynı zamanda özgünlükleri merkeze alan bir tutumu da zorunlu kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Altun, Veysel Karani. “Dinin Salgın Hastalık Dönemlerindeki Eğitsel Rolü: Covid-19 Pandemisi Üzerine Bir Araştırma”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11, (2021) 89-103.
- Baltacı, Ali. ‘Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?’, Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 5(2), (2019), 368-388.
- Berger, Peter L. “Sekülerizmin Gerilemesi”. der. ve çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, 11-32.
- Berger, Peter L. “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”. der. ve çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, 75-93.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Bulut, İsmail – Koç, Ahmet. “Covid-19 Salgını İnanç İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 22/1 (Mart 2022), 281-312.
- Çapcıoğlu, İhsan - Kaya, Emine. *Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış*, Ankara: Türkiye Diyanet ve Vakıf Görevlileri Sendikası, 2021.
- Çelik, Celeddin. “Bir Teodise Olarak Din ve Küresel Krizleri Anlamlandırmak: Ekolojiden Virüs Salgınına Talihsizliğin Yeni Formları”, *Küresel Salgınlarla Farklı Bakışlar*, Edit. Ejder Okumuş, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020, 207-242.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2. Basım, 2020.

- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Geertz, Clifford. “Kültürel Bir Sistem Olarak Din”, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, İstanbul: Dergah Yayınları, 2020, 131-184.
- Hadden, Jeffrey. “Sekülerizmden Dönüş”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, der. ve çev. Ali Köse, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, 123-159.
- Güngör, Özcan. *Salgın Dönemi Sosyolojisi: Fırsatlar ve Tehditler*, Ankara: AND Center, 2020.
- Horozcu, Ümit. “Yanımda Rabbim Vardı”, *Salgın Zamanında Manevi Destek*, Ed. Bayram Demirtaş, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020, 121-140.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Öteki Psikolojisi ve Din*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008.
- Kandemir, Fatih. “Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Tokat İlahiyat Dergisi*, VIII/1 (2020), 99-129.
- Karagöz, Sema. ‘Kovid-19 Küresel Salgını Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü’, *Bilimname* 47/1 (2022) 575-622.
- Köse, Ali. “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, Haz. Ali Köse, İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Köse, Ali - Küçükcan, Talip. *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma*, İstanbul: Emre Yayınları, 2006, 171-181.
- Kümbetoğlu, Belkis. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2008.
- Léger, Danièle-Hervieu. “Küreselleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler”, çev. Halil Aydınalp, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004), 45-58.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*, çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Martin, David. “Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek”, der. ve çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, 189-202.

- Marty, Martin E. “Dinî-Seküler Dünyamız”, çev. M. Ali Kirman, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10 (Mayıs-2015), 131-138.
- Mataragnon, Rita H. “Modernization and Religion: Must They Move in Different Direction?”, *The Many Faces of Religion and Society*, Ed. M. Darrol Bryant/ Rita H. Mataragnon, A New Era Book, 1985.
- Okumuş, Ejder. “Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Covid-19 Örneği”, *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*, Ed. Ejder Okumuş, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020, 173-203.
- Ostwalt, Conrad. “Seküler Çan Kuleleri”, *Laik Ama Kutsal*, Haz. Ali Köse, İstanbul: Etkileşim Yayınları, (2006), 35-55.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din: Batı’da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Rosenberg, Joel C. “Coronavirus Pandemic Is a Wake Up Call: Exclusive Joshua Fund Poll”, [Erişim 14 Temmuz 2022.](https://www.joshuafund.com/learn/latest-news/coronavirus_pandemic_is_a_wake_up_call_exclusive_joshua_fund_poll)
https://www.joshuafund.com/learn/latest-news/coronavirus_pandemic_is_a_wake_up_call_exclusive_joshua_fund_poll Erişim 14 Temmuz 2022.
- Stark, Rodney. “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, der. ve çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul: Ufuk Kitaplar, 2002, 33-74.
- Swatos, William H. - Christiano, Kevin J. “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, der. ve çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul: Ufuk Kitaplar, 2002, 95-122.
- Turgay Şirin, “Belirsizlik Endişesi ve Ölüm Kaygısı”, *Salgın Zamanında Manevi Destek*, Ed. Bayram Demirtaş, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020, 103-119.
- Ültay, Eser - Akyurt, Hakan - Ültay, Neslihan., ‘Sosyal Bilimlerde Betimsel İçerik Analizi’, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (10), 2021, 188-201.
- Yapıcı, Asım. “Zor Zamanlarda Dindarlık ve Maneviyatın Ruh Sağlığıyla İlişkisi”, *Salgın Zamanında Manevi Destek*, Ed. Bayram Demirtaş, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020, 35-47.s
- Yapıcı, Asım. “Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler”, *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*, Ed. Ejder Okumuş, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020, 117- 172.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*, Adana: Karahan Yayınları, 2007.
- Yıldırım Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 9. Bsm., 2013.
- Koçak, Konur Alp (ed.) . *Covid-19: Küresel Salgının Siyasi, Sosyal ve Ekonomik Yan-*

sımaları, Ankara: Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı (TASAV), 2020.

Lechner, Frank J. 'Modernism', *Encyclopedia of Religion and Society*, (ed.) Jr. William Swatos, Erişim 19 Mayıs 2022.

<http://hrr.hartsem.edu/ency/Modernism.htm>

A3 Haber, "İtalya ve Rusya'da 'Ayin' Vakti: Papazlar Helikopterle Şehirleri Kutsadı". Erişim 10 Ağustos 2022.

<https://www.a3haber.com/2020/03/26/italya-ve-rusyada-ayin-vakti-papazlar-helikopterle-sehirleri-kutsadi/>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı: Din İşleri Yüksek Kurulu'dan Kovid-19 Salgını Döneminde Zekatla İlgili Açıklama". Erişim 05 Haziran 2022.

<https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29449/din-isleri-yuksekkurulundan>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Cami ve Mescitlerde Cuma ve Vakit Namazların Cemaatle Kılınmasına Ara Verildi". Erişim 19 Ağustos 2022.

<https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29402/cami-ve-mescitlerde-cuma-ve-vakit-namazlarin-cemaatle-kilinmasina-ara-verildi>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Tebdir Müminden Takdir Allah'tandır" Başlıklı Hutbe. Erişim 05 Haziran 2022.

<https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29393/diyamet-isleri-baskani-erbas-ted->

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı: Din İşleri Yüksek Kurulu'dan Kovid-19 Salgını Döneminde Cuma Namazıyla İlgili Açıklama". Erişim 05 Haziran 2022.

<https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29391/din-isleri-yuksekkurulundan->

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı: Din İşleri Yüksek Kurulu'dan Kovid-19 Salgını Döneminde Cenaze ve Defin İşlemleriyle İlgili Açıklama". Erişim 05 Haziran 2022.

<https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29423/din-isleri-yuksekkurulundan->

Habertürk, "Koronavirüs Nedeniyle Kuveyt'te Ezan Değiştirilerek Okundu!", Erişim 17 Ağustos 2022.

(<https://www.haberturk.com/kuveyt-te-koronavirus-nedeniyle-ezan-degistirilerek-okundu-2613782>)

Yeni Şafak, “ABD’de Koronavirüs’e Karşı Hz. Muhammed’in Hadisleri Panolarda Yayınlandı”. Erişim 02 Ağustos 2022.

https://www.yenisafak.com/koronavirus/abdde-koronaviruse-karsi-hz-muhammedin-hadisleri-panolarda-yayinladi-3535769_

Eurenews, “Bangladeş’te On Binlerce İnsan Ülkeyi Koronavirüsten Korumak İçin Toplu Dua Etti”. Erişim 21 Temmuz 2022.

<https://tr.euronews.com/2020/03/19/banglades-koronavirusten-olum-ilk-vaka-on-binler-virusten-korunmak-toplu-dua-video-izle> Erişim 21 Temmuz 2022.

Gerçek Gündem, “Katolikler Koronavirüsün Sona Ermesi İçin Papa’yla Dua Etti”. Erişim 12 Ağustos 2022.

https://www.gercekgundem.com/dunya/166761/katolikler-koronavirusun-sona-ermesi-icin-papayla-dua-etti_

Haber7, “Romanya’da Skandal Görüntü Aynı Kaşıkla Su İçtiler”. Erişim 12 Ağustos 2022.

<https://video.haber7.com/video-galeri/158721-romanyada-skandal-goruntu-ayni-kasikla-su-ictiler>

Haber7, “Güney Kore’de Kilise Görevlisi Koronavirüsü 50 Kişiye Bulaştırdı”. Erişim 04 Ağustos 2022.

<https://www.haber7.com/dunya/haber/2953648-guney-korede-kilise-gorevlisi-koronavirusu-50-kisiye-boyle-bulastirdi>

Haber7, “Avrupa’da Papazlar Sokaklara İndi Şehirleri Kutsuyor ve Dua Ediyorlar”. Erişim 07 Ağustos 2022.

<https://www.haber7.com/dunya/haber/2956487-avrupada-papazlar-sokaklara-indi-sehirleri-kutsuyor-ve-dua-ediyorlar/?detay=2>

Hürriyet, “Rum Kesiminde Papazlardan “Korona Virüs” Duası”. Erişim 12 Ağustos 2022.

<https://www.hurriyet.com.tr/dunya/rum-kesiminde-papazlardan-corona-virus-duasi-41477934>

Sözcü, Virüsün Kırıp Geçirdiği İtalya’dan Çarpıcı Kare! Papa’dan Boş Sokaklarda Korona Duası. Erişim 08 Ağustos 2022.

<https://www.sozcu.com.tr/2020/dunya/virus-kirip-gecirdigi-italyadan-carpici-kare-papadan-bos-sokaklarda-corona-duasi-5681719/>

Timetürk, İsrail Sağlık Bakanı Koronavirüsün Çözüm Yolunu Açıkladı. Erişim 03 Ağustos 2022.

<https://www.timeturk.com/israil-saglik-bakani-koronavirusun-cozum-yolunu-acikladi-eminim-ki-mesih-gelecek/haber-1405181>

Euronews, “Avrupa’da Müslümanlara ‘Koronavirüs Jesti’: Bazı Ülkelerde Camilerden Ezan Okunmasına İzin Çıktı”. [Erişim 12 Ağustos 2022.](#)

<https://tr.euronews.com/2020/03/22/avrupa-da-muslumanlara-koronavirus-jesti-baz-ulkelerde-camilerden-ezan-okunmasına-izin>

Haber7, “İtalya’da Akşam Ezanı Sevinci! Polis Aracından Okundu”. [Erişim 01 Ağustos 2022.](#)

<https://video.haber7.com/video-galeri/162651-italyada-aksam-ezani-sevinci-polis-aracindan-okundu>

Ahaber, “İtalyan Belediye Başkanı Koronavirüse Karşı Kur’an-ı Kerim Okuttu”. [Erişim 12 Ağustos 2022.](#)

<https://www.ahaber.com.tr/video/dunya-videolari/son-dakika-italyan-belediye-baskani-koronaviruse-karsi-kuran-i-kerim-okuttu-video>

Sabah, “Bu Fotoğraf ABD’den! Koronavirüse Karşı Hz. Muhammed’in Hadisi İle Uyarı...”. [Erişim 12 Ağustos 2022.](#)

https://www.sabah.com.tr/dunya/son-dakika-bu-fotograf-abdden-coronaviruse-karsi-hzmuhammedin-hadisi-ile-uyari-4936085___

Sabah, “İranda Koronavirüs Karantinasına Uymayanlara İlginç Uyarı! Sokaklarda Azrail Kostümüyle Dolaştılar”. [Erişim 12 Ağustos 2022.](#)

<https://www.sabah.com.tr/video/haber/iranda-corona-virus-karantinasina-uymayanlara-iliginc-uyari-sokaklarda-azrail-kostumuyle-dolastilar-video>

Yeni Çağ Gazetesi, “İranda Koronavirüsten Korunmak İçin Türbe Yalıyorlar”. [Erişim 06 Ağustos 2022.](#)

(<https://www.yenicaggazetesi.com.tr/iranda-coronavirusten-korunmak-icin-turbe-yaliyorlar-270160h.htm>)

Şırnak TV, “Koronavirüs’ün İlacı Sumak”. *Facebook*. 25 Mart 2020, [Erişim 05 Ağustos 2022.](#)

<https://www.facebook.com/sirnakdtv/videos/240993820635551/>

İLÂHİYAT NEDİR: ÖĞRETİM ÜYELERİNİN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA


WHAT IS DIVINITY: A QUALITATIVE RESEARCH ON THE OPINIONS OF FACULTY
MEMBERS

AYŞE ÇALAL

ARŞ. GÖR. DR., ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DİN EĞİTİMİ ANA BİLİM DALI
RES. ASSIST. DR., UNIVERSITY OF ANKARA, FACULTY OF DIVINITY DEPARTMENT OF RELIGIOUS
EDUCATION
ANKARA, TURKEY

auyanik@ankara.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0001-5319-3166>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1160819>

CEMAL TOSUN

PROF. DR., ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DİN EĞİTİMİ ANA BİLİM DALI
PROF., UNIVERSITY OF ANKARA, FACULTY OF DIVINITY DEPARTMENT OF RELIGIOUS
EDUCATION
ANKARA, TURKEY

tosun@divinity.ankara.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-9941-4769>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
11 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted
10 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Çalal, Ayşe – Tosun, Cemal "İlahiyat Nedir: Öğretim Üyelerinin Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma [What is Divinity: A Qualitative Research on the Opinions of Faculty Members]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 621-650.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiatergisi@kilis.edu.tr



İLAHİYAT NEDİR: ÖĞRETİM ÜYELERİNİN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA*

Öz

Türkiye'deki ilahiyat fakülteleriyle ilahiyat eğitiminin mevcut durumu ve geleceğine ilişkin sorunlar artmaya devam etmektedir. Bu sorunlarla ilgili bilimsel tartışmalar yapılmakta ve çözüm arayışları içerisine girilmektedir. Fakat bu tartışmalar yapılırken ilahiyat kavramının tüm boyutlarıyla ne anlama geldiği ve Türkiye'deki yüksek din öğretimi geleneği açısından ne ifade ettiği konusunda tam anlamıyla düşünülmeyişi görülmektedir. İlahiyatın ne olduğuyla ilgili kavramsal bir çerçeveye ulaşmadan var olan problemleri çözüme ulaştırabilmek mümkün görünmemektedir. Bu konuda çözüm arayışında olan ilahiyat fakültesi öğretim üyelerinin ilahiyatın ne olduğuna dair düşünceleri önem kazanmaktadır. Bu makalenin amacı öğretim üyelerinin ilahiyat hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktır. Böylelikle ortak bir kavramsal çerçevenin oluşturulmasına katkı sağlayabilmek hedeflenmiştir. Aynı zamanda ilahiyat fakülteleriyle ilgili program geliştirme çalışmalarına bakış açısı sunabilmek amaçlanmıştır. Makalede nitel araştırma yöntemine başvurulmuş durum deseni yöntemi kullanılmıştır. 3 farklı ilahiyat fakültesinden 5'er öğretim üyesi ile yarı yapılandırılmış mülakatlar yapılmıştır. Bu fakülteler Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi şeklindedir. Katılımcıların görüşleri doğrultusunda elde edilen bulgularda ilahiyat; kavram olarak, kurum olarak ve akademik faaliyet alanı olarak incelenmiştir. İlk bölümde Kavram Olarak İlahiyat başlığı altında ilahiyatın Tanrı ile ilişkili kadim bir kavram olduğu düşüncesi ön plana çıkmıştır. Ayrıca bu kısımda ilahiyat, teoloji ve metafizik arasındaki ilişki tartışılmıştır. Bu bölümde dile getirilen bir diğer düşünce ilahiyatın bilimlerin kraliçesi unvanına sahip olması ile ilgili olmuştur. İkinci bölüm olan Kurum Olarak İlahiyat kısmında ise öncelikle ilahiyat fakültesi olabilmek sürecinden bahsedilmiştir. "İlahiyat mı İslami ilimler mi?" sorusu bu bölümün diğer başlığı olmuştur. Üçüncü bölümde ise ilahiyatın dini konularda bilgi üreten, disiplinler arası bir bilim dalı olduğu yönünde görüşlere ulaşılmıştır. Tüm bu bulgular neticesinde ortaya çeşitli sonuçlar çıkmıştır. Bu bulgulara göre: İlahiyatın kadim bir kavram olmasa da kadim bir olgu olduğu ve ilk ilahiyat faaliyetinin "Tanrı hakkında düşünme" ile başladığı düşüncesine ulaşılmıştır. Geçmişte kendisine atfedilen "Bilimlerin Kraliçesi" unvanı teolojinin önceki dönemlerde köklü ve özel bir konumda olduğunu gösterir niteliktedir. Katılımcıların ilahiyatı tanımlarken referans gösterdikleri bu unvan, teoloji ile olan yakın ilişkisi açısından düşünüldüğünde ilahiyatın konumunu açıklayabilmek için kullanılan bir unsur olarak görünmüştür. Bu yöndeki görüşler ilahiyat kavramının salt dini ve kültürel değerlere bağlı kalınmadan evrensel bir zeminde düşünülmesi gerektiği fikrini desteklemiştir. Aynı zamanda ilahiyatın (Türkiye özelinde düşünüldüğünde) salt teolojiye ya da salt metafiziğe indirgenebilecek bir kavram olmadığı; her iki kavramı da içerisinde barındıran daha kapsayıcı bir kavram olduğu düşüncesi ön plana çıkmıştır. Türkiye'deki mevcut ilahiyat fakültesi yapılanması süreç içerisinde ilahiyatın etimolojik anlamını aşan bir boyut kazanmıştır. Böylelikle daha kapsamlı bir kavramsal çerçeveye sahip olmuştur. Fakülte olmasıyla birlikte ilahiyat ilahi olan ile insani olanın harmanlandığı toplumsal bir boyut kazanmıştır. İlahiyat ismini alan bu fakülteler geçirdiği kurumsallaşma süreci ile Türkiye'ye özgü bir model haline

* Bu makale "Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi" isimli doktora tezinin "İlahiyat Nedir?" isimli birinci bölümüne dayanılarak hazırlanmıştır. İlgili çalışma için Ankara Üniversitesi Etik Kurulu'ndan 06.11.2017 tarih ve 294 karar sayılı gerekli izin alınmıştır..

gelmiştir. Kurumsallaşma ile ilgili olarak tartışılan ilahiyat mı İslami ilimler mi konusunu ise gerek ilahiyatın halihazırda İslam düşüncesinde yer alan bir kavram olması, gerekse her iki kurumun da ortak niteliklere sahip programlara sahip olmaları açısından belirsiz bir konumda kalmıştır. Akademik boyutu göz önünde bulundurulduğunda fakülte olma süreciyle toplumsal bir boyut kazanan ilahiyatın din konusunda bilgi üretmekle sorumlu olduğu ve bu bilgiyi hayatla buluşturabilmek adına bilimsel bilgiyi üreten tüm alanlar ile iş birliği içerisinde olması gerektiği sonucu ortaya çıkmıştır. Araştırmanın amaçlarından bağımsız olarak ortaya çıkan nihai sonuç ise araştırmaya katılanların “ilahiyat” in ne olduğu konusunda kavramsal bir netliğe ulaşamadığı yönünde olmuştur. Öğretim üyelerinin zihninde ilahiyat kavramının çeşitli boyutlarının olduğu ve bu boyutlar arasında da farklılıklar bulunduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat, İlahiyat Eğitimi, Kavramsallaşma, Kurumsallaşma.

WHAT IS DIVINITY: A QUALITATIVE RESEARCH ON THE OPINIONS OF FACULTY MEMBERS

Abstract

Problems about the current situation and future of divinity faculties and divinity education in Turkey are increasing. Scientific discussions are made about these problems and solutions are sought. However, while these discussions are being held, it is seen that the concept of divinity with all its dimensions and what it means in terms of higher religious education tradition in Turkey are not considered. It is impossible to solve the existing problems without forming a conceptual framework about what divinity is. For this reason, the thoughts of the faculty members of the faculty of divinity on what divinity is important. The aim of this article is to reveal the views of faculty members on divinity. Thus, it is aimed to contribute to the forming of a common conceptual framework. At the same time, it is aimed to present a perspective on program development studies related to divinity faculties. Case design, one of the qualitative research methods, was used in the article. Semi-structured interviews were conducted with 5 faculty members from 3 different faculties of divinity. These faculties are Ankara University Faculty of Divinity, Marmara University Faculty of Divinity and Atatürk University Faculty of Divinity. Divinity has been examined as a concept, as an institution and academically in the findings. In the first chapter, the idea that divinity is an ancient concept related to God emerged. In addition, the relationship between divinity, theology and metaphysics is discussed in this section. Another thought in this section has been about divinity having the title of queen of sciences. In the second part, firstly, the process of becoming a faculty of divinity took place. The question of theology or Islamic sciences is the other title of this section. In the third part, it was concluded that divinity is an interdisciplinary branch of science that produces knowledge on religious issues. According to the findings: The idea is that divinity is an ancient phenomenon and that the first divinity activity begins with “thinking about God”. Divinity has an essential and special place in the past, as it has the title of “Queen of Sciences”. These views supported the idea that divinity should be thought of with a universal dimension without depending on religious and cultural values. At the same time, divinity (when considered in Turkey) is not a concept that can be reduced to pure theology or pure metaphysics; The idea that it is a more inclusive concept that includes both concepts has come to the fore. The current divinity faculty structure in Turkey has gained a dimension that exceeds the etymological meaning of divinity in the process. Thus, it

had a more comprehensive conceptual framework. The faculty of divinity has been a discipline where divine and human dimensions are synthesized. The naming of divinity faculty has become a model from Turkey. The relationship between divinity and Islamic sciences is unclear because divinity is an Islamic concept. Another reason for the uncertainty is that both faculties have the same syllabus. According to another finding, considering its academic dimension, it has emerged that theology, which gained a social dimension with the process of becoming a faculty, is responsible for producing knowledge on religion and that it should cooperate with all fields that produce scientific knowledge in order to bring this knowledge to life. Another unpredictable result of the research is that the participants could not create a conceptual clarity about divinity. It has been determined that there are various dimensions of the concept of divinity in the minds of the participants and there are differences between these dimensions.

Keywords: Religious Education, Divinity, Divinity Education, Conceptualization, Institutionalization.

GİRİŞ

Bilimsel çalışma ve düşünce ortamlarında ilahiyat fakültelerinin geçmiş, mevcut durumu ve geleceğine ilişkin pek çok görüş ön plana çıkmaktadır. İlahiyat eğitiminin niteliğiyle ilgili olumlu ve olumsuz pek çok düşünce bu görüşlerin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Elbette ki bu görüşlerin arka planındaki bilgi ve düşüncüyü üretenler ilahiyat eğitiminin birincil muhatapları olan ilahiyat fakülteleri öğretim üyeleridir. Bu noktada esas dikkat edilmesi gereken ise konunun bileşenlerini oluşturan “ilahiyat fakültesi” ya da “ilahiyat eğitimi” ifadelerinin tamlayanı olan “ilahiyat” kavramıdır. İslam düşünce geleneği incelendiğinde ilahiyatın özellikle İslam filozofları ve kelamcıları tarafından metafizik ve teoloji kavramları çerçevesinde tartışılan ve kullanılan bir kavram olduğunu görmek mümkündür. Bu tartışmalar incelendiğinde kavram üzerinde bir uzlaşının var olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.¹ Bunun yanında günümüz ilahiyat eğitimi anlayışı değerlendirilmek istendiğinde ilahiyat fakülteleri ya da ilahiyat eğitimi hakkında bilgi üretilirken ilahiyat üzerinde düşünülmediği görülmektedir.² Diğer bir deyişle ilahiyat eğitiminin içeriği kurgulanırken ilahiyat kavramının ihtiva ettiği anlamların ne ölçüde göz önünde bulundurulduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Düşüncenin yapı taşları olan kavramlar sosyal bilimcilerin gerçekli-

¹ İlahiyatın tanımlanmasıyla ilgili yapılan bu yoğun tartışmalara yer vermek ve bir kavramsal çerçeve oluşturmak makalenin teknik sınırları açısından güçtür bu nedenle ilgili görüş ve tartışmalar için bk. Ayşe Çalal, *Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 26-33.

² Recai Doğan, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır?” , *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır-Sorunlar ve Çözümleri-*, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 354.

ği anlama çabalarında esas araç olarak işlev görmektedir. Uzlaşma ve paylaşımaya dayalı ortak kavramlar sosyal bilimlerin bilgi üretme stratejilerinin olmazsa olmaz parçalarıdır.³ Dolayısıyla sosyal bilimlerin çerçevesinde bilim dallarının daimiliğini sağlayan ana unsur merkezi kavramların varlığı ve tanımlanmasıdır.⁴ İlahiyat gerek bir sosyal bilim alanı olması gerekse Türkiye'deki yüksek din öğretimi faaliyetlerinin tamamlayıcı unsuru olması anlamında teorik bir çerçeveye ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada ilahiyatın tüm boyutları ile öğretim üyelerinin nezdinde ortak bir kavramsal çerçeveye sahip olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Ortak anlamların geliştirilemediği durumlarda ilahiyat alanında üretilen bilgilerin geçerliliği yanında verilen eğitimin niteliği de sorgulanmaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda yapılan çalışma ve tartışmalar karşılığı bulunamayan çabalara dönüşebilmektedir. Yüksek din öğretimi çerçevesinde düşünüldüğünde ilahiyat için oluşturulan anlam çerçevesi ilahiyat eğitimi amaç, içerik ve yöntem açısından belirleyen bir unsur özelliği göstermelidir. Pedagojik bakış açısının doğru temeller üzerine inşa edilebilmesi için kavramın anlamsal çerçevesinin ortaya konulması aciliyet gerektirmektedir. Bu nedenle ilahiyatın anlamsal çerçevesini belirlemede konunun birincil muhatabı olan öğretim üyelerinin bu kavram hakkındaki görüşlerinin ortaya konulması önemlidir.⁵ Makalenin çıkış noktasını oluşturan bu temel sorun üzerinde düşünüldüğünde yapılan araştırmanın problemi "Öğretim üyelerine göre ilahiyat nedir?" sorusu üzerinde kurgulanmıştır. Böylelikle ilahiyat ile ilgili ortak bir kavramsal çerçevenin oluşturulmasına katkı sağlayabilmek hedeflenmiştir. Aynı zamanda araştırmanın ortaya koyduğu sonuçlar ile ilahiyat fakülteleri ile ilgili program geliştirme çalışmalarına bakış açısı sunabilmek amaçlanmıştır.

YÖNTEM

Araştırma nitel araştırma yönteminin *durum çalışması* yöntemi kullanılarak yapılmıştır. Durum çalışmalarının temel niteliği olarak kabul edilen "genel sonuçlara varmak değil; durumu özgün ortamı dahilinde keşfetmek, betimlemek ve yorumlamaktır"⁶ amacı ile ilişkili olarak ilahiyat kavramının

³ Nihal Ekin Erkan vd., "Bir Bilim İnsanın Kavramlarla Yolculuğu: İlhan Tekeli ve Alternatif Bir Patika", *İdealkent* 11/29 (2020), 260-289.

⁴ Kübra Bilgin Tiryaki-Lütfi Sunar (ed.), *Kavram Geliştirme Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 16.

⁵ İlahiyat fakültesi öğrenci ve mezunlarına göre ilahiyat kavramı için bk. Çalal, *Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi*.

⁶ Turan Pakler, "Durum Çalışması", *Nitel Araştırma*, ed. Fatma Nevra Seggie-Yasemin Bayyurt (An-

konunun birincil muhatapları olan öğretim üyeleri ile yapılan mülakatlar aracılığıyla betimlenip yorumlanması hedeflenmiştir. Dolayısıyla verilerin toplanmasında araştırmacıya konuşmayı yönlendirebilmenin yanında alt soru ve başlıklar oluşturma imkanı tanıyan *yarı yapılandırılmış mülakat* tekniğine başvurulmuştur.⁷ Hazırlanan formlarda yer alan görüşme sorularının açık olup olmadığı 5 uzman tarafından değerlendirilmiş, gerek uzman görüşleri gerekse yapılan pilot çalışmalar ışığında yeniden düzenlenmiştir.

Araştırmanın çalışma grubunu 3 farklı ilahiyat fakültesinden 5'er öğretim üyesi oluşturmaktadır. Toplamda 15 kişiden oluşan çalışma grubunu oluşturduğumuz ilahiyat fakültelerini belirlerken esas alınan kriterler bu fakültelerinin kuruluşları açısından türlerinin ilk örnekleri olmaları ile ilişkili olarak değerlendirilmiştir. Belirlediğimiz üç fakülteden ilki olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1949 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk ilahiyat fakültesi iken; ikinci fakülte olan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cumhuriyet döneminin 1959 yılında İstanbul'da kurulan ilk Yüksek İslam Enstitüsü'nün bugünkü temsilcisidir. Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ise 1971 yılında kurulan Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin devamlılığını sürdüren ilahiyat fakültesi olma özelliğine sahiptir.⁸ Bu fakültelerde görev yapan ve gönüllü olarak katılımlarını talep ettiğimiz öğretim üyelerini belirlerken, çalışacağımız problem alanıyla ilgili çalışmalar yapan, bilimsel yayınları bulunan, probleme dair söz söylemiş akademik üyelerle görüşmeler yapılması hedeflenmiştir. Bu tespiti yaparken yine nitel araştırma örneklem tekniklerinden birisi olan *kartopu örneklem* türünden faydalanılmış, bu teknik alanın uzmanlarına ulaşıp, bu gruptan gönüllülerle görüşmeler yapılmıştır. Katılımcıların özellikleri Tablo 1 de verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcı Bilgileri

Kodu	Unvanı/Ana Bilim Dalı	Kodu	Unvanı/Ana Bilim Dalı	Kodu	Unvanı/Ana Bilim Dalı
A1	Prof./Din Eğitimi	A6	Prof./Din Eğitimi	A11	Prof./İslam Tarihi
A2	Prof./Kelam	A7	Doç./İslam Hukuku	A12	Prof./İslam Mezhepleri Tarihi
A3	Prof./Din Sosyolojisi	A8	Doç./İslam Mezhepleri Tarihi	A13	Prof./Din Sosyolojisi

kara: Anı Yayıncılık, 2017), 120.

⁷ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 341.

⁸ Mustafa Öcal, "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 11-123.

A4	Prof./Din Musikisi	A9	Doç./Din Eğitimi	A14	Prof./Tefsir
A5	Doç./Din Felsefesi	A10	Dr. Öğretim Üyesi/Din Eğitimi	A15	Doç./Din Eğitimi

Araştırmanın verileri çözümlenirken kod ve kategorilerin belirlenmesinde *tümevarımsal* analiz yöntemi kullanılmıştır.⁹ Yapısal kodlama tekniği kullanılmış aynı zamanda verilerin kodlanmasında NVİVO10 Programından yararlanılmıştır. Araştırma bulguları *betimsel içerik analizi* yolu ile çözümlenmiş bunun yanında bulguların tartışılıp yorumlanmasında *fenomenolojik analiz* yöntemine başvurulmuştur.¹⁰

Araştırmanın güvenilirlik ve geçerliliği kapsamında araştırmanın yapıldığı alanda yeterli zaman geçirilmiş, Ankara dışındaki katılımcılarla görüşmek için buldukları şehirlere ayrı ayrı vakitlerde gidilerek görüşmeler yüz yüze yapılmıştır. Katılımcı sayılarında yeterli doyum sağlanana kadar görüşmelere devam edilmiştir. Toplanan veriler asıllarına uygun şekilde yazıya geçirilmiş ve yeniden talep eden katılımcıların görüşüne açılmıştır. Kodlama işlemine geçildiğinde herhangi bir veri seti seçilerek uzman eşliğinde öncelikle örnek bir kodlama yapılmış ve bu örnek kodlamadan yola çıkılarak tüm veri seti kodlama işlemine tabi tutulmuştur. Sonrasında görüşme metinlerinden elde edilen kod ve kategoriler alan uzmanları tarafından gözden geçirilmiş, her bir uzman tarafından ayrı ayrı kodlama işlemi gerçekleştirilerek, kategori-kod ve veri uyumu ile ilgili gerekli değişiklik ve düzenlemeler son kez yapılmıştır.

BULGULAR VE TARTIŞMA

1. İlahiyat Nedir?

Araştırma çerçevesinde “İlahiyat Nedir?” teması altında katılımcılara öncelikle : “İlahiyat fakültesi öğretim üyesi olarak “ilahiyat” ı nasıl tanımlarsınız?” ve “İlahiyat ve teoloji kavramlarını karşılaştırdığınızda neler söyleyebilirsiniz, ya da ikisi de aynı anlamlara gelen kavramlar mıdır?” soruları yöneltilmiştir. Bu sorulara verilen cevaplar doğrultusunda alt kod ve kodlara bu kodlardan yola çıkılarak da “Kavram Olarak İlahiyat” kategorisine ulaşılmıştır. Katılımcılara sorulan bir diğer soru grubu ise: “İlahiyat fakültesi tanımlaması “ilahiyat” kavramının tanımlanmasıyla ne derece örtüşmektedir, ilahiyat fakültelerinin yükseköğretim sistemi içerisindeki

⁹ Philipp Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, çev. Adnan Gümüş-M. Sezai Durgun (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011), 40.

¹⁰ Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, çev. Adnan Gümüş-M. Sezai Durgun, 110.

yeri hakkında neler düşünüyorsunuz?, Yeni bir isimle açılan islami ilimler fakülteleri hakkında neler söyleyebilirsiniz?” ve “Bu fakültelerin diğer yükseköğretim kurumları ile olan ilişkisi konusunda neler söyleyebilirsiniz?” şeklinde olmuştur. Bu sorular çerçevesinde elde edilen alt kod ve kodlardan yola çıkılarak öncelikle “Kurum Olarak İlahiyat” kategorisine ulaşılmış katılımcıların kurumsallaşmanın akademik boyutuna değindikleri cevaplardan elde edilen iki koddan yola çıkılarak da “Akademide İlahiyat” kategorisi ortaya konulmuştur.

“Kavram Olarak İlahiyat” ve “Kurum Olarak İlahiyat” kategorilerine ait tüm kodlara başlıklar halinde yer verilmiştir. Bununla birlikte elde edilen verilerin fazlalığı ve bu verilerin kaybının önlenmesi için çalışmanın teknik sınırlarını aşmamak kaygısıyla alt kodlardan elde edilen veriler yeni başlık açılmaksızın ilgili kodların altında değerlendirilmiştir.¹¹

1.1. Kavram Olarak İlahiyat

Katılımcılar ilahiyatı kutsallıkla ilişkili olarak açıkladıkları gibi ilahiyatın kadim bir kavram olduğuna da vurgu yapmışlardır. Bunun yanında ilahiyatın hiyerarşik olarak bilimlerin en tepesinde olduğunu dile getiren katılımcılar olmuştur. İlahiyatın teoloji ve metafizikle olan bağı açısından yapılan tanımlamalar ise ortaya karmaşık bir tablo çıkartmıştır.

1.1.1.Tanrı İle/Kutsal İle İlişkili İlahiyat Kavramı

İlahiyatı ilk bakışta kutsal olanla, ilahi olanla ilişkili olarak açıklayan dolayısıyla Tanrıyla ilgili alanları kapsayan bir kavram olarak tanımlayan katılımcı görüşleri ilahiyatın tarihi açıdan kavramsal gelişimi ile paralel bir duruş sergilemektedir. Örneğin A1 “ilahiyat nedir?” sorusuna doğrudan “İlahiyat tek başına belki bana literal olarak ilahi olan, ilahi olana ait olan kelimelerini çağrıştırabilir... Bendeki çağrışımı hep Yaradana ait olan şeklinde.” cevabıyla karşılık verirken; A6 ise :“Yani ilahiyat geniş bir kavram...kutsal olan ve o kutsalın etrafında felsefi dini, kültürel görüşleri olan her din bu kapsamın içine girer.” cevabını vererek kutsallığa atıfta bulunmaktadır.

“İlahiyat” ın neliği konusundaki İslam geleneğine ait literatür gözden geçirildiğinde, kavramın doğrudan olmamakla birlikte dolaylı olarak metafizik ve teoloji kavramları üzerinden İslam filozofları ve kelamcıları tarafından tartışıldığı görülmektedir. Kavramın felsefi temellerle tartışılmasına zemin hazırlayan ve tartışmaları yapan İslam filozoflarına hareket noktası

¹¹ Elde edilen alt kodlara dair ayrıntılı bilgi için bk. Çalal, *Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi* .

olan Aristo'nun, metafizik adlı eserinde yola çıktığı ilk tanımlamalar tartışmaların odak noktası olmuştur. Aristo'nun "ilk felsefe" tanımından yola çıkılarak kavramsallaştırılan ilahiyatın Aristo'dan İslam düşünce geleneğine uzanan tartışmalı çizgisi incelendiğinde, odak noktanın Tanrı ve Tanrı ile ilgili olan bir alana tekabül ediyor olması katılımcıların zihinlerindeki bu algıyı destekler nitelikte görünmektedir.

1.1.2.Kadim Olması Bakımından İlahiyat Kavramı

Katılımcıların ilahiyatın kavramsal neliğine dair dikkat çektikleri diğer bir durum ilahiyat konusunun tarihin bilinen en eski tartışma konularından birisi olduğudur. Bu konuda katılımcı A11, "*Sosyal bilimlerin en eskisi genellikle felsefe olarak mevzu edilir ama ben Hz. Adem'in peygamberliğini kabul ettiğim için daha geriye götürüyorum bu anlamda. Yani ilahiyat en eski sosyal bilimlerden birisi*" sözleriyle ilahiyatın insanlığın var oluşu ile birlikte ortaya çıktığını İslam dininden getirdiği bir referansla delillendirmektedir. Aynı şekilde Katılımcı A2 de ilahiyatın tarihini insanlık tarihiyle paralel olarak geriye götürmekte ve felsefe tarihinden de referanslar vererek şu şekilde temellendirmektedir: "*İnsan Tanrı hakkında düşünmeye başladığı anda ilahiyat başlıyor. İlahiyat denilince sade Aristo ile başlamaz. Tabiatçı filozoflar olarak ilk çağ filozoflarında bile ilahiyata dair bir takım önermeleri bulmak mümkün.*"

A11 ilahiyatın kökenlerini İslam dininin kutsal kitabı olan Kuran'da ilk insan olarak ifade edilen Hz. Adem'e kadar götürmekte ve teolojinin başlangıcını insanlığın başlangıcına dayandırmaktadır.¹² Yaratılış ve ilk insan konusu sadece Kuran'da değil, Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin kutsal kitaplarında da yer almaktadır.¹³ A2'nin "ilahiyat" vurgusundan yola çıkarak ifade ettiği gibi Herakleitos, Parmenides, Empedokles gibi ilk Yunan filozoflarının günümüze ulaşan fikirleri incelendiğinde Tanrı hakkında düşünüp fikir yürüttükleri ve belki bir anlamda teoloji yaptıkları görülmektedir.¹⁴ A11'in vurguladığı ilk insan ve yaratılış vurgusu ile A2'nin atıfta bulunduğu ilk çağ filozoflarının fikirleri bağlamında düşünüldüğünde; ilahiyatın kadim bir kavram olmasa da kadim bir olgu olduğunu ve ilk ilahiyat faaliyetinin "Tanrı hakkında düşünme" ile başladığını söylemek mümkündür.

¹² Kur'an'da geçen yaratılış ve Adem Peygamber ile ilgili ayetler için bk. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009) el- Bakara 2/30-37; el-Hicr 15/ 26; el- Secde 32/ 7-9.

¹³ Kitabı Mukaddes'te geçen yaratılış ve ilk insan ile ilgili ayetler için bk. *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi 1995), Tekvin. 1-2.

¹⁴ Bilgi için bk. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012)

1.1.3. Bilimlerin Kraliçesi Olması Bakımından İlahiyat Kavramı

A1 ilahiyatı teolojiyle ilişkilendirerek Batı tarihindeki yerine vurgu yapmakta ve “Queen of the science” ifadesiyle teoloji geleneğinden hareketle ilahiyatın bilimlerin kraliçesi olduğuna işaret eden şu sözleri sarf etmektedir: “...*Tarihe baktığımızda ve batı felsefesine baktığımızda veya teoloji olarak baktığımızda ilahiyat teoloji ile eğer karşılaştırılırsa ki bazı açılardan ancak karşılaştırılabilir... Teoloji, Tanrı bilim. Ondan sonra da queen of the science, bilimlerin kraliçesi. Merkezde o*”. A1 gibi katılımcı A5 de ilahiyatın ne olduğuna ilişkin fikir yürüttüğü konuşmasının bir bölümünde: “...*ilahiyatın Batıdaki örneklerine bakınca Almanya’da Münih’de gördüm mesela. Başka yerlerde gördüm... Mesela bir numaralı fakülte Katolik teoloji, iki numaralı Protestan teoloji, üç numaralı hukuk, dört numaralı tıp... Böyle gider. Dünyanın her yerinde.*” ifadelerini kullanmakta ve teolojinin bilimler arasındaki hiyerarşik yapısına dikkat çekmektedir.

A1 teolojiyi tanımlarken, Batı düşünce tarihinden referans göstermekte ve Hristiyan Orta Çağ’ının önde gelen teoloğu Thomas Aquinas’ın teoloji için kullandığı “Queen of the science”¹⁵ ifadesine atıfta bulunmaktadır. Orta Çağ Hristiyan geleneğinden devralınan teolojinin bilimlerin kraliçesi olduğu fikri, günümüzde teoloji alanında yapılan bilimsel araştırmalara çıkış noktası olmaya devam etmekte ve bazı çalışmalar tarafından bu kraliçeliğin halen devam ettiği savunulurken, bazı çalışmalarda modern bilimin gelişmesiyle kraliçeliğin sona erdiği yönünde fikirler ortaya konmaktadır.¹⁶ Hâlihazırda teolojinin bilimlerin kraliçesi olma unvanını koruyup korumadığı ayrı bir tartışma alanı olarak görünmektedir. Bunun yanında teolojinin en azından bilim düşüncesinin ortaya çıktığı ve olgunlaştığı dönemlerde bu isimle anılıp, bilimin merkezine yerleştirilmiş olması köklü ve özel bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir. Bu anlamda kavramsal açıdan tarihi süreç boyunca teolojiyle ilintili olarak tartışılan ilahiyat kavramının da teolojinin tarihi süreçteki misyonundan bağımsız olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

1.1.4. Teoloji ve Metafizik İle İlişkisi Bakımından İlahiyat Kavramı

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde ilahiyatın ne olduğunu ortaya koymak için sorulan soruların temel amaçlarından birisi de ilahiyat ve teolo-

¹⁵ John Maurant, “Aquinas and Theology”, *Franciscan Studies* 16/3 (1956), 202-213.

¹⁶ Avihu Zakai, “The Rise of Modern Science and the Decline of Theology As the “Queen of Sciences” in the Early Modern Era.”, *Reformation & Renaissance* 9/2 (2007), 125-152. ; Erna Oliver, “Theology: Still a queen of science in the post-modern era”, *In die Skriflig/ In Luce Verbi* 50/1 (2016), 3.

ji arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik olmuştur. Katılımcıların bu soruya verdikleri cevaplar incelendiğinde birbirinden farklı pek çok görüşün ortaya çıktığı görülmüştür. Örneğin katılımcılardan A13 ilahiyat ve teolojiji eşdeğer gördüğünü şu sözleriyle dile getirmektedir:

İlahiyat kavramını ben teoloji üzerinden değerlendiriyorum. İlahiyat fakültesi maalesef Türkiye'deki algısı çok farklı. İlahiyat fakültesi denilince İslami ilimlerin yapıldığı bir alan gibi bir algı oluşuyor ama ben ilahiyatı teoloji yapılan bir alan olarak görüyorum. Yani sadece İslam'ın değil dinlerin bir nevi hastanesi... Ben yurtdışında da görev yaptığım için teoloji fakültesi. Yani biz burda din yapmalıyız. Dinleri neşter altına almamız. Benim ilahiyat denince böyle bir algım var.

A13 yukarıdaki ifadeleri kullanarak teolojiji tüm dinleri aynı bakış açısıyla ve aynı düzeyde inceleyen bir bilim alanı olarak tanımlamakta ve hatta teolojinin tüm dinleri eşit mesafede değerlendiren bir bilim alanı olduğu ön kabulünden hareketle iki kavramı eşdeğer kabul etmektedir. A13'ün bu görüşlerine karşın kaynaklara göre teoloji dinlerüstü bir bakışı temsil eden ya da din bilimleri¹⁷ olarak nitelendirilebilecek bir bilgi alanı olarak yorumlanmamaktadır. Aksine her inancın kendi içerisindeki farklılıklara göre değişmekle birlikte imanı bütünlüğünü temellendiren ve ortaya koyan spesifik bir bilgi sistemi olarak kabul edilmektedir.¹⁸ Bu anlamda din bilimleri kendisini içeriden bir söylem olarak tanımlayan teolojiden ayrılmaktadır.¹⁹ Din bilimleri arasında yer alan Din Sosyolojisi alanında görevli A13'ün ilahiyata kendi sahasının özelliklerinden kaynaklanan bir bakış açısıyla yaklaştığı görülmektedir.

Katılımcılardan bazıları ise teolojinin batıdan gelen bir kavram olduğunu dile getirerek ilahiyattan farklı anlamsal çerçevelere sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin Kelam Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olan A2 "Teoloji batıya ait, teoloji ilahiyatın bir alt faaliyet alanı olarak nitelelenebilir. Batı'da teoloji Tanrı bilimidir. Tanrı hakkında belirli bir yöntemden hareket ederek konuşma." ifadelerini kullanarak teolojiji ilahiyattan ayırmakta hatta ilahiyatın bir parçası olarak kabul ettiğini söylemektedir. A2 teolojiji ilahiyatın bir alt dalı olarak niteleyerek metafizik kavramını zikretmeye de İslam düşünce geleneğinde var olan, ilahiyatı metafizik olarak değerlendirme ve tanımlama anlayışına yakın görünen görüşler sunmaktadır. İlahiyatı metafizik olarak tanımlayan Klasik İslam düşünürleri de

¹⁷ "Din Bilimlerinden kastedilen Herhangi bir dini veya mezhebi temele almayan, aksine genel anlamda din kavramını temele alan bilimlerdir." Bk. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 58.

¹⁸ Richard McBrien, "What Theology is and Is Not", *America The Jesuit Review* (Erişim 31 Mayıs 2022).

¹⁹ Detaylı bilgi için bk. Emma Tomalin, *Religions and Development* (USA: Routledge, 2013).

teolojiyi daha tikel bir alana indirgemekte ve tümelin bilgisi olarak yorumladıkları metafiziğin bir alt basamağı olarak değerlendirmektedirler.²⁰ Bu durumda A2'nin İslam Felsefesi geleneğiyle bağdaşan bir tutum sergilediği görülmektedir.

Din Musikisi alanında akademisyen olan Katılımcı A4 ise ilahiyat ve teoloji arasındaki ilişkinin felsefi bir arka planla tartışılması gerektiğini düşünmekte ve kendisinin bu kavramlara felsefi tartışmalardan ziyade kendi kültürel arka planı doğrultusunda yaklaştığını şu ifadeleriyle net bir şekilde ortaya koymaktadır;

Bu bir felsefi meseledir aslında. Filozoflar, felsefeyle uğraşanlar bu işin derinliğini teferruatını açıklayabilirler. Benim almış olduğum dini eğitim ve İslami eğitimle ben teoloji kelimesi yerine ilahiyat kelimesini kullanmayı tercih ederim. Tanrı kelimesi yerine de iyi de bir Türk yani Türk kökenli olmama rağmen Allah kelimesini kullanmayı yeğlerim.

A4 bu sözlerinin arka planında “yerine” ve “tercih ederim” şeklindeki ifadeleri kullanarak ilahiyatla teolojiyi birbirinden ayırmadığını ima eder gibi görünmektedir. Bununla birlikte A4 esas olarak ilahiyat ve teoloji arasındaki ilişkiye dil ve kültür etkileşimi çerçevesinden baktığını vurgulamaktadır. Bu sözleriyle A4 ilahiyat ve teoloji arasındaki ilişkiyi düşünmekten ziyade kendi kültürel arka planından hareket ederek kavramsal bir tercih yaptığını dile getirmektedir. Bu düşünceler ilahiyat kavramına etimolojik bir bakış açısıyla bakılabildiğini göstermesi adına önemlidir.

Katılımcı A15 ise iki kavram arasındaki ilişkiyi ilahiyatçı kimliği üzerinden irdelemekte ve teoloji kavramının ilahiyat fakültesi mensuplarına farklı kimlikler sunacak bir alternatif olarak düşünüldüğünü ifade etmektedir. A15'in teolojinin daha modern bir kavram olarak algılandığını dile getirdiği şu sözleri konuyu farklı bir noktaya taşımaktadır:

Bunu şöyle anlıyorum kendi öznel yorumumla ilahiyatçı kimliğine yüklenen anlamdan kendisini sıyırmak isteyen ben bu değilim ben bilim insanıyım ben bilim yapıyorum diyenlerin kaçış güzergâhı gibi teoloji. Kimlik örtme veyahut da geleneksel yapının baskın unsurlarından sıyrılmaya noktası teoloji. ...Hangi fakültede okuyorsun dendiğinde teoloji fakültesi diyerek başka bir kimlik örtme çabası olarak görüyorum onu. Bir kaçış veyahut da kendisini özgür hissedeceği bir ortam olarak sığınacak bir kavram gibi görüyorum.

A15'in modernlik vurgusu üzerinde düşünmek gereklidir. Bir sıfat olarak kullanılan modern kavramının kökenine bakıldığında eski olandan yeni olana doğru bir ilerlemeyi, bir ilerleyiş düzeyini kasteden, yeniliğe

²⁰ Tartışmaların genel çerçevesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Çalal, *Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi*.

vurgu yapan bir olgu olarak görülmektedir.²¹ Kökleri Aristo'ya uzanan teolojinin en azından kavramsal düzeyde günümüz dünyasında modern bir olgu olmadığı aşıkardır. Bu anlamda teolojinin hangi anlam çerçeveleri doğrultusunda modern olarak algılandığı sorulması gereken bir sorudur. Teolojinin Batı'ya ait bir kavram olduğunu ifade eden katılımcı görüşleriyle birlikte değerlendirildiğinde bu modernlik algısının “modernlik ve batılılaşma”²² ilişkisi çerçevesinden yola çıkılarak mı oluşturulduğu sorusu akıllara gelmektedir. Sosyal bilimciler modernlik tarihini, toplumsal varoluş ve bu varoluşun kendi kültürüyle arasındaki uyumsuzluğun tarihi olarak yorumlamakta ve bu uyumsuzluğun modernliğin doğal sürecinden kaynaklandığını ifade etmektedirler. Hatta bu sürecin yaşam boyu huzursuzluğu beraberinde getirdiğine değinmektedirler.²³ Acaba ilahiyatın ve hatta ilahiyatçılığın göz ardı edilerek teoloji çerçevesinden bir tanımlama ve tanımlanma ihtiyacı hissedilmesinin temelinde bu gerilim mi yatmaktadır? Modernleşmeyi batılılaşmayla eşdeğer gören toplumlarda geleneğin tamamen dışlanarak yeni bir hayat şeklinin kurgulanmasının modernliğin temel şartı olarak görüldüğü vurgulanmaktadır.²⁴ Bu anlamda ilahiyatın daha geleneksel olduğu, modern bir kavram olmadığı ya da olumsuz anlamlar çağrıştırdığı mı düşünülmektedir? Bu soruların cevabı evet olacaksa ilahiyat kavramına zaman zaman veya bazı durumlarda sosyo-psikolojik bir bakış açısıyla yaklaşıldığını söylemek mümkün olacaktır.

Katılımcı A4 ise, ilahiyat ve teoloji arasındaki ilişkiyi belirsizlik üzerinden değerlendirerek konuyu Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin yapılanmasıyla ilintili olarak tartışmaktadır. A4'ün şu sözleri Türkiye'ye özgü bir ilahiyat modeline vurgu yapması açısından diğer katılımcıların görüşlerinden ayrılmaktadır;

İlahiyatın da bu konuda duruşu net değil... Tam teoloji deseniz tam değil, religious studies deseniz tam değil. Bizdeki biraz eklektik bir yapı, onun çelişkilerini barındırıyor... Bir taraftan teolojik disiplinler barındırıyor. Tefsirimiz, hadisimiz, kelimamız... Dogma diyebileceğimiz dogmatik diyebileceğimiz alanlarla ilgili şeyler var. Ama batıdaki teoloji fakülteleri ile angajman bakımından disangaje, mevcut kurumsal dinle bağlantısı kopuk bir teoloji bu. Sözde bir teoloji. Angaje gibi görünen ama disangaje bir teoloji olgusu

²¹ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite Weber ve Habermas*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 21.

²² Sosyal bilim alanında çalışan bazı araştırmacılar modernleşmeyi batılılaşma kavramıyla eş değer görmek ve özdeşleştirmektedir. bk. İhsan Çapcıoğlu, “Modernleşme”, *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Çapcıoğlu - Hayati Beşirli (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 289.

²³ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 18.

²⁴ Necdet Subaşı, “Dinselliğin Modern Bileşenleri”, *Din-Kültür ve Çağdaşlık* (Ankara: TÜRKİYE Dİ-YANET VAKFI, 2007), 315.

ile karşı karşıyayız. Batıdaki modellerden –ki biliyorsunuz kilise kökenli oluşumlardır-onlardan azade bizim kendimize mahsus bir şey.

A4'ün sözleri bağlamında dünyadaki örnekler incelendiğinde çeşitli isimlerle açılan farklı yüksek din öğretimi uygulamaları çerçevesinde hem dinlerin teolojileri hem de din bilimlerinin aynı program içerisinde verildiğini görmek mümkündür. Bunun yanında Türkiye'de açılan ilk ilahiyat fakültesinin kuruluşu sırasında yapılan tartışmalar ile kuruluş gerekçesine bakıldığında ve özellikle "Garptaki örneklerine benzer" ifadesi bağlamında düşünüldüğünde Batı'daki ilahiyat fakültelerinin referans olarak kabul edildiği açık bir şekilde görülmektedir.²⁵ Bu anlamda A4'ün dediği gibi Türkiye'deki ilahiyat fakülteleri bu örneklerden yola çıkılarak şekillendirilmiş eklektik bir yapı olarak mı nitelenmeli yoksa Türkiye'ye özgü bir model olarak mı görülmelidir? Bu sorunun cevabının ilahiyatın kurumsal boyutu incelendiğinde netleşeceği düşünülmektedir.

Katılımcılardan bazıları ise ilahiyat ve teoloji arasındaki ilişkiyi irdelerken ilahiyatı metafizik ile eşdeğer görerek ilahiyatın metafizik demek olduğunu dile getirmiştir. Bu görüşte olan katılımcılardan A5 Aristo ile İbn Sina'nın görüşlerini karşılaştırarak İbn Sina'nın konu hakkındaki görüşlerine atıfta bulunmaktadır. İlahiyat, metafizik ve teoloji arasındaki ilişki İslam düşünce geleneğinde de geniş bir tartışma alanına yayılarak felsefeciler ve kelamcılar arasında tartışılmış ve ilahiyatın metafizik ile eşdeğer olduğu yönünde görüşler beyan edilmiştir. Bu anlamda Din Felsefesi alanında akademisyen olan A5'in görüşleri gelenekte var olan bu tartışmaları özetler niteliktedir. Bir din felsefesi olarak A5 konuya ontolojik boyuttan yaklaşmakta ilahiyat kavramını felsefi bir düzleme taşımaktadır. A5'in konu hakkındaki görüşleri şu şekildedir:

Mesela Aristo'ya sorarsanız ilahiyatla teoloji aynı şeydir. Ama İbn Sina'ya sorarsanız biraz daha ihtiyatlı bir cevap alırsınız ki ben İbn Sina'nın o ihtiyatına çok hak veriyorum... Aristo'ya göre metafiziğin konusu sadece varlık değil. Yani varlık olması bakımından varlık değil aynı zamanda metafiziğin konusu Tanrıdır. O yüzden Aristo metafizik yerine teoloji tabirini kullanır. Tanrıyı konu ettiği için böyle adlandırılıyor. İbn Sina'ya geldiğimiz zaman İbn Sina bu anlayışa itiraz ediyor. Kısaca söylemem gerekirse, İbn Sina'ya göre Tanrı Aristo'nun iddia ettiği gibi metafiziğin bir konusu, bir mevzusu olamaz. Peki İbn Sina'ya göre metafizikte ilahiyatta Tanrının yeri nedir diye sorarsak; metafiziğin matlubu yani amacı Tanrının varlığını kanıtlamaktır. Aristo Tanrı ilahiyatın konusudur diyor. Teoloji de. İbn Sina ise hayır. Tanrı metafiziğin amacıdır.

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Çalal, *Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi*.

Metafizik kavramının tarihsel süreci incelendiğinde farklı dönemlerde farklı isimler tarafından amaç ve içerik açısından teoloji ile karşılaştırıldığını, bu iki kavramın zaman zaman birbirlerinin yerine geçirilirken, zaman zaman da birbirlerinden farklılaştırıldıklarını görmek mümkündür. İlahiyatın Türkiye'deki içeriğine bakıldığında teolojik disiplinlerin yanında din bilimleri alanındaki disiplinlere de yer veriliyor oluşu ilahiyatın kapsayıcılık açısından teolojiden farklılaşan bir kavram olduğunu netleştirmektedir. A5 her ne kadar gelenekle bağdaşan görüşler ortaya koysa da A4'ün "kendimize mahsus bir şey" olarak tarif ettiği ilahiyatın salt metafiziğe indirgenbilmesi bu çerçevede mümkün görünmemektedir.

1.2.Kurum Olarak İlahiyat

İlahiyatı kavramsal olarak irdelemenin yanında, sahip olduğu kurumsal kültürden yola çıkarak da anlamlı bir çerçeveye oturtmak isteyen katılımcılar bu konuda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşler "İlahiyat Fakültesi Olabilmek" ve "İlahiyat mı, İslami İlimler mi?" başlıkları altında değerlendirilmiştir.

1.2.1.İlahiyat Fakültesi Olabilmek

Katılımcılardan bazıları ilahiyatın fakülte olma süreciyle birlikte tamamlanmış olmasa da bilimsel bir anlam kazanmaya başladığını ve bu yolda ilerlemeye devam ettiğini ifade etmiştir. Örneğin A10 şu sözlerinde "fakülte" olma ifadesinden yola çıkmakta ve "bol gelen elbise" metaforunu kullanarak bilimselleşme sürecinin devam ettiğini öne sürmektedir:

Bir kere fakülte kavramı burada önemli... Bu anlamda daha önce birer yüksek İslam enstitüsüyken bütün üniversitelerdeki ilahiyat alanındaki bölümler, -1980 li yılların başından itibaren- bunların hepsi birer fakülteye dönüştürüldü. Ve ilahiyat fakültesi formatını almış oldu. Ha bugün belki içerik olarak biraz daha başarılı bir yöne gittiğimiz söylenebilir ona dair düşünceye karşı değilim ben... ama ortaya çıkış noktasından, ilahiyat fakültesi kavramına geçiş çok keskin bir geçiş olduğu için daha bunu hazmedebilmiş değiliz. Yani şu an elbise üzerimize hala bol geliyor o anlamda.

A10'un görüşleri ışığında ilahiyatın fakülte olma sürecini anlayabilmek için üst kavram olan "üniversite" den ne anlaşıldığının belirlenmesi gerekmektedir. Üniversite nedir? Tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan üniversite modelleri nelerdir? İlk kurulan ilahiyat fakültesi hangi model anlayışı ile kurulmuş ve günümüzdeki ilahiyat fakülteleri bu anlayışların neresindedir?²⁶

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çalal, 2022, Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi.

Bu soruların cevapları üzerinde düşünmeden ilahiyatın kurumsallaşma sürecini anlayabilmek mümkün görünmemektedir. Türkiye'deki klasik üniversite mantığının temelinde Humboldt tipi üniversite modeli yatmaktadır.²⁷ 1950'li yıllardan itibaren ise küçük illerde açılmaya başlanan yüksekokul ve üniversitelerle bölgesel ihtiyaçlar devreye girmiş ve bu doğrultuda bu ihtiyaçlara cevap verme hedefi güden Amerikan üniversite modeline doğru bir geçiş başlamıştır.²⁸ İlk ilahiyat fakültesi olarak kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bu verilere göre Ankara Üniversitesi bünyesinde Humboldt tipi üniversite mantığıyla kurulan bir fakülte olarak görünmektedir. Humboldt tipi üniversitenin temel mantığı; bilginin üretilmesi, yayılması ve toplumla paylaşılması olarak kabul görmektedir. Fakat toplumla olan paylaşımdan birebir topluma yapılan bir paylaşımdan ziyade, daha fazla öğrenci kitlesine ulaşarak lisans düzeyinde bir bilgi paylaşımının kastedildiğinin de altı çizilmektedir. İlk ilahiyat fakültesinde bu amaca hizmet eden bir eğitimin o dönemden itibaren gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğinin, ya da gerçekleştirildiyse bugün bu durumun devam edip etmediğinin, Amerikan üniversite modeliyle devreye giren topluma hizmet anlayışının ilahiyat fakülteleri için bakış açısı oluşturup oluşturmadığının netleştirilmesi gerekmektedir. İlk ilahiyat fakültesinin kuruluşundan önce toplumsal düzeyde yaşanan aksaklıklar ve bu aksaklıkların toplumsal ihtiyaçlara dönüşmesi fakültenin kuruluş gerekçelerinden birisi olarak gösterilmiştir. Durum bu iken bu fakülteler en azından teoride Humboldt Üniversite modelindeki “bilim için bilim” anlayışı ile mi, yoksa Amerikan üniversitesindeki gibi “toplum için bilim” anlayışıyla mı kurulmuştur, sonrasında süreç nereye gitmiştir sorusunun cevabı aranmalıdır. Ortada bir belirsizlik var gibi görünmektedir.

Bazı katılımcıların ise ilahiyat fakültelerinin fakülte olma süreçlerinde ilahiyat kavramının içeriğinden uzaklaştığını düşündüğü görülmektedir. Örneğin daha önceki görüşlerinde ilahiyatı metafizik ile eşdeğer gören A5 Darülfünun'un tarihinden yola çıkmakta ve ilk ilahiyat fakültesinin ilahiyat kavramının olması gereken anlamlarıyla hareket edilerek kurulduğunu fakat süreç içerisinde bu kavramın anlam kaybına uğradığını şöyle izah etmektedir:

1933 yılında Darülfünun ilahiyat fakültesi kapatılıyor... sonraki süreçte biz ilahiyatın ne olduğunu unutmamız mesela... Darülfunun ilahiyat derken rastgele bir tanım değildir bu... Ben çoğu kimsenin bunun farkında olma-

²⁷ Seha Meray, “Üniversite Kavramları ve Modelleri”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi 26/1 (1971), 25.

²⁸ İlhan Tekeli, “Dünyada ve Türkiye’de Üniversite Üzerinde Konuşmanın Değişik Yolları”, Toplum ve Bilim 97 (Güz 2003), 123-143.

dığı kanaatindeyim. Bizimki sanki böyle kutsal olan işlerle akıl ötesi olan sır gizem dolu işlerle şey yapan, biraz da üniversitenin bünyesinde biraz da mahcup bir tavırla kendisine bir meşguliyet arayan efendi insanların yaptığı bir faaliyet gibi görülüyor... Biz tabii ilahiyatın ne olduğundan ne kadar yüksek entelektüel bir faaliyet alanı olduğunu unuttuğumuz için daha böyle psikolojik ve duygusal motivasyonlar yürütülen aslında non scientific bir şey alanıymış gibi algılanıyor ki bunun hakikatle hiçbir şekilde örtüşmediğini düşünüyorum.

Darülfünun'da kurulan ilahiyat fakültesinin Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndaki kuruluş gerekçesine bakıldığında “yüksek diniyyat mütehasısları” yetiştirme amacı göze çarpmaktadır. A5 dile getirdiği düşünceleri tekrar kurulan ilahiyat fakültelerinde bu amacın göz ardı edildiğini vurgulamak ister gibi görünmektedir. Elbette “yüksek diniyyat mütehasısları” ile neyin kast edildiğinin netleştirilmesi ayrı bir konu başlığıdır. Bunun yanında ilk kurulan ilahiyat fakültesinin dekanlığını yapan İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun ilahiyatı, dini hayatın metafizik boyutunu bilimsel yöntemlerle inceleyen bir bilim dalı olarak tanımladığı görülmektedir.²⁹ A5'in kastettiği yanlış algı metafiziğin bilimsel gerçekliğin dışına çıkarılmasından mı kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle bilimsel anlamdaki metafizik, doğaüstü olayların tartışıldığı mistik bir olgu olarak algılanıp ilahiyat fakültesinin misyonuyla ilgili algıları da mı şekillendirmiştir? Bu sorular üzerinde düşünmek gereklidir. Bunun yanında Baltacıoğlu'nun “dini hayatın metafizik boyutu...” ifadesi ilk kurulan ilahiyat fakültesinin hedef düzeyinde hayata bakan bir yönünün olduğunu dolayısıyla toplumsal bir boyutu da barındırdığını söylemek mümkündür. Bu boyut toplum için bilim mantığıyla örtüştürülebilir görünmektedir. Bu düşünce akıllara ilahiyatın unutulmuş bir diğer anlamının toplumsal boyut ile ilgili olup olmadığı sorusunu getirmektedir.

İlahiyat fakültelerinin kurumsal düzlemdeki yerini yükseköğretim geleneği çerçevesinde tartışan bazı katılımcılar ise kendi içerisinde ikiye ayrılmıştır. Bazı katılımcılar ilahiyat fakültelerini yükseköğretim geleneği içerisinde konumlandırırken içeriden bir bakışla konuya yaklaşmakta; bazı katılımcılar ise bu fakültelerin dışarıdan nasıl anlaşıldığına vurgu yapmaktadır. Örneğin Katılımcı A1, “Benim bakış açımına göre ilahiyat eğitiminin çok özgün bir yeri var. Tarihe de baktığımızda aslında Kant'ın böyle bir belirlenmesi var hukuk, tıp ve ilahiyat fakülteleri olmayanları üniversite saymazdı. Bir yerin üniversite olması için bu üç eğitimin olması lazım.” sözleriyle ilahiyat fakültelerinin yükseköğretim yapılanması içerisinde olmazsa olmaz bir alan olduğunu Kant'tan referans vererek vurgulamaktadır. Katılımcı A12

²⁹ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Hayatım*, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1998), 299.

ise ilahiyat fakültelerinin bir sosyal bilim alanı olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamakta aynı zamanda bu konuda eksikliğin var olduğunu belirtme ihtiyacı hissederek şu sözleri sarf etmektedir: *“Aslında ilahiyat eğitim sosyal bilimler arasında bir eğitim olarak görülmeli. Dolayısıyla en azından sosyal bilimlerle ilgili diğer branşlarla ilgili çalışma imkanı olmalıdır. Bu konuda yetkinliğe sahip miyiz asla değiliz... Bunu yapabilmek için de daha çok sizin anket uygulaması dediğimiz, saha araştırması bunlara yoğunlaşmamız lazım.”* İlahiyat fakültelerine dışarıdan bakışın nasıl olduğuna dair görüş bildiren katılımcılardan A15 ise ilahiyat fakültelerine dışarıdan bakan insanların bu fakültelele belirli önyargılarla yaklaştıklarını ve içerisindeki bilimsel çeşitliliği göremediklerini şöyle açıklamaktadır:

...şöyle diyim dışardan baktığımda ilahiyatı bir bütün olarak görüyor çoğu... Yavaş yavaş tanıyınca içerisine bir girdiğinde 18-20 tane farklı bilim alanı olduğunu görüyor. Mesela edebiyat fakültelerinin felsefe kolları kadar felsefe dersleri var, sosyoloji dersleri var, psikoloji dersleri var...Dışa açılma boyutuyla ciddi katkılar sağlayan alanları var. Biraz sizinle ilişkiye girince, konuşunca Allah Allah bunlar da mı var siz de deyince işte o zaman farkındalık oluşuyor.

Katılımcıların ilahiyatın bilim oluşu ve hatta sosyal bilim oluşuna yaptıkları vurgular değerlendirildiğinde ilahiyat alanının ilk önce bir bilim sonra bilimler arasında bir sosyal bilim alanı olduğunun tartışma düzeyinden çıkarılması gerekiyor gibi görünmektedir. Çünkü katılımcıların değindiği gibi ilahiyat bir sosyal bilim alanı ise bu alanın özellikleri doğrultusunda bilgi üretmeli ve bunu yapabilmek için ilk önce kendi meşruiyetini kendi akademik karakterinden almalıdır. İlahiyat sosyal bilimler içerisindeki konumunu desteklemek için gerek eğitim-öğretim faaliyetlerinde, gerekse gerçekleştirdiği araştırmalar bünyesinde katılımcıların dediği gibi sosyal bilimlerin yöntem ve tekniklerinden faydalanmalıdır. Bu çerçevede ortaya şu şekilde sorular çıkmaktadır: İlahiyat fakültelerinde bilimsel çalışma yapan akademisyenler bu yöntemlere ne derece hakimdirler, ya da hakim olmak ve işlevsel hale getirmek adına bir çabaları var mıdır? Aslında bu noktadaki temel soru, sosyal bilimler alanında kullanılan bu bilimsel araştırma yöntemleri ilahiyat fakültesi mensupları açısından ne denli kabul görmektedir? Sözgelimi sosyal bilimler çatısı altında bilim yapma iddiasındaki Temel İslam Bilimleri alanında akademik çalışmalar yapan akademisyenlerle Felsefe ve Din Bilimleri alanında çalışmalarını sürdüren akademisyenlerin bu yöntemlere bakışları arasında farklılıklar var mıdır, varsa nelerdir? İlahiyat fakültelerinin üniversite sistemi içerisindeki yerini anlamlandırabilmek için ilk önce kendi çatısı altında bu gibi sorulara cevap araması gerekmektedir.

Bir grup katılımcı ise konuya doğrudan yükseköğretim geleneği çerçevesinden yaklaşmasa da dolaylı olarak fakülterle dışarıdan bakışa vurgu yapmaktadır. Bu katılımcılar ilahiyat fakültesinin kurumsallaşma boyutunu öncelikli olarak bu fakültelerin kendilerini doğru anlatabilmeleri ile ilişkilendirmekte ve bunun için çaba gösterilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde akademisyen olan A9 görev yaptığı fakültenin tarihinden örnek vererek ilahiyat fakültelerinin nelığının dışarıdan bakanlar için zaman zaman belirsizlikler arz ettiğinin ve bu noktada yapılması gerekenin bu fakültelerin kendilerini doğru bir şekilde tanımlamaları olduğunun altını şu sözlerle çizmektedir:

Galiba 60 ihtilalinden sonra. O zaman bu fakültenin binası burada değilmiş. Küçük de bir yeri varmış. Bir çatı katında... Geliyor askeri yetkililer işte kapatmak üzere. O zamanın burada görevli olan hocaları ilahiyatın ne olduğunu anlatıyorlar gelen askeri yetkililere, ne kadar önemli olduğunu, niçin önemli olduğunu anlatıyorlar... O görüşmeden sonra kapatmaya gelen yetkilinin burası size az size böyle bir yerin tahsis edilmesi lazım diye burayı tahsis ettiğine dair hocamdan böyle bir anekdot işittiğimi biliyorum. Bazı şeylerin önemi içinde bulunanların ona atfettiği önemle alakalıdır.

Din Felsefesi alanında akademisyen olarak görev yapan A5 ise ilahiyat fakültelerine verilecek önemi dışarda aramak yerine kendi iç dinamikleri yoluyla oluşturulması gereken bir süreç olarak tanımlamakta ve şu ifadeleri kullanmaktadır: *“Benim anlatmaya çalıştığım şey biz kendimize ehemmiyet veriyor muyuz? Siz kendinize saygı göstermezseniz kimse size saygı göstermez.*

A9 ve A5'in görüşleri kurum kültürü olgusuyla bağlantılı görünmekte, işi kurum kültürünün oluşturulması ve aktarılması boyutuna taşımaktadır. Bu boyutun en önemli öğelerinden birisi olarak “kurumsal imaj” kavramından bahsedilmektedir. Kurumların nasıl bilinip, tanımlandıklarına dair algılar bütününden oluşan kurumsal imaj, söz konusu kurumun hedef kitlesinin zihninde oluşan resim olarak tanımlanmaktadır.³⁰ Kurumsal imajın iki boyutu vardır. Bunlar iç imaj ve dış imajdır. İç imaj, kurumun üyeleri tarafından algılanan imaj iken; dış imaj kurumun dışındaki hedef kitlenin kuruma ilişkin algılarıdır.³¹ Kurumsal imajın kaynağını en temelde kurum kültürü oluşturmaktadır. Üyeleri tarafından içselleştirilen güçlü bir kurum kültürü güçlü bir kurum imajını beraberinde getirmektedir. Bunun yanın-

³⁰ Sefa Çetin – Mehmet Ali Tekiner, “Kurumsal İmajın Temel Belirleyicileri: Emniyet Teşkilatı Örneklemleri İç Paydaş Anketi”, *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 418-440.

³¹ Şule Çerik – Turan Erkmen, “Kurum İmajını Etkileyen Faktörlerin Algılanması ve Bu Algılamaların Beklentilerle Karşılaştırılması: Üniversite Öğrencilerine Yönelik Bir Araştırma”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/6, (2006), 1-22.

da güçlü bir kurumsal imajın çalışanlar açısından da motive edici olduğu vurgulanmaktadır.³² A9 ve A5'in bu fakültelerin kendilerini anlatabilmeleri ve hatta kendilerini anlayabilmelerine vurgu yapmaları aslında bu kurumların güçlü bir imaj algısı oluşturma gereksinimini ortaya koymaktadır. Bu kurumların hem iç hem de dış imajlarının ayrı ayrı irdelenmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Katılımcı A6 farklı bir bakış açısıyla kurumsallaşmanın son noktası sayılabilecek bir duruma değinmektedir. A6 ilahiyatın fakülte olma sürecinde geçirdiği dönüşümün kendine özgünlüğüne vurgu yapmakta ve “Türkiyelileşen” bir ilahiyat fakültesinden şu sözlerle bahsetmektedir:

Bizim ülkemizde ilahiyat fakültesi kuruluş itibariyle klasik Avrupa'da tabiiyat, içtimaiyyat ve ilahiyat diye kurulan üniversitelerin bir şubesi olarak kuruldu. Buralarda efendim tabiatıyla neşet ettiği çıkış yeri İslam ilahiyat olmasına rağmen daha geniş kapsamlı olarak düşünüldü. Felsefe ağırlıklı, sanat ağırlıklı, eğitim, sosyoloji vs. ilimleri kapsayan ama Temel İslam Bilimlerinden hareket eden bir ilahiyat fakültesi programı gerçekleştirildi. Tabi hayata aksettirilmesi, bunun güç kazanması, bilim adamlarının eğitilmesi bayağı bir zaman aldı. Bu zaman içinde ilahiyat fakültesi Türkiye'nin şartlarına göre Türkiyelileşerek devam etti.

A6 önceki kısımlarda ilahiyat kavramının teoloji ile ilişkisi hakkında Katılımcı A4'ün kullandığı “kendimize mahsusluk” ifadesini ileriye götürüp, Türkiye'de ilahiyatın fakülte olma sürecinin özgünlüğüne vurgu yapmaktadır. A6 ifadeleriyle kurumsallaşma sürecinin özgünlüğünü kastetmiş gibi görünmektedir. Kurumsallaşma süreciyle ilgili yapılan çalışmalarda vurgulanan değişim ve gelişim süreci, iki farklı bağlamda tartışılmıştır. Kimi görüşler kurumların geçirdikleri süreç içerisinde zihniyet anlamında değişimi sağladıklarını ve hedeflerine en uygun yapı ve uygulamaları seçtiklerini savunurken; kimi görüşler de kurumların çevresel faktörler karşısında değişimi kaçınılmaz gördüğünü iddia etmişlerdir. Kurumsallaşma teorisine göre ise değişime neden olan temel faktörlerin başında kurumun ait olduğu çevrede var olan hakim değer ve inançlar gelmektedir.³³ (Özkara, 2000). A6'nın görüşleri bu bağlamda değerlendirildiğinde, ilahiyat fakültelerinin de bir kurumsallaşma sürecinden geçtiğini söylemek mümkün görünmektedir. A6 ilk ilahiyat fakültesinin kuruluş aşamasında geçen “... garptaki örneklerine benzer bir ilahiyat...”³⁴ ifadesinde bahsedilen konuya

³² Gülçin Şişli – Sevinç Köse, “Kurum Kültürü ve Kurumsal İmaj İlişkisi: Devlet ve Vakıf Üniversiteleri Üzerinde Bir Uygulama”, *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 41, (2013), 169.

³³ Belkıs Özkara, “Kurumsallaşma Teorisinde Örgütsel Değişim Sorunu”, *İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/1, (2000), 1-17.

³⁴ Kararın ayrıntıları için bk. Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), *Tutanak Dergisi VII. Dönem* 20,

temas etmiş ve bu fakültelerin Batı'daki örnekleriyle muadil bir fakülte özelliğiyle kurulduğunu fakat sonraki süreçte “Türkiyelileştiği” ni söylemiştir. Başka bir ifadeyle A6'ya göre Türkiye şartlarında öğretim yapması için açılan bu fakülteler başlangıçta orijinal olarak nitelendirilebilecek bir yapıyla kurulmamış olsalar da süreç içerisinde kurumsallaşmasını tamamlayabilmek için gerek kurumsal yapı, gerekse kurumsallaşmanın arka planında yatan temel felsefe açısından değişimini gerçekleştirmiş ve özgün bir yapıya kavuşmuştur. Kurumsallaşma sürecini anlamak için yapılan araştırmaların bir ayağını “kurum kültürü” çerçevesinde yapılan çalışmalar oluşturmaktadır. Kimileri kültürü kurumları anlama yolunda bir metafor olarak tanımlarken, kimisi de olması gereken davranış kurallarını tanımlayarak kurumun üyelerinin eylem ve yorumlarına yön veren bir olgu olarak tanımlamışlardır. Aynı zamanda kurum kültürünün etkin bir kurum kimliği oluşturma anlamında önemli olduğuna dikkat çekilmiştir.³⁵ İlahiyat fakültelerinin kurumsallaşma sürecinin daha iyi anlaşılabilmesi için bazı sorular üzerinde düşünmek gerekmektedir. Örneğin: Sözü edilen bu kurumsallaşma süreci beraberinde bir kurum kültürünü de getirmiş midir? Başka bir deyişle ilahiyat fakülteleri için kurum kültüründen bahsetmek mümkün müdür? Hatta “İlahiyat fakültesi kurum kültürü” başlığı altında tek tek ilahiyat fakültelerinin kendi içlerinde var ettikleri kurum kültürlerinin varlığı söz konusu mudur?

1.2.2. İlahiyat mı İslami İlimler mi?

Günümüzde ilahiyat fakültelerinin yanında İslami İlimler Fakültelerinin de açılması iki farklı fakülte anlayışını ortaya çıkarmıştır. Sorularla katılımcıların ilahiyat ve İslami ilimler fakülteleri arasındaki ilişki konusundaki düşüncelerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. İslami ifadesinin İslam geleneğindeki yerini vurgulayarak konuyu tartışan katılımcı görüşlerinin yanında bu isimlendirmenin Temel İslam Bilimleri ağırlıklı program anlayışını ön plana çıkardığına değinen görüşler ortaya çıkmıştır. Tüm bunlara ek olarak katılımcıların pek çoğu bu isimlendirmenin siyasi arkaplanına atıfta bulunan yorumlar yapmış ve konuyu bu çerçevede irdelemeyi tercih etmiştir.

Konuyla ilgili olarak katılımcı A5 İslam geleneğindeki ilim anlayışına atıflarda bulunarak “İslami” şeklindeki bir nitelemenin İslam'ın ilim anlayışıyla uyummadığını şu sözleriyle ifade etmektedir:

(04 Haziran 1949).

³⁵ Yusuf Yüksel, “Farklı Perspektiflerle Kurum Kültürünü Anlamak”, *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/11, (2019), 6.

Ben şunu söylüyüm ben bir defa İslami ifadesinin gayri İslami olduğunu düşünüyorum. Her şeyin başına İslami getirmek modern bir olgudur. Erken dönemde ilahiyatın metafizik boyutunun tartışıldığı yüksek entelektüel faaliyetlerin yürütüldüğü bir zamanda İslami ilim diye bir tabir hiçbir yerde göremezsiniz... Bu şizofrenik bir tutumdur bana göre. Gerçeği parçalayan bir şey. Kuran'ın evrensel hakikat iddiası ile kökten çelişen bir yaklaşımdır... Bunlar Müslümanların gerçeklikten bağını koparan görünüşte İslam'a hizmet ettiği düşünülen ama bana göre altını oyan şeylerdir...

A9 da A5 gibi geleneğe atıfta bulunan bir yorum yapmakta ve ilahiyat adının gelenekle ilintili olduğunu şu sözleriyle belirtmektedir: “Yani ben o isim değişikliklerini doğru bulmuyorum çünkü bu bizim geleneğimizden gelen bir sınıflandırma. Yani ilahiyat tesadüfi seçilmiş bir alan değil”

A5 “İslami” kavramının gerçeği parçalayan –bir anlamda bilgi bütünlüğünden uzaklaştıran- hatta İslam’a hizmet gayesiyle kullanılan ama aslında İslam’a zarar veren bir kavram olduğundan bahsetmiştir. Öztürk’e göre “İslami” ifadesinin kullanımı İslam düşüncesini parçalanmış bir zihniyetle ele almayı, ilahiyat alanını sadece Temel İslam Bilimleri algısıyla şekillendirip dar bir alana sığdırmaya çalışmayı beraberinde getirmektedir.³⁶ Dolayısıyla Öztürk’e göre A5’in vurguladığı gibi İslamlaşmak gayesiyle ortaya atılan “İslami” ifadesi tam tersi bir durum ortaya çıkararak sekülerleşmeyi derinleştiren bir unsura dönüşmektedir. Bu çerçeveden konuya yaklaşıldığında “İslami” nitelemesiyle açılan fakülteler bu anlamda “gayri İslamiliğe” doğru bir alan mı açmaktadır? Sorusu üzerinde düşünmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında A9 “...bizim geleneğimizden gelen bir sınıflandırma...” ifadesiyle ilahiyatın hâlihazırda İslam geleneğinde var olan bir kavram olduğu düşüncesini ön plana çıkarmakta ve bu geleneğin göz önünde bulundurulduğuna dikkat çekmektedir.

Bazı katılımcılar ise İslami İlimler isimlendirmesiyle Temel İslam Bilimleri Ağırlıklı bir programın hedeflendiğini bu nedenle bu yeni yüksek din öğretimi kurumlarının açıldığını ima eden görüşler sunmuştur. A6’nın tarihten referansla ortaya koyduğu görüşleri şu şekildedir: “Valla şimdi İslami ilimler denildiği zaman biraz Temel İslami İlimleriyle sınırlı bir program düşünülüyor. Bunun doğru olduğunu düşünmüyorum ben. Aslında bu denenmiş ama başarılı olmamış bir model... felsefe adı altında birleşen diğer derslerin medreselerde ikinci dersler olarak düşünülmesi medreselerin hayrına olmamıştır.” A6 bu görüşleriyle bu bakış açısının denendiğini fakat başarılı olmadığını dile getirmiştir. Bu anlamda ilk akla gelen İslami ilimler fakültelerinin

³⁶ Mustafa Öztürk, ““İlahiyat” ın Adı ve Amaçları”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır-Sorunlar ve Çözümleri-*, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 41.

programları gerçekten temel İslam bilimleri ağırlıklı mı sorusudur. Bu bağlamda bir İslami İlimler Fakültesi olan Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin programları karşılaştırılmış ve elde edilen sonuç her iki fakültede de neredeyse aynı ders içeriğiyle öğretim yapılıyor olduğu yönünde olmuştur.³⁷ Her iki fakülte türünün de benzer ders içeriklerine sahip olması akıllara farklı isimlerle anılan yeni fakültelerin neden açıldığı sorusunu getirmektedir.

Katılımcılardan pek çoğu ise İslami ilimler isimlendirmesiyle ilgili görüşlerini beyan ederken temelde ilahiyat ile amaçlananın İslami ilimler yapmak olduğunu, farklı fakülte isimlendirmelerinin bu durumu değiştirmeyeceğini belirtmişler ve özellikle durumun siyasi arka planına vurgu yapmışlardır. İslami ilimler isimlendirmesinin siyasi bir arka planı olduğuna vurgu yapan katılımcı A12 mevcut durumu şu sözlerle eleştirmektedir: *“Yani ne kast ediliyor bir isim değiştirmek suretiyle ideolojik bir duygu mu tatmin edilmek isteniyor veya İslami ilimler fakültesi dediğinizde biz ilahiyatla ilgili mesela dinler tarihi, din sosyolojisi, din psikolojisi falan bunları çıkaracağız sadece tefsir, hadis, fıkıh mı öğretilir bu mu kast ediliyor bunların hiç birisi belli değil.”* A1'in de ilahiyat fakültelerinde verilen eğitimin zaten İslami bir eğitim olduğunu dile getirerek durumun siyasi boyutuna da değindiği şu sözleri dikkat çekici görünmektedir: *“Zaten ilahiyat fakültesinde yapılan İslami bilimler. Diğer bilimler de bunu destekleyen bilimler ağırlıklı olarak... İlahiyat fakültelerinde İslam öğretilmiyor ve bunun için İslami ilimler kuruldu deniyorsa bunun izahını siyasetten başka bir şey yapamaz.”* A3 ise *“İslami ilimler dediğimiz zaman toplumdaki, iktidar yapısındaki, siyasi yapıdaki kültürel dönüşümlerin de burda dahil olduğunu düşünüyorum. Onların etkisiyle daha uzak görülen, daha soyut görülen, daha batı yönelimli gibi gözüküyor ilahiyat alanının sözde daha yerli, daha İslami bir zemine oturması...”*

A1 bu sözleriyle diğer katılımcılarla ortak noktada buluşmaktadır. Araştırmanın önceki kısımlarında belirtildiği gibi gerek ilahiyatın geleneğimizde var olan bir kavram olması gerekse her iki fakülte türünün de aynı program içeriğine sahip olması konun siyasi bir arka planının olabileceğini destekler nitelikte olmuştur.

1.3.Akademide İlahiyat

İlahiyatın neliği konusunda verilen cevaplardan elde edilen bulgulara göre katılımcılar sözü edilen hususların yanında ilahiyatın akademik yönüne de vurgu yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bulgulara göre katılımcıların

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çalal, 2022, s. 93-96.

ilahiyatın akademik boyutu ile ilgili görüşleri iki başlık altında şekillenmiştir. Bu iki başlık: “Dini Bilgi Üretim Sahası Olarak İlahiyat” ve “Disiplinler Arası Bir Bilim Olarak İlahiyat” dır.

1.3.1.Dini Bilgi Üretim Sahası Olarak İlahiyat

Katılımcıların ilahiyatın ne olup, olmadığı ile ilgili konuşurken ilahiyatın kurumsallaşmış boyutu üzerinde düşündükleri ve bu minvalde üniversite bünyesindeki bir fakülte kurumunun niteliğini oluşturan bütünsel bir yapıya dönüştüğünde ilahiyatın, nasıl anlaşılması gerektiği konusunda görüş beyan ettikleri görülmektedir. A3 ilahiyatı dini bilginin yenilendiği ve üretildiği bir alan olarak görmekte ve bu konuda şu sözleri sarf etmektedir: *“Dışarıdan bakıldığı zaman ilahiyatın görevi, hocalıktır, dini iyi bilir, iyi Kur’an okur, iyi dua eder, dini nikah konusunda başvuracağımız şeydir denilir. Ama ilahiyat elbette ki bu değildir. İlahiyat zihinsel düzeyde, yüksek kültüre tekabül eden yeni bilgi üretimine karşılık gelen bir alan”* A13 ise ilahiyat ile uğraşan kişinin toplumun problemlerine dini boyuttan yaklaşılarak çözümler üretebilecek kişi olduğunu dile getirmekte ve dolaylı olarak ilahiyatın bilgi üreten bir sistem olduğuna şöyle değinmektedir: *“İlahiyat yapan insan camide vaaz eden insan değildir, veya kilisede dua eden insan değildir... gündelik hayatına dinin nasıl yansıdığını bu dini kuruluşların gündelik hayatta insanların hangi problemlerini çözüp veya hangi alanda problem yarattığı konularına eğilmesi lazım ilahiyatın.”* Katılımcı A2’nin ise, batı geleneğinden yola çıkarak ilahiyatın bilgi üretim sürecine, başka bir tabirle bilimselleşme sürecine geç de olsa girdiğine ve bilim sahasında kendisine yer edindiğine dair şu açıklamaları dikkat çekicidir: *“Bilim duyularla, deney ve gözlemlerle sınırlandırıldı. Böyle olunca ilahiyat bilimsellik kriterlerini taşımadığı için bilim alanı olmaktan çıktı. Bilimsel meşruiyeti sorgulanır hale geldi. Ancak bu süreç uzun sürmedi. Klasik bilimler dediğimiz konular yeni bir paradigmatel felsefeyle inşa edilince dini bilimler “din bilimleri” ne dönüştü.”*

Akademisyen katılımcıların pek çoğunun vurguladığı temel nokta ilahiyatın bilgi üreten bir alan olduğudur. Bu görüşler aslında bu kısma kadar incelenen konuların özeti gibi görünmektedir. En temelde ilahiyat alanının bilgi üretme hedefi ile yola çıkan üniversitenin bir bölümü olarak bilgi üretme zorunluluğu vardır. Katılımcıların bu noktaya özellikle vurgu yapma ihtiyacının temel nedeni bu noktada önem kazanmaktadır. Bu konuda A2’nin ifadeleri özetleyici nitelikte olmuştur. İlahiyatın bilim sahasında söz söyleme hakkına sahip olması bilim tarihinin geçirdiği farklı düşünsel süreçlerin sonucunda gerçekleşebilmiştir. Bu durumun ilahiyat alanına olan bakışı şuan bile etkiliyor olması ya da etkiliyor olma ihtimali, bilim yapma

hedefinde olan akademisyenlerin belki de zaman zaman motivasyonunu etkileyen bir boyut arz etmektedir. Katılımcıların ilahiyatın ne olup olmadığına bu şekilde özellikle vurgulamaları, çalışma alanında karşılaştıkları ya da yaşadıkları olumsuz bakış açısı, söylem veya eylemlerden veya bu konular hakkında sahip oldukları farkındalıklardan kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Bu da aynı zamanda ilahiyat fakültesi üyelerinin kurumlarına dair zihinlerinde var olan iç imaj üzerinde düşünmeyi gerekli kılmaktadır.

1.3.2. Disiplinler Arası Bir Bilim Olarak İlahiyat

Katılımcıların ilahiyatın akademik boyutunu irdelerken en çok dikkat çektikleri noktalardan birisinin ilahiyatın disiplinler arası yönüyle ilgili olduğu görülmüştür. İlahiyatın bütünsel olarak disiplinler arası bir alan olduğuna ve kaçınılmaz bir şekilde hem kendi içerisinde hem de ilahiyat dışındaki alanlarda disiplinler arası çalışma geleneğini oluşturması gerektiğine inanan katılımcılar bu konuda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Örneğin A9 şu sözleriyle ilahiyatın konu alanı itibarıyla hayatın tüm alanlarına hitap ettiği fikrinden yola çıkmakta ve sadece sosyal bilimlerle değil; bireylerin yaşam süreçlerine katkı yapmak adına tüm bilim alanlarıyla irtibatlı bir şekilde çalışmasının gerekliliğini ifade etmektedir:

İlahiyat dendiği takdirde, burada yapılan çalışmaların özellikle disiplinler arası olması gerektiğine yürekten inanıyorum. Hatta bu disiplinler arası meselesini ben biraz fazla geniş tutuyorum. Sadece sosyal bilimler olarak da düşünmüyorum. Bunun içine matematik, tıp, efendim fizik, kimya pek çok şey girmeli diye de düşünüyorum.

A11 ise ilahiyatın disiplinlerarası çalışmalar konusunda ilk önce kendi içindeki disiplinler arası çalışmalara bir boyut kazandırması gerektiğine vurgu yapmakta ve alanlar arasında var olan irtibatsızlığı şöyle dile getirmektedir:

Bazıları da ilahiyatın içindeki interdisiplinerliği ihmal ediyorlar yalnız. Bence önce onu yapmalıyız. İslam tarihçisiyim tefsire kapalıyım, hadise kapalıyım. Ordakiler öbürüne kapalı. Bu felsefe ve din bilimleri bölümünün bazıları mesele birçok şeye kapalı... Bu gelenek bizim klasik alimlerde vardı interdisipliner düşünmek daha doğrusu İslam'ı bölmemek.

A9 din-hayat ilişkisine vurgu yaparak pek çok bilim alanıyla yapılacak disiplinler arası işbirliğine dikkat çekerken, A11 zihinsel bütünlüğü sağlamak adına ilahiyat bilimleri arasında gerekli olan disiplinler arası yöntem dikkat çekmiştir. Din “hayatı çepeçevre kuşatan...³⁸ davranış biçimleri

³⁸ Abdülcélil Bilgin, “Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştiril Bir Değerlendirme”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2, (2014), 76.

öngören öğretiler bütünü” ise eğer, hayatın içinde hangi alanlar varsa eğitimde, sağlıkta, kültürde, teknolojide hatta ekonomide hangi gelişmelerin olduğundan haberdar olmalı ve hatta bu alanlardaki bilimsel bilgi üretimini kendi bilgi üretme sürecini destekleyen öğeler olarak kullanmalıdır. Bu düşünce A9’un görüşlerini destekler niteliktedir. Bunun yanında A11’in dikkat çektiği zihinsel bütünlük ilahiyatın doğasında olan dini bir bütün olarak anlama eylemine vurgu yapması adına önemli görünmektedir. Din konusunda bilgi üretmekle yükümlü olan ilahiyatın kendi içerisindeki bütünlüğe ulaşması için bu disiplinler arası anlayışı muhataplarına kazandırması beklenmelidir.

SONUÇ

Araştırmada katılımcıların görüşleri doğrultusunda “ilahiyat nedir?” sorusuna cevap aranmıştır. Katılımcılar “ilahiyat” ı öncelikle bir kavram olarak tanımlama yolunu seçmişlerdir. “Kavram Olarak İlahiyat” başlığı altında incelenen bu görüşlere göre katılımcıların ilahiyat kavramını ilk olarak yaratıcıyla ilişkilendirdikleri görülmüştür. Kavramın çıkış noktası olarak kabul edilen Aristo’nun bu konudaki görüşleri ve İslam geleneğinde var olan tartışmalar incelendiğinde; katılımcıların bu noktadaki görüşlerinin tarihi süreçle paralel olarak ilerlediği ortaya konmuştur. Bununla birlikte yine katılımcı görüşlerine göre ilahiyatın kadim bir kavram olmasa da kadim bir olgu olduğu ve ilk ilahiyat faaliyetinin “Tanrı hakkında düşünme” ile başladığı düşüncesine ulaşılmıştır. Geçmişte kendisine atfedilen “Bilimlerin Kraliçesi” unvanı teolojinin önceki dönemlerde köklü ve özel bir konumda olduğunu gösterir niteliktedir. Katılımcıların ilahiyatı tanımlarken referans gösterdikleri bu unvan, teoloji ile olan yakın ilişkisi açısından düşünüldüğünde ilahiyatın konumunu açıklayabilmek için kullanılan bir unsur olarak görülmüştür. Bu yöndeki görüşler ilahiyat kavramının salt dini ve kültürel değerlere bağlı kalınmadan evrensel bir zeminde düşünülmesi gerektiği fikrini desteklemiştir.

İlahiyatın teoloji ile olan ilişkisini değerlendiren katılımcılar birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Katılımcılardan bazıları teoloji ile ilahiyatı eşdeğer görürken, bazıları ise teolojinin batıya ait bir kavram olduğunu ve ilahiyatın bir alt dalı olabileceğini dile getirmiştir. Bunun yanında teoloji ve ilahiyat arasındaki ilişkiyi açıklamak yerine bu iki kavram arasındaki tercihini etimolojik bir bakış açısına dayandıran katılımcılar da olmuştur. Bazı katılımcılar ise konuya sosyo-psikolojik bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Bu katılımcılar teoloji ve ilahiyatın kavramsal olarak ne olabileceği üzerinde düşünmek yerine, yine bir tercihte bulunma düşüncesine yönelmişler ve

teolojinin modern bir kavram olarak kabul gördüğü için tercih nedeni olabildiğine değinmişlerdir. Katılımcıların kendini modern olarak tanımlayan ya da tanımlamak isteyen kimselerin ilahiyat yerine teoloji kavramını kullandıklarını söylemesi kavramların birer kimlik unsuruna dönüştürüldüğünü göstermesi adına dikkat çekicidir. Bir grup katılımcı ise ilahiyatı fakülte olma bağlamında değerlendirmiş ve eklektik olması açısından kendimize mahsus bir kavram olarak nitelemiştir. Bu düşünce ilahiyatın kurumsal gelişiminin irdelenmesi gerekliliğini destekler nitelikte olmuştur. Bazı katılımcılar ise konuya metafizik kavramını da dahil ederek bu üç kavram arasındaki ilişkiyi daha karmaşık bir boyuta taşımıştır. Bu üç kavram hakkındaki görüşler gelenekteki tartışmaların günümüzde halen devam ettiğini ortaya koymaları adına dikkat çekici bulunmuştur. Bununla birlikte bu konudaki bulgular bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde ilahiyatın (Türkiye özelinde düşünüldüğünde) salt teolojiye ya da salt metafiziğe indirgenilecek bir kavram olmadığı; her iki kavramı da içerisinde barındıran daha kapsayıcı bir kavram olduğu düşüncesi ön plana çıkmıştır.

Katılımcılara, ilahiyat kavramının mevcut ilahiyat fakültesi ile olan ilişkisi sorulmuştur. Böylelikle ilahiyatın kavramsal ve kurumsal boyutlarının yapısal olarak birbirleriyle ne derece örtüştüğü analiz edilmek istenmiştir. Bazı katılımcılar fakülte olma sürecinin bütünüyle tamamlanmadığını iddia ederken, bazıları ise Darülfünun bünyesinde kurulan ilk ilahiyatın olması gereken yapıda olduğunu mevcut haliyle ilahiyat fakültelerinin gerçek anlamına ulaşamadığını dile getirmiştir. İlahiyat fakültelerinin kurumsal düzlemdeki yerini yükseköğretim geleneği çerçevesinde tartışan bazı katılımcılar ise ilahiyatın yükseköğretim geleneği içerisinde bir sosyal bilim alanı olduğuna dikkat çekmişlerdir. Yine dolaylı olarak ilahiyat fakültelerine dışarıdan bakışı önceleyen bazı katılımcılar ilahiyat fakültesinin kurumsallaşma boyutunu öncelikli olarak bu fakültelerin kendilerini doğru anlatabilmeleri ile ilişkilendirmiş ve bunun için çaba gösterilmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bu bağlamdaki diğer bir görüş ise “Türkiyelileşen ilahiyat” düşüncesi üzerinde yoğunlaşmış ve ilahiyatın fakülte olma sürecinde tamamen Türkiye’ye özgü bir model haline geldiği yönünde olmuştur.

Kurumsallaşma boyutu ile ilgili olarak katılımcılara ilahiyat ve İslami ilimler fakülteleri arasındaki ilişkiye dair sorular sorulmuştur. Katılımcılardan bazıları konuyu “İslami” nitelemesi üzerinden tartışmış ve böyle bir nitelemenin İslam’ın bilgi anlayışıyla uyummadığını dile getirmişlerdir. Aynı zamanda bazı katılımcılar ilahiyatın İslam geleneğinde öteden beri var olan bir kavram olduğuna değinme ihtiyacı hissetmişlerdir. Kimi katılımcılar ise

İslami ilimler isimlendirilmesi ile Temel İslam bilimleri ağırlıklı bir eğitimin hedeflendiğini dile getirirken katılımcıların büyük çoğunluğu da esas sebebin sosyo-politik bakış açısı olduğunu ifade etmiştir.

Tüm bu bulgular neticesinde ilahiyatın kurumsal boyutu ile ilgili ulaşılan temel sonuçlar şu şekildedir: Türkiye'deki mevcut ilahiyat fakültesi yapılanmasının süreç içerisinde ilahiyatın etimolojik anlamının sınırları dışına çıkarak, daha kapsamlı bir kavramsal çerçeve kazandığını söylemek mümkündür. Fakülte olmayla birlikte ilahiyat ilahi olan ile insani olanın harmanlandığı toplumsal bir boyut kazanmıştır. İlahiyat ismini alan bu fakülteler geçirdiği kurumsallaşma süreciyle Türkiye'ye özgü bir model haline gelmiştir. Bununla birlikte bu süreci anlamak ve daha verimli bir boyuta taşıyabilmek adına kurum kültürü, kurumsallaşma, kurumsal imaj konularında bilimsel araştırmalara ihtiyaç olduğu ve bu konuda yeterli çalışmaların yapılmadığı sonucu ortaya çıkmıştır. Kurumsallaşma ile ilgili olarak tartışılan ilahiyat mı İslami ilimler mi konusu ise gerek ilahiyatın hâlihazırda İslam düşüncesinde yer alan bir kavram olması, gerekse her iki kurumun da ortak nitelikleri olan programlara sahip olmaları açısından belirsiz bir konumda kalmıştır. Bu belirsizlik konunun pedagojik ya da dini olmaktan ziyade siyasi-politik bir bakış açısıyla gündeme getirildiğini destekler nitelikte olmuştur.

Son olarak ilahiyatın akademik boyutuyla ilgili görüşler sunan katılımcılar, ilahiyatın dini konularda bilgi üreten disiplinler arası bir bilim sahası olduğuna dikkat çekmişlerdir. Katılımcılar bu disiplinler arası anlayışın sadece ilahiyat bilimleri arasında değil, diğer tüm bilim alanları ile olan ilişkide işe koşulması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu bulgular ve araştırmanın önceki sonuçları değerlendirildiğinde şu yönde bir sonuç kurgulanmıştır: Fakülte olma süreci ile toplumsal bir boyut kazanan ilahiyatın din konusunda bilgi üretmekle sorumlu olduğu ve bu bilgiyi hayatla buluşturabilmek adına bilimsel bilgiyi üreten tüm alanlarla iş birliği içerisinde olması gerektiği sonucu ortaya çıkmıştır. Araştırmanın amaçlarından bağımsız olarak ortaya çıkan nihai sonuç ise araştırmaya katılanların "ilahiyat" ın ne olduğu konusunda kavramsal bir netliğe ulaşamadığı yönünde olmuştur. Öğretim üyelerinin zihninde ilahiyat kavramının çeşitli boyutlarının olduğu ve bu boyutlar arasında da farklılıklar bulunduğu tespit edilmiştir. Bu tespite göre ilahiyat ya da yüksek din eğitimi konusundaki isim, amaç, muhteva ya da program gibi hususlarda birlik sağlanmasının mümkün olmayacağı sonucuna ulaşılabilir. Bu nedenle öncelikle kavramsal netliğin oluşturulması hedeflenmelidir.

KAYNAKÇA

- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Hayatım*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1998.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2003.
- Bilgin, Abdülcélil. "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştiril Bir Değerlendirme". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2, (2014), 75-84.
- Çalal, Ayşe. *Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Modernleşme". *Sosyolojiye Giriş*. ed. İhsan Çapcıoğlu - Hayati Beşirli Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Çerik, Şule – Erkmen, Turan. "Kurum İmajını Etkileyen Faktörlerin Algılanması ve Bu Algılamaların Beklentilerle Karşılaştırılması: Üniversite Öğrencilerine Yönelik Bir Araştırma". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/6 (2006), 1-22.
- Çetin, Sefa – Tekiner, Mehmet Ali. "Kurumsal İmajın Temel Belirleyicileri: Emniyet Teşkilatı Örneklemini İç Paydaş Anketi". *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 418-440.
- Çiğdem, Ahmet. *Bir İmkan Olarak Modernite Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Doğan, Recai. "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır?". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır-Sorunlar ve Çözümleri-*. ed. Süleyman Akyürek. 350-369. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Erkan, Nihal Ekin vd. "Bir Bilim İnsanının Kavramlarla Yolculuğu: İlhan Tekeli ve Alternatif Bir Patika". *İdealkent* 11/29 (2020), 260-289.
- Jeager, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi 1995.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009
- Maurant, John. "Aquinas and Theology". *Franciscan Studies* 16/3 (1956), 202-213.
- Mayring, Philipp. *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. Çev. Adnan Gümüş – M. Sezai Durgun. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2017.
- McBrien, Richard. "What Theology is and Is Not". *America The Jesuit Review*. Erişim 31 Mayıs 2022. <https://www.americamagazine.org/issue/100/what-theology-and-not>

- Meray, Seha. “Üniversite Kavramları ve Modelleri”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 26/1 (1971), 25.
- Oliver, Erna. “Theology: Still a queen of science in the post-modern era”. In *die Skriflig/In Luce Verbi* 50/1 (2016), 1-7.
- Öcal, Mustafa. “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 11-123.
- Özkara, Belkıs. “Kurumsallaşma Teorisinde Örgütsel Değişim Sorunu”. *İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/1, (2000), 1-17.
- Öztürk, Mustafa. ““İlahiyat” ın Adı ve Amaçları”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır- Sorunlar ve Çözümleri-*, ed. Süleyman Akyürek. 29-59. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Paker, Turan. “Durum Çalışması”. *Nitel Araştırma*. ed. Fatma Nevra Seggie- Yasmine Bayyurt. 119-134. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün – Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Subaşı, Necdet. “Dinselliğin Modern Bileşenleri”, *Din-Kültür ve Çağdaşlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Şişli, Gülçin – Köse, Sevinç. “Kurum Kültürü ve Kurumsal İmaj İlişkisi: Devlet ve Vakıf Üniversiteleri Üzerinde Bir Uygulama”. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 41, (2013), 165-193.
- Tekeli, İlhan. “Dünyada ve Türkiye’de Üniversite Üzerinde Konuşmanın Değişik Yolları”. *Toplum ve Bilim* 97 (Güz 2003), 123-143.
- Tiryaki Bilgin, Kübra- Sunar, Lütfü (ed.). *Kavram Geliştirme Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Tomalin, Emma. *Religions and Development*. USA: Routledge, 2013.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 7. Basım, 2012.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM). *Tutanak Dergisi VII. Dönem 20*, (04 Haziran 1949).
- Yüksel, Yusuf. “Farklı Perspektiflerle Kurum Kültürünü Anlamak”. *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/11, (2019), 1-14.
- Zakai, Avihu. “The Rise of Modern Science and the Decline of Theology As the “Queen of Sciences” in the Early Modern Era”. *Reformation & Renaissance* 9/2 (2007), 125-152.

MEDİNELİ EBÛ ÂMİR ER-RÂHİB VE İSLÂM DAVETİNE MUHALEFETİ

ABÛ ÂMİR AL-RÂHİB OF MEDINA AND HIS DEFIANCE TO ISLAMIC INVITATION

AHMET KURAY

ARŞ. GÖR. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ,
SİYER-İ NEBİ VE İSLAM TARİHİ ANABİLİM DALI
RES. ASSIST. DR., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES
DEPARTMENT OF SIYAR EL-NABI AND HISTORY OF ISLAM
KİLİS/TURKEY

ahmetkuray@kilis.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-9458-2990>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1141420>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
6 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Accepted
26 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Kuray, Ahmet, "Medineli Ebû Âmir er-Râhib ve İslâm Davetine Muhalefeti [Abû Âmir Al-Râhib of Medina and His Defiance to Islamic Invitation]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 651-675.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



MEDİNELİ EBÛ ÂMİR ER-RÂHİB VE İSLÂM DAVETİNE MUHALEFETİ

Öz

Bu çalışmanın ana teması Medine Araplarından Ebû Âmir er-Râhib'in İslâm davetine muhalefettir. Bununla bağlantılı olarak ailesi, yaşadığı yerler, dinî inancı, Medine, Mekke ve Şam'da İslâm karşıtı faaliyetleri ele alınmıştır. Siyer, İslâm tarihi veya diğer kaynaklarda geçen haberlerde Medine'de Hz. Peygamber'e muhalefet edenler hakkında ekseriyetle Yahudi kabileler ve Abdullah b. Übey b. Selûl önderliğindeki münafıklara işaret edilmiş, Müslümanlarla bu gruplar arasındaki mücadelelerden bahsedilmiştir. Ebû Âmir'in durumuna değinen rivayetler daha sınırlı kalmıştır. Bu sınırlı bilgilere rağmen Ebû Âmir'in kendisini İslâm'a davet eden Hz. Peygamber'e verdiği yanıt ve devamında sergilediği muhalefet, araştırma yapmak için kayda değer bir etkidir. Uhud Savaşı'nda hayatını kaybeden sahâbilerden Hanzala'nın babası olması, Müslümanların Medine'ye hicret etmesine karşılık onun da Mekke'ye yerleşmesi, müşriklerin safında kavmine karşı savaşması ve Mescid-i Dirâr'la ilişkisi onun hayatını önemli kılan ve araştırma yapmaya sevk eden diğer etkenlerdir. Bu araştırmanın amacı Ebû Âmir'in hayatını genel hatlarıyla inceleyip ailesinin durumunu, yaşadığı yerleri, dinî inancını, İslâm davetine verdiği tepkiyi, Müslümanlara karşı faaliyetlerini ve bunların sebeplerini inceleyerek muhalefetinin gerekçelerini tespit etmektir. Bu bağlamda "Ebû Âmir er-Râhib'in İslâm davetine verdiği tepkinin arka planında dinî liderlik iddiası ve Medineli kimliğinin rolü nedir?" sorusu, araştırmamızda yanıtlamaya çalıştığımız başlıca problemdir. Nitel araştırma yöntemini kullandığımız bu çalışmada, anlatı stratejisine başvurulmuştur. Buna göre Ebû Âmir'in hayatıyla ilgili bilgilerin bir araya getirilerek betimlenmesi ve onu önemli kılan hususlara dikkat çekilmesi hedeflenmiştir. Araştırmanın özünü oluşturan veriler için siyer, İslâm tarihi ve tefsir kaynaklarına başvurularak elde edilen rivayetler, doküman analizi veri toplama tekniğiyle tasnif edilmiştir. Bunun yanı sıra gerçekleştirdiğimiz literatür taramasında, ulaşabildiğimiz kadarıyla Ebû Âmir er-Râhib hakkında daha önce farklı dillerde olmak üzere iki müstakil çalışma yapılmıştır. Bunlar; *"The Christian Monk Abu Amir"* (Muhammad Hamidullah) ve *"Ebû Âmir er-Râhib"* (Zafer Ekrem Kuddûrî-Semâher Muhî Mûsâ) başlıklı makale çalışmalarıdır. Bu makalelerde, Ebû Âmir'in hayatı genel hatlarıyla ele alınmış ancak gerek yaşamına gerekse de muhalefetinin sebeplerine dair detaylı bir inceleme yapılmadığı görülmüştür. Çalışmamızda, onun hayatı daha detaylı incelenmeye ve muhalefetinde rol oynayan sebepler tetkik edilmeye çalışılmıştır. Medine Araplarından Evs kabilesine mensup Ebû Âmir er-Râhib, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesiyle birlikte ilk dönemlerden itibaren dinî zeminde bir protesto ile Müslümanlara tepki göstermiştir. İslâm öncesi varlıkları bilinen ve Hanif olarak tanımlanan kimselere benzer özellikler taşıyan Ebû Âmir, Medine'de Hz. Peygamber ile karşılaşmış, İslâm davetini kabul etmediği gibi onu yalancılıkla suçlamıştır. Bedir Savaşı'na kadar Medine'de hayatına devam etmiştir. Bedir sonrası Müslümanların artan siyasi gücü onu farklı bir yol izlemeye sevk etmiştir. Kabilesinden istediği desteği alamayınca da beraberindekilerle Mekke'ye giderek Kureyş kabilesi ile yakınlık kurmuş ve Mekke'nin fethine kadar onlarla hareket ederek Müslümanlara karşı faaliyetlerde bulunmuştur. Mekke'de müşriklerin safında Uhud Savaşı'na katılarak etkin bir rol oynamıştır. Hendek Savaşı öncesinde Yahudilerle birlikte hareket ederek insanları Müslümanlara karşı kıskırtmıştır. Ebû Âmir, Mekke'nin fethedilmesiyle Şam taraflarına yönelmiş, vefat edene kadar muhalefet etmeye devam etmiştir. Burada, tarihi kayıtlara Mescid-i Dirâr olarak geçen, Kur'an-ı Kerim'de de bahsedilen mescidin yapımına müdahil olduğundan bahsedilmiştir. Tüm çabalarına rağmen başarılı olmamış ve Şam'da hayatını kaybetmiştir. Ebû Âmir'i tanıtmayı, özellikle İslâm davetine muhalefetinin arka planını anlaşılır kılmayı hedefleyen bu çalışmada, dindar bir şahsiyet olmasına bağlı olarak dinî liderlik iddiası ve Medineli kimliği olmak

üzere iki önemli sebep tespit edilmiştir. Medineli kimliğinden kaynaklanan sebep, münafıkların muhalefet etme gerekçesiyle benzerdir. Onun da aralarında olduğu bazı Medineliler, Mekke'den gelen muhacirlerin varlığından rahatsız olmuşlardır. Dindar bir şahsiyet olarak Medine'de sahip olduğu statüyü Hz. Peygamber'in gelişiyle kaybettiğini düşünen Ebû Âmir'in dinî liderlik iddiası için ise farklı bir durum söz konusudur. Bu iddia, İslâm davetine karşı şiddetli muhalefetinin en önemli gerekçesidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Ebû Âmir er-Râhib, Muhalefet, Mekke, Mescid-i Dirâr.

ABÛ ÂMİR AL-RÂHİB OF MEDINA AND HIS DEFIANCE TO ISLAMIC INVITATION

Abstract

The main theme of this study is the defiance of Abû Âmir al-Râhib one of the Arabs of Medina to the invitation to Islam. In connection with this, his family, where he lived, his religious belief, and his anti-Islamic activities in Madina, Mecca and Syria were discussed. In the narrations in sirat, Islamic history or other sources about those who opposed the Prophet Muhammad, mostly Jewish tribes and munâfiq (hypocrites) led by Abd al-Allah ibn Ubayy were pointed out and the struggles between Muslims and those groups were mentioned. The narrations referring to Abû Âmir's situation were less abundant. Despite limited information on the matter, Abû Âmir's response to the Prophet Muhammad who invited him to Islam and his subsequent opposition are a significant factor for research. Being the father of Hanzala, who is one of the companions who lost their lives in the battle of Uhud, his settlement in Mecca in response to the emigration of Muslims to Medina, his fight, against his people on the side of the pagans and his relationship with Masjid-i Dirar are of other factors that made his life important and prompted us to research. The purpose of this research is to examine Abû Âmir's life in general terms and to determine the reasons for his defiance by examining the situation of his family, the places where he lived, his religious belief, his reaction to the invitation to Islam, his activities against Muslims and their reasons. In this context, the question "What is the role of his religious leadership claim and his Medinan identity in the background of his reaction to the invitation to Islam?" is the main problem we are addressing in our research. In this study, in which we used the qualitative research method, the narrative strategy was used. Accordingly, it is aimed to bring together and describe the information about Abu Amir's life and to draw attention to the issues that make him important. For the data constituting the essence of the research, the narrations obtained by referring to the sources of sirat, Islamic history and tafsir were classified by document analysis data collection technique. In addition to this, in the literature review we have carried out, as far as we can determine, two independent studies have been made about Abû Âmir al-Râhib so far, all in different languages. These "*The Christian Monk Abu Amir*" (Muhammad Hamidullah) and "*Abu Amir al-Rahib*" (Dhafer Akram Kaddouri-Samaher Mohi Mousa). In these articles, Abû Âmir's life was discussed in general terms, but it was seen that there isn't any detailed analysis was made on both his life and the reasons for his opposition. In our study, we tried to examine his life in more detail and to examine the reasons that played a role in his defiance. Abû Âmir al-Râhib, a member of the Aws tribe from the Arabs of Medina, reacted to the Muslims with a protest on a religious basis from the earliest times with the Prophet Muhammad's emigration to Medina. Abû Âmir who has similar characteristics to people whose existence had been known long before Islam and defined as Hanif, after meeting the Prophet Muhammad in

Medina, not only did he not accept the Prophet's invitation to Islam but also accused him of lying. He continued his life in Medina until the battle of Badr. After Badr, the increasing political power of Muslims led him to follow a different path. When he could not get the support he wanted from his tribe, he went to Mecca with his supporters and established close relations with the Quraysh tribe and acted with them until the conquest of Mecca and carried out activities against Muslims. He played an active role by participating in the Battle of Uhud on the side of the pagans in Mecca. Before the Battle of the Khandaq, he acted together with the Jews and provoked the people against the Muslims. After the conquest of Mecca, Abū Āmir turned towards Syria and continued his defiance until his death. Here, it is mentioned that he was involved in the construction of the mosque, which is both mentioned in the historical records as Masjid-i Dirar, and in the Qur'an. Despite all his efforts he could not be successful and died in Syria. In this study, which aims to introduce Abū Āmir and especially to make the background of his defiance to the Islamic invitation clear, two important reasons have been identified, namely his claim to religious leadership due to his religious personality and his Medinian identity. The reason stemming from his Madinian identity is similar to that of munāfiq. Some Medinians including him, were disturbed by the presence of immigrants from Mecca. There is a different explanation for the religious leadership claim of Abū Āmir who thinks that he lost the status he had in Medina as a religious figure with the coming of the Prophet Muhammad. This claim is the most important reason for his fierce opposition to the call of Islam.

Keywords: The History of Islam, Abū Āmir al-Rāhib, Defiance, Mecca, Masjid-i Dirar

GİRİŞ

TCz. Peygamber, on iki yıllık Mekke döneminin ardından Medine'ye hicret ettiğinde ilk yıllardan itibaren Yahudi ve Münafık grupların muhalefetiyle mücadele etmiştir. Yahudiler dinî, siyasi, iktisadi ve toplumsal statülerinin muhafazası etmek; münafıklar ise eski dinlerine ve geleneklerine bağlılık veyahut Medine ölçeğinde mikro milliyetçilik fikrinden kaynaklı sebeplerden dolayı muhalefet etmişlerdir. Kaynaklarda, küfür üzerine olan ancak bu durumlarını gizleyerek zahiren Müslüman görünen münafıkların kimlikleri¹ ve kabile mensubiyetleri hakkında bilgiler kaydedilmiştir.² Evs ve Hazrec kabilesine mensup bu münafıklar veya onlarla bağlantılı şahıslar arasında bazıları ön plana çıkmıştır. İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) naklettiğine göre Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde Araplar arasında şeref sahibi ve kendilerine itaat edilen iki kişi vardı. Bunlar; Abdullah b. Übey b. Selûl ve Ebû Āmir er-Râhib

¹ Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Garibü'l-hadis*, thk. Muhammed Abdül-Muid Hân (Haydarabad: Matbaatü Dâireti'l-Maârifü'l-Osmaniyye, 1964), 3/13; Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, "*Lisânu'l-Arab*" (Beyrût: Dâru Sâdr, h. 1414), 2/516.

² Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bali el-Halebi ve Evladuhu, 1955), 1/519-526.

idi.³ İkisinin muhalefet etme gerekçeleri benzer olsa da bazı noktalarda ayrıştıkları görülmektedir. Hicretten önce Medine’de Hazrec’in lideri olduğu söylenen Abdullah için kabilesi tarafından kendisine taç giydirme hazırlıkları yapıldığından bahsedilmiştir.⁴ Evs ve Hazrec arasında meydana gelen son savaşlarda göstermiş olduğu olumlu tavırla toplumun sevgisini ve saygınlığını kazandığı,⁵ ondan önce hiç kimsenin bu iki kabileyi bir araya getiremediği belirtilmiştir.⁶ Diğer münafıkları etrafında toplayarak onlara liderlik yapan Abdullah’ın⁷ muhalefet etmesinde siyasi nedenlerle bağlantılı olarak Medineli kimliğinin etkin olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda aktarılan haberlerde buna dair bilgiler mevcuttur. Müreysî Savaşı dönüşünde Ensâr ve Muhacir arasında yaşanan tartışmalar üzerine Abdullah şunları söylemiştir: “Adamlar istediklerini yapıyorlar, bizimle çekişiyorlar ve evimizde bizimle rekabet ediyorlar...” Devamında şunları eklemiştir: “Bu, kendinize yaptığınız bir kötülüktür. Onları memleketinize aldınız ve misafir ettiniz. Zengin oluncaya kadar mallarınıza ortak yaptınız... O’nun uğrunda öldürüldünüz, çocuklarınızı yetim bıraktınız ve azaldınız, onlar ise çoğaldılar.”⁸ Yine Müreysî dönüşünde meşhur İfk hadisesinde rolü bulunan Abdullah, onların iftiralarını Hz. Peygamber’e aktaran ve Muhacirlerin fakirlerinden olan Cü’ayl b. Sürekâ ile Cehcâh’a yönelik sözler sarf etmiştir: “Biz Muhammed’i Kinâne’nin zirvesine ve en değerli yerine yerleştirirken bunlar (Cü’ayl b. Sürekâ ve Cehcâh) gibileri kavmimin karşısında çok oldular.”⁹ Dolayısıyla bir Medineli olarak Abdullah’ın bazı siyasi beklentiler içerisinde olması, Mekke’den gelen ve zaman içerisinde güçlenen Muhacirlerden rahatsız olmasına, toplumu ayrıştıracak davranışlar sergilemesi-

³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 584.

⁴ Ebu Muhammed Abdullah İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Bejrüt: Mektebetü’l-Hancı, 1990), 3/501.

⁵ Ahmet Sezikli, *Hiz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 23; Betül İyisoy, “Abdullah b. Übeyy’in Hayatı ve Hz. Peygamber’e Karşı Tavır”, *İS-TEM* 26 (2016), 107. Muhtemeldir ki bu statüsünden dolayı Abbâs b. Abdulmuttalib İkinci Akabe Görüşmesi’nde, Hazrec’in en kuvvetli kişisi olarak düşündüğü Abdullah’ın orada bulunmasını arzu etmiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/446. Ancak bu bilgilerden Abdullah’ın kabilesi nezdinde önemli bir statüye sahip olduğu anlaşılrsa da taç giydirmek gibi hükümlanlığa işaret eden bir hazırlık sürecine girmiş olduklarına dair haberler yorumla açıktır. Böyle bir durumun varlığı kabul edildiği takdirde aralarında Abdullah’ın olmadığı Medinelilerin Hz. Peygamber’i şehirlerine davet etmelerini izah etmek güçleşecektir.

⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/585.

⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/526; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Ensâbü’l-eshrâf*, ed. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî (Bejrüt: Dârü’l-Fikr, 1996), 1/274; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstî’âb fî ma’rifeti’l-ashâb*, ed. Ali Muhammed el-Becâvî (Bejrüt: Dârü’l-Cil, 1992), 3/940.

⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/291; Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr b. Gâlib el-Amilî Ebû Ca’fer et-Taberî, *Târihü’r-rûsul ve’l-mülûk* (Bejrüt: Dârü’t-Türâs, h. 1387), 2/605.

⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 5/154.

ne sebep olmuştur. Benzer bir tepkiyi Ebû Âmir er-Râhib de göstermiştir. Bununla birlikte onun hayatına dair aktarılan haberlerde dindar bir karakter olarak tasvir edilen¹⁰ ve şehirde dinî liderlik iddiası olduğuna işaret edilen Ebû Âmir'in¹¹ tepkisi hem içerik hem de keyfiyet açısından bazı farklılıklar içermektedir.

1. HAYATI

1.1. Ailesi

Evs kabilesine mensup olan Ebû Âmir er-Râhib'in tam adı Abdüamr b. Sayfî b. en-Nu'mân b. Mâlik b. Ümeyye b. Dübey'a b. Zeyd b. Mâlik b. Avf b. Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs'tir.¹² Medine Araplarından olan Ebû Âmir'in ailesi ile ilgili çocuklarına dair kaynaklarda yedi kişinin ismi zikredilmiştir. Bunlar Âmir b. Ebî Âmir, Hanzala, Sayfî, Zeyd, Şemûs, Cemîle ve Habîbe olmak üzere dört erkek ile üç kızdır. Ayrıca Hakem b. Minâ isimli bir kölesinden bahsedilmiştir. Eşlerine dair kaynaklarda ismi geçen kadınlardan biri Şemûs'un annesi olan ve Benî Vâkıf aşiretine mensup Amîk bt. Hâris iken diğeri de Habîbe'nin annesi Selmâ bt. Âmir b. Huzeyfe'dir.¹³

Ebû Âmir er-Râhib'in künyesinden yola çıkarak en büyük oğlu olduğunu varsayabileceğimiz Âmir b. Ebî Âmir er-Râhib'e dair kaynaklarda detaylı bilgi nakledilmemiştir. Akıbetiyle ilgili belirsizlik ifade edildikten sonra eşi Useyme bt. Ebi'l-Ekalah isimli kadının Hz. Peygamber'e biat edenlerden olduğu vurgulanmıştır.¹⁴ Bir diğer oğlu Sayfî, İbn Sa'd (ö. 230/845) ve Taberânî'nin (ö. 360/971) haber verdiğine göre Uhud Savaşı'na Müslümanların safında katılmıştır.¹⁵ Bu bilgileri referans alarak Sayfî'nin Müslüman olduğunu söyleyebiliriz. Zira bazı istisnâ örnekler olmakla birlikte bir kimsenin savaşa katılabilmesi için Müslüman olması gerekiyordu.¹⁶ Ebû Âmir'in en tanınmış oğlu Uhud Savaşı şehitlerinden Hanzala'dır. İbnü'l-Cevzi'nin (ö. 597/1201) aktardığına göre daha önce babasını öldürme ta-

¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/584; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/501; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 2/737.

¹¹ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/282.

¹² İzzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/85; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/380.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/260.

¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/260.

¹⁵ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdül-Mevcüd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, h. 1415), 3/368.

¹⁶ Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 10/45; Bedir Savaşı öncesi henüz Müslüman olamamış Hazrec kabilesine mensup Hubeyb b. Yesaf ile Kays b. Muharris, ganimet için savaşa katılmak istediklerinde sadece Müslümanların katılabileceği söyleyerek izin verilmemiştir. Bunun üzerine Kays Medine'ye geri dönerken, Hubeyb ise Müslüman olmayı seçmiş ve savaşa katılabilmıştır. Bk. Ömer b. Muhammed el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Dârü'l-A'lemî, 3. Basım, 1989), 1/47.

lebi Hz. Peygamber tarafından reddedilmiştir. Münafıkların başı Abdullah b. Übey b. Selûl'un kızı Cemîle ile evlenen Hanzala,¹⁷ Uhud Savaşı'nda Ebû Süfyân'ı öldürmek üzereyken müşriklerden Şeddâd b. el-Esved, Ebû Süfyân'ın yardımına koşarak onu kurtardığı gibi Hanzala'nın da ölümüne sebebiyet vermiştir. Bu savaşta şehit olan Hanzala, Müslümanların faziletlilerinin önde gelenlerinden biri olarak rivayetlerde yer almış, ayrıca "gasilü'l-melâike" yakıştırmasıyla meşhur olmuştur. Uhud Savaşı'na çıkmadan önceki gece eşiyile birlikte olan Hanzala, savaş çağrısını duyunca acele ile evden çıkmak zorunda kalmıştır. Savaşta öldüğünde Hz. Peygamber meleklerin Hanzala'yı yıkadığını ifade etmiş ve "gasilü'l-melâike" tabirini kullanarak onu taltif etmiştir. Daha sonra Evs kabilesi mensupları Hazrec'lilere karşı, "gasilü'l-melâike Hanzala bizdendir!" diyerek bunu bir övünç vesilesi addetmişlerdir.¹⁸ Ebû Âmir'in bir diğer oğlu Zeyd'dir.¹⁹ Kaynaklarda onun hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

Ebû Âmir'in üç kızından biri Şemûs bt. Ebî Âmir'dir. Şemûs, asıl adı Kays b. Useyme b. Mâlik olan Sâbit b. Ebi'l-Eklah ile evlenmiş ve bu evlilikten meşhur sahâbilerden Âsım b. Sâbit dünyaya gelmiştir. Uhud Savaşı'na katılan Âsım, kısa bir süre sonra Recî Vak'ası'nda öldürülmüştür.²⁰ Ebû Âmir'in bir diğer kızı Cemîle²¹ sırasıyla Zeyd b. el-Hattâb ve Sa'd b. Heyseme b. Hâris ile evlenmiştir.²² Cemîle'nin ilk eşi Zeyd b. el-Hattâb'tan Esmâ isimli bir kızı dünyaya gelmiştir. Ömer b. el-Hattâb'ın büyük biraderi olan Zeyd, Hz. Peygamber ile tüm savaşlara iştirak etmiş ve Hz. Ebû Bekir döneminde meydana gelen Yemâme Savaşı'nda hayatını kaybetmiştir.²³ İlk eşini kaybeden Cemîle daha sonra Sa'd b. Heyseme ile evlenmiş ve Abdullah b. Sa'd'ı dünyaya getirmiştir.²⁴ Ebû Âmir'in kaynaklarda hakkında malumat verilen üçüncü kızı ise Habîbe'dir. Selmâ bt. Âmir b. Huzeyfe'den doğan Habîbe'nin Hz. Peygamber'e biat eden Müslüman kadınlardan olduğu belirtilmiştir.²⁵

Ebû Âmir'in ailesine dair bilgi veren haberlerde kölesi Hakem b. Minâdan da bahsedilmiştir. Daha sonra bu kölesini Ebû Süfyân'a hediye etmiştir. Ebû Süfyân'ın Hakem'i Abbâs b. Abdulmuttalibe sattığı, onun da bu köleyi Hz. Peygamber'e hediye verdiği nakledilmiştir. Hakem, Hz. Peygamber ile birlikte Tebük Seferi'ne katılmıştır.²⁶

¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Ahmed b. Ali (Kâhire: Dârü'l-Hadis, 2000), 1/232.

¹⁸ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2/85.

¹⁹ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, ed. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995), 54/88.

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/260; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib el-Hâşimî, *Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstädter (Beyrût: Dârü'l-Afâki'l-Cedide, 1995), 418.

²¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/366.

²² İbn Habib, *Muhabber*, 403.

²³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/288.

²⁴ İbn Habib, *Muhabber*, 403.

²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/260.

²⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/237-238; İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 15/68.

Tarihi kaynaklarda Ebû Âmir'in soyundan olan ve Hanzala'dan sonra en çok bilinen bir diğer şahsiyet, Hanzala'nın oğlu Abdullah'tır. Yezîd b. Muâviye'nin hilafet makamına geçmesi üzerine Medine'nin önde gelenlerinden oluşan bir heyetle Şam'a giden Abdullah, yüz bin dirhem ile taltif edilirken, sekiz çocuğundan her birine on bin dirhem hediye verilmiştir. Buna rağmen Yezîd'in hilafete layık olmadığını düşünen Abdullah,²⁷ Şam merkezli Emevî ailesinin idaresine karşı çıkarak Medine şehrini organize etmeye çalışmıştır.²⁸ Bunun üzerine Müslim b. Ukke el-Mürri komutasında gönderilen Şam ordusu, tarihi kayıtlara Harre Vak'ası olarak geçen olayda çok sayıda Medineliyi öldürürken Abdullah b. Hanzala ile sekiz oğlunu da katletmiştir.²⁹

1.2. Yaşadığı Yerler

Medine'de hayatını sürdüren Ebû Âmir, Bedir Savaşı'nda Müslümanların üstün gelmesi üzerine düşmanlığını izhar ederek burayı terk etmeye karar vermiş ve yanındakilerle Mekke'ye göç etmiştir.³⁰ Belli bir süre burada kalmış ancak savaşlardaki rolü dışında hakkında pek malumat aktarılmamıştır. Kimlerle yakınlık kurduğu, bu zaman zarfında geçimini neyle temin ettiği veya nerede yaşadığı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. İbn Sa'd'ın aktardığına göre Ebû Âmir, Hanîf bir karaktere sahipti ancak Mekke'ye geldiğinde bunu terk ederek Kureyşlilerin dinine tâbi olmuştur.³¹ Uhud Savaşı'na katılırken Ehâbiş'ten biri olduğu şeklinde kendisinden bahsedilmiştir.³² Ehâbiş farklı manalarının yanı sıra Mekke'nin çevresine yerleşen çeşitli kabilelere mensup kimselerdir.³³ Dolayısıyla Ebû Âmir'in Mekke'deki statüsünün bir Ehâbiş olmaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Müslümanlar ve Mekkeliler arasında cereyan eden savaşların Mekke'nin Fethi ile nihayete ermesiyle Ebû Âmir gibi muhalif kimseler şehri terk etmek durumunda kalmışlardır. Bununla birlikte kaynaklarda bir sonraki duruşu hakkında farklı bilgiler nakledilmiştir. Bazı rivayetlere göre Mekke'nin

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/203.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/49-50.

²⁹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/219.

³⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî, Muhammed Aziz Şems vd. (Riyâd: Dâru 'Atâati'l-İlm, 2019), 3/229; Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, ed. Samî b. Muhammed es-Sellâme (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1999), 4/210.

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/290.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *Siretü ibn-i İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1978), 327; İbn Hişâm, *es-Sire*, 2/67; Taberî, *Târih*, 2/512.

³³ İbn Manzûr, "Lisânü'l-Arab", 6/278; Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, (Kuveyt: Vezâretü'l-İrşâd ve'l-Enbiyâ-Meclisü'l-Vatani li's-Sekâfeti ve'l-Adâb, 1965-2001), "Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs" 17/127.

fethedilmesinden sonra Tâif'e yerleşmiş,³⁴ Benî Sakif'in Müslüman olmasıyla burayı da terk etmiştir.³⁵ Belâzurî'nin de (ö. 279/892-893) aralarında bulunduğu müelliflerin aktardığına göre Mekke'nin fethedilmesi üzerine doğrudan Rûm topraklarına göç etmiştir.³⁶ İlk rivayeti doğru kabul etsek bile Tâif'te uzun süre kalamadığını ve buraya kalıcı olarak değil de belki geçici bir süreliğine geldiğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Çünkü Mekke'nin Fethi hicretin 8. yılının Ramazan ayında gerçekleşmiş ve Şevvâl ayında Huneyn Savaşı ile Tâif Kuşatması meydana gelmiştir.³⁷ Bir yıl sonra yani hicretin 9. yılının Ramazan ayında Medine'ye heyet gönderen Tâif ahalisi teslim olmuştur.³⁸ Bu durumda Ebû Âmir'in oraya yerleşmesi zayıf bir ihtimaldir. Neticede Mekke'den sonraki durağının Şam toprakları olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Mekke'de geçirdiği süreç takriben altı yıldır. Bedir Savaşı hicretin ikinci yılının Ramazan ayında gerçekleşirken,³⁹ Mekke'nin Fethi de hicretin 8. yılının Ramazan ayına⁴⁰ tesadüf etmiştir. İki olay arasındaki altı yıllık zaman dilimi onun Mekke hayatını kapsamaktadır.

Mekke'den sonra Şam topraklarına giden Ebû Âmir, hayatının geri kalanını burada tamamlamıştır. Şam'da İslâm karşıtı eylemlerine devam ederek Mescid-i Dırâr'ın aktörlerinden biri olmuştur.⁴¹ Buna rağmen amacına ulaşamamış ve orada hayatı son bulmuştur. En son yaşadığı yer hakkında bazı kaynaklar Kinnesrîne işaret ederken,⁴² İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262) onun Antakya'da yaşadığını ve orada hayatını kaybettiğini belirtmiştir.⁴³ Şam topraklarında ölüm keyfiyetinin anlatıldığı haberde tarîd (kovulmuş), garip (yabancı) ve yalnız bir şekilde hayatının son bulduğu belirtilmiştir.⁴⁴ Ölüm tarihi için de hicretin 10. yılına işaret edilmiştir.⁴⁵ Böylece Medine'yi terk ettikten sonra 8 yıl yaşadığı anlaşılan Ebû Âmir sırasıyla Medine, Mekke ve Şam topraklarında hayatına devam etmiştir.⁴⁶ İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233)

³⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/586; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 3/81.

³⁵ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/282.

³⁶ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/281; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/380; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/85.

³⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 1/6.

³⁸ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 3/962; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/537.

³⁹ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 1/2.

⁴⁰ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 1/6.

⁴¹ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 3/1046.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûni, İbrahim Aftiş (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 8/257; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmi ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabi, h. 1407), 2/310.

⁴³ Ebu'l-Kâsım Kemâlüddin Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukayli el-Halebi İbnü'l-Adîm, *Büğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1988), 10/4498.

⁴⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/586.

⁴⁵ Taberî, *Târih*, 3/140.

⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/290; Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/281; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/380; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/85.

ise Necâşî'nin yanında hicretin 9. yılında öldüğünü söylemiştir.⁴⁷ Ancak Necâşî'nin Müslümanlara karşı olumlu tavrı dikkate alındığında Habeşistan topraklarına gitmesi oldukça zayıf bir ihtimaldir.

Ebû Âmir, vefat ettikten sonra geride kalan mirası tartışmaya sebep olmuştur. Onunla birlikte olan Kinâne b. Abdîyâlîl b. Amr b. Umeyr ile Alkame b. Ulâse b. Avf, mirası hususunda anlaşmazlık yaşamışlardır. Bu meseleyi çözmesi için başvurdukları Rûm Kayser'i Kinâne lehine hüküm vermiştir.⁴⁸

1.3. Dinî İnancı

Ebû Âmir hakkında aktarılan rivayetlerde dindar bir şahsiyet olduğundan söz edilse de hangi dine mensup olduğuna ilişkin farklı bilgiler kaydedilmiştir. Ekseriyetle Hristiyanlığa tâbi oluşuna ve rahiplerin hayatına özendiğine vurgu yapılmıştır. İbn İshâk (ö. 151/768), Ebû Âmir'in Câhiliye döneminde rahip olarak isimlendirildiğine işaret etmiştir.⁴⁹ İbn Sa'd, onun İslâm öncesi mesihlik elbisesi giyip rahiplik yaptığını aktarmıştır.⁵⁰ Belâzurî, Ebû Âmir'in Hristiyanlığa meyledip ruhbanlığa tâbi olduğunu, Şam'a sürekli gitmesinden dolayı kendisine rahip denildiğini söylemiştir.⁵¹ Makdisî (ö. 355/966) Ebû Âmir gibi kimselerin durumunu detaylandırarak izah etmiştir. Öncelikle Hz. Peygamber'in ortaya çıktığı zamanda Yahudi, Hristiyan, müşrik ve dinsiz olarak tanımlanan mühlid insanlar dışında arayış içerisinde olan kimselerin varlığından haber vermiştir. Bunlar Ebu'l-Heysem, Es'ad b. Zûrâre, Ebû Zer el-Gıfârî, Selmân-ı Fârisî ve Ebû Kays b. Serme'dir. Söz konusu şahısların arayışları İslâm ile nihayete ermiştir. Bazıları İslâm'a yetişememiş ve oldukları hal üzerine vefat etmişlerdir. Zeyd b. Amr b. Nevfel, Kûs b. Sâide, Bahirâ, Erbâb ve Addâs bu kimselerdendir. Bir kısmı da İslâm ile tanışmasına rağmen Müslüman olmamıştır. Bunlar Hristiyanlığa yönelmelerine rağmen daha sonra delalete düşmüşlerdir. Ebû Hanzala el-Ukaylî ve Ümeyye b. Ebî Salt'ın yanı sıra Ebû Âmir de bu şahıslardandır.⁵² Kurtubî'nin (ö.

⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2/157.

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/586; Belâzurî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 13/441; Taberî, *Târih*, 3/140.

⁴⁹ İbn İshâk, *Sîretü ibn-i İshâk*, 327.

⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/408.

⁵¹ Belâzurî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 1/281.

⁵² Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târih* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1988), 5/121-122; Makdisî, Addâs'ın Müslüman olmadan öldüğünü belirtmiş olsa da başka kaynaklarda İslâm'a meylettğine dair ifadeler kullanılmıştır. Ninova kökenli bir köle olan Addâs, Mekke'de yaşadığı sıkıntılardan sonra İslâm davetini yaymak için bir merkez aramak amacıyla Tâif'e gelen Hz. Peygamber'e yardımcı olan ve üzüm ikram eden kimsedir. Hayatına dair nakledilen haberlerde gerek Hz. Peygamber ile aralarında geçen konuşmada gerekse de efendisinin kendisine yönelik sözlerinden İslâm'a yöneldiği anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/386; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/4.

671/1273) verdiği haberde ise Ebû Âmir'in Şam bölgesine gittikten sonra Hristiyan olduğu belirtilmiştir.⁵³ Makrîzî (ö. 845/1442), Ebû Âmir'in ehl-i kitap ile münazara eden ve Hristiyanlığa meyleden bir kimse olduğunu, ruhbanlık yapıp onlara yakınlık hissettiği için de sık sık Şam bölgesine gittiğini haber vermiştir.⁵⁴ Tüm bu bilgileri referans alan Muhammed Hamîdullah da (ö. 2002) onu Hristiyan olarak değerlendirmiştir.⁵⁵

Ebû Âmir'in dinî mensubiyetiyle ilgili başka bir iddia ise Hanîfliğe tâbi olduğudur. Kaynaklarda bununla ilgili haberler mevcuttur. İbn Hişâm'ın naklettiği bir rivayette, Hanîf dinine bağlı olduğundan söz edilmiştir.⁵⁶ İbn Sa'd'ın aktardığına göre de Ebû Âmir arayış içerisinde iken Yahudilerle din hakkında konuşmuş ve kendisine Hz. Peygamber'in sıfatlarından söz edilmiştir. Akabinde arayışına devam edip Teyma Yahudileri ve Şam Hristiyanlarıyla iletişime geçmiştir. Onlarla konuştuğunda kendisini Hanîf olarak tanıtmıştır. Daha sonra rahiplere benzemeye başlasa da Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde Ebû Âmir, Hz. İbrâhim'in dini üzerine olduğunu ifade etmiş ve Hz. Peygamber'i Hanîfliği bozmakla suçlamıştır.⁵⁷ Diyarbekri de (ö. 990/1582) onun Hanîf dinî üzerine olduğunu belirtmiştir.⁵⁸ Ebû Âmir'in hayatına ilişkin sonraki dönemlerde üretilen mevzu haberlerde de Hanîfliğe tâbi ve arayış içerisinde bir şahsiyet olarak tasvir edilmiştir. Bir rivayette şöyle anlatılmıştır: "Ebû Âmir, Hz. Peygamber ortaya çıkmadan önce onun vasıflarından bahseden, şirkten yüz çevirip İbrâhim'in dinî Hanîfliğe yönelen ve farklı bölgelere seyahat eden biriydi. Ehl-i kitaba Hanîflik hakkında sorardı. Onlar ise İbrâhim'in milletinden Muhammed'in (s.a.v) gönderileceğini haber verdiler ve vasıflarından bahsettiler. Bunun üzerine Ebû Âmir, Yemen'de gelecekte haber veren bir kâhin olduğunu, bu hususta bilgi almak üzere oraya gideceğini söyledi." Rivayetin devamında yaptığı yolculuktan ve cinlerle yaptığı konuşmadan bahsedilmiştir. Buna göre cinler, Hz. Peygamber'in nesebi de dahil vasıflarını ona anlatmışlardır.⁵⁹

İlk müfessirlerden Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) aktardığı bir

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/253.

⁵⁴ Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir el-Makrîzî, *İmtâ'ü'l-esmâ bimâ li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, ed. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 14/359.

⁵⁵ Muhammed Hamîdullah, "The Christian Monk Abu Amir", *Journal of Pakistan Historical Society*, Karâçi 7 (1959), 232; Muhammed Hamîdullah, "Hz. Peygamberin Büyük Düşmanlarının Psikolojisi", çev. İsmail Yakıt, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 216. Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda da Hristiyan olduğu belirtilmiştir. Bk. Sami Kılıçlı, *Nüzul Sürecinde Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 349; Şaban Karasakal, "Emperyalist Bir Faaliyet Örneği Olarak Mescid-i Dirâr ve Tebük Seferi", *II. Uluslararası Demokrasi Sempozyumu: Emperyalizm, Hegemonya ve İstihbarat Faaliyetleri*, 2017, 34.

⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/585.

⁵⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/290.

⁵⁸ Kâdi Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyarbekri, *Târihu'l-hamîs fi ahvâli enfûsi'n-nefis* (Beyrût: Dârü Sâdr, 1973), 1/255.

⁵⁹ Diyarbekri, *Târihu'l-hamîs*, 1/28-29.

haberde, tüm bilgilerden farklı olarak “Ebû Âmir el-Yahudî” şeklinde bir kullanımla Yahudi olduğuna işaret edilse de⁶⁰ bu dine mensup olduğuna dair kaynaklarda doğrudan bir bilgi veya yorumlama imkânı bulunan destekleyici başka bir rivayet elde edilmemiştir. Ebû Âmir’in dinî kimliği hakkında bir başka iddia da münafık olduğu yönündedir.⁶¹ Ancak Ebû Âmir nifakını açıkça ortaya koyarak⁶² muhalefet etmiştir. İbn İshâk, ondan bahsederken Hz. Peygamber’in onun için fâsık dediğini belirtmiştir.⁶³ Vâkıdî de “Ebû Âmir el-Fâsık” şeklinde adını kaydetmiştir.⁶⁴ Daha da önemlisi münafık, İslâm’a sığınan ve Müslümanlarla birlikte görünen kimseleri tanımlamaktadır.⁶⁵ Bu durumda Ebû Âmir gibi İslâm’ı reddettiğini açıkça beyan eden biri münafık tanımlamasının dışında kalmaktadır.

Ebû Âmir’in inancı hakkında bilgi veren haberler dikkate alındığında Hristiyan veya Hanîf olduğu şeklinde birbiriyle çelişen iki önemli iddia ortaya çıkmaktadır.⁶⁶ Öncelikle zühd hayatı yaşaması, dindar olması, Şam’a sık sık gitmesi ve en önemlisi de rahiplerin hayatına özendiği bilgilerini esas alarak Hristiyan dinine mensup olduğunu söylemek zorlayıcı bir yorumdur. Burada “er-Râhib” Hristiyan olmasından ziyade rahiplere benzer bir hayat yaşamasından kaynaklı yakıştırılan bir sıfattır. Onun haricinde de bazı kimseler yaşadıkları zühd hayatından dolayı böyle isimlendirilmiş ve yaşam tarzları ruhbanlık bid’atı olarak değerlendirilmiştir.⁶⁷ Bunlardan biri Hz. Ömer’in hilafetinde doğan Ebû Bekir b. Abdirrahmân’dır. Çok ibadet ettiği için ona “Kureys’in Rahibi” denilmiştir.⁶⁸ Ebû Âmir Hristiyanlıktan ziyade Hanîflere daha çok benzemektedir. Onlar gibi dindar bir şahsiyet olarak arayış içerisinde olduğu için onu Hanîf olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.⁶⁹

⁶⁰ Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. Abdullah Muhammed Şahhâta (Beyrût: Dârü İhyâi’t-Türâs, h. 1423), 2/195-196.

⁶¹ İbn Habîb, *Muhabber*, 470.

⁶² Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsiri’l-Kitâbi’l-Aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, h. 1422), 3/81; İzzüddin Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe* (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 2/85; İbn Abdülber, *el-İstî’âb*, 1/380.

⁶³ İbn İshâk, *Sîretü İbn-i İshâk*, 327.

⁶⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/205.

⁶⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/527.

⁶⁶ Ahmet Sezikli, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, 156; Zafer Ekrem Kuddûri-Semâher Muhi Mûsâ, “Ebû Âmir er-Râhib”, *Mecelletü Diyâla* 33, (2009), 560.

⁶⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 7/98.

⁶⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 7/206. Ebû Bekir b. Abdirrahmân, hicretin 94. yılında vefat etmiştir. Bu yılda çok sayıda alim vefat ettiği için kaynaklarda “fakihler yılı” olarak kaydedilmiştir. Aynı yıl içerisinde Saîd b. Müseyyeb ve bir rivayete göre Ali b. Hüseyin de hayatını kaybetmiştir. Bk. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 7/143, 233.

⁶⁹ Kuddûri-Muhi Mûsâ, “Ebû Âmir er-Râhib”, 560.

2. İSLÂM KARŞITI EYLEMLERİ

2.1. Medine Dönemi

Hicret kararıyla birlikte Medine'ye göçen Müslümanlar için zorlu bir süreç başlamıştır. Mekkeli Müslümanlarla yaptıkları Akabe Anlaşması'na göre Evs ve Hazrec kabileleri, Medine sınırları dâhilinde ailelerini korudukları gibi Hz. Peygamber'i de koruyacaklarına dair teminat vermişlerdi.⁷⁰ Bu siyasi mutabakat can güvenliğini sağlasa da toplumun İslâm davetine vereceği tepki belirsizdi. Nitekim Ebû Âmir'in de mensubu olduğu Evs kabilesinden Hatme, Vâil, Vâkır⁷¹ ve Benî Ümeyye b. Zeyd aşiretleri olumsuz bir tavır takınmıştır. Bunların lideri, şairi ve komutanı olarak bilinen Ebû Kays b. el-Eslet İslâm'a girmediği gibi kabilesi de onu takip etmiş ve Hendek Savaşı'na kadar bu tavırlarını değiştirmemişlerdir.⁷² Ebû Âmir'in aşireti Benî Amr b. Avf b. Mâlik ise Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde karşılamak için çıkan ve tekbir getiren kimselerin başında geliyordu. Hz. Peygamber, Medine'ye yakın Kubâ mevkinde ulaştığında, Amr b. Avf'ın çocuklarından Külsûm b. Hidm'in evine misafir olmuş ve burada belli bir süre kalmıştır.⁷³ Dolayısıyla Evs kabilesinden bazı aileler İslâm davetine karşı mesafeli dursa da Ebû Âmir'in aşireti ve daha önce de geçtiği üzere ailesi İslâm davetine icabet etmişlerdir.

Ebû Âmir, aşiretinden ve ailesinden farklı bir tutum sergileyerek Medine'ye hicret eden Müslümanlara karşı tepki göstermiş, akrabalık bağı bulunan Abdullah b. Übey b. Selûl⁷⁴ gibi muhalefet etmiş ve nifakını da açıkça göstermiştir.⁷⁵ Bunun en bariz tezahürü Medine'de karşılaştığı Hz. Peygamber ile aralarında geçen şu konuşmadır: “Ya Muhammed (insanları) neye davet ediyorsun. Hz. Peygamber: Arayıpta olduğumu iddia ettiğin Hanîf dinine davet ediyorum. Ebû Âmir: Tâbi olduğun şey bu mu? Hz. Peygamber: Evet.” Akabinde Resûlullah kendisine davette bulunmuş ancak o, bunu reddetmiş ve Hz. Peygamber'e karşı kin duymaya başlamıştır. Ayrıca şunu söylemiştir: “Allah yalancığı tarîd, garip ve yalnız öldürsün.” Hz. Peygamber de aynı şekilde karşılık vermiştir.⁷⁶

⁷⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/615; Taberî, *Târih*, 2/435; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/100.

⁷¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/87.

⁷² Taberî, *Târih*, 2/359.

⁷³ Belâzurî, *Ensâbü'l-êşraf*, 1/263.

⁷⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/408.

⁷⁵ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2/85; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/380.

⁷⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/585; Ebu'l-Hasen el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbitü delâli'n-nübüvve* (Kâhire: Dârü'l-Mustafâ, 2006), 2/475. Aynı konuşmaların Ümeyye b. Ebî Salt ile Hz. Peygamber arasında geçtiği de rivayet edilmiştir. Câhiz'in (ö. 255/869) ifadesiyle Tâif'in dâhilerinden ve önemli şairlerinden biri olan Ümeyye, Hanîf dinî üzerine olup nübüvvet iddiasındaydı. Bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1424), 2/420. Nitekim şiiplerinde dinî temalara değinip, yerin-göğün yaratılmasından ve meleklerden bahsetmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ*. thk.

Konuşmanın içeriğinde Ebû Âmir'in Hanîf diniyle ilgili arayışından söz edilmesi, dikkat çekici bir detaydır. İslâm öncesi varlıkları bilinen ve Hanîf olarak tanımlanan kimselere dair kaynaklarda bilgiler nakledilmiştir. İbn İshâk, İslâm'ın ilk yıllarında Mekke'de yaşayan Hanîfler olarak Varaka b. Nefvel, Osmân b. Huveyrîs, Zeyd b. Amr ve Ubeydullah b. Cahş'ın isimlerini kaydetmiştir.⁷⁷ Bunların akıbetinden haber veren İbn Habîb sadece Ubeydullah'ın Müslüman olduğunu, onun da Habeşistan'a hicret ettikten sonra Hristiyanlığa yöneldiğini ve bu şekilde öldüğünü belirtmiştir.⁷⁸ Medine'de de putlardan uzak duran, rahiplere özenen ve Hristiyanlığa meyledip daha sonra Müslüman olan Ebû Kays b. Ebî Enes'in varlığından bahsedilmiştir.⁷⁹ Zühd hayatını benimseyen, hakikati arayan hatta bir rivayete göre nübüvvet arzusunda olan Ebû Âmir ise⁸⁰ İslâm ile tanışmasına rağmen Mekkeli Hanîfler gibi Müslüman olmaktan imtina etmiştir. Muhtemelen dindar kimliğinden dolayı bir statüye sahip olduğunu ve bu statüsünün Hz. Peygamber'in gelişiyile zayıfladığını düşünmüştür. Çünkü kaynakların da işaret ettiği üzere Hz. Peygamber'e haset ettiği için Medine'yi terk etmiştir.⁸¹ Ebû Âmir'in bu tepkisi, basit bir kıskançlık halinden ibaret değildir. Hz. Peygamber'in gelişiyile dinî liderlik iddiasının darbe aldığını düşündüğü için Müslümanlara karşı açıkça muhalefet etmiş ve Medine'deki münafıklar gibi şehirde kalmaktansa oradan ayrılmayı tercih etmiştir.

Medine'yi terk etmeden önce bahsi geçen diyalog dışında Hz. Peygamber veya Müslümanlarla doğrudan temasına dair herhangi bir bilgi aktarılmamıştır. Sadece İslâm'a karşı olumsuz tutumundan dolayı Ka'b b. Mâlik'in onu eleştiren şu beyitleri söylediği rivayet edilmiştir: "Çirkin bir işten Allah'a sığınırım / Aşiretin Abdüamr'a yaptığın gibi. Eğer benim hurma bahçelerim ve şerefim var dersin / Derim ki daha önce imanı küfre sattın."⁸² Ayrıca Vâkîdî'nin (ö. 207/823) naklettiği bir haberde ondan dolayı bahsedilmiştir. Habere göre Muhammed b. Mesleme, Benî Nadîr Yahudilerine elçi olarak gönderildiği vakit onlarla yaptığı konuşmada Ebû Âmir'in

Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dârü'l-Medenî, ts), 1/262. Ümeye hakkında Hz. Peygamber'in "Şiirleri iman etti, kalbi ise küfre düştü." dediği rivayet edilmiştir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/320. Bununla birlikte Cevâd Ali (ö. 1987), bahsi geçen konuşmalardaki muhatabın Ümeye olduğuna dair iddianın doğru olmadığını zira onun Taîf'te öldüğünü söylemiştir. Bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/ 63.

⁷⁷ İbn İshâk, *Sîretü İbn-i İshâk*, 115.

⁷⁸ Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *el-Munammak fî ahbâri Kureys*, thk. Hurşid Ahmed Farûk (Beyrût: Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, 1985), 153-154.

⁷⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/510; Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kâhire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Ammetü, 1992), 61; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/1735; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/249.

⁸⁰ Belâzurî, *Ensâbü'l-eshraf*, 1/282.

⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/408.

⁸² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/586; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât vd. (Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2013), 4/156.

durumuna da değinmiştir. Konuşmasına geçmişten bahsederek başlayan Muhammed Yahudiliğe bakışını, bu dine girmek istememe nedenini açıkladıktan sonra Ebû Âmir'in Hanîf dinine (İslâm) kızdığını ve ona tâbi olmadığını belirtmiştir.⁸³

Ebû Âmir İslâm karşıtı olmasına rağmen Bedir Savaşı'na kadar Hz. Peygamber ve Müslümanların siyasi gücünün sınırlılığı, kendisinin ciddi bir eyleme girişmesini gerekli kılmamıştır. Bedir Savaşı'nın bir kırılma olduğu anlaşılmaktadır. Bu savaştan sonra Müslümanların siyasi gücü değiştiği gibi İslâm'a girenlerin sayısı da artmıştır. Vâkıdî'nin belirttiğine göre savaş sonrası Yahudi ve münafıkların boynu bükülmüş, Allah iman ile küfrü ayırmıştır.⁸⁴ Ebû Âmir Bedir Savaşı'na kadar Hz. Peygamber'in durumundan memnun olmasa dahi şehri terk etmek için bir sebep görmüyordu. Bu savaş ile Müslümanların önemli bir güç kazanması farklı bir tepki göstermesine neden olmuştur. Neticede düşmanlığını açığa vurarak Mekke'ye yerleşmiştir.⁸⁵ Ebû Âmir'in Medine'den ayrılışını yorumlayan Sezikli ise şu gerekçeleri sıralamıştır: Medine'deki muhalefet görevini Abdullah b. Übey'e devretmek, Kureyş müşrikleriyle ittifak kurup onların gücünden faydalanmak ve münafıkların başarısız olması halinde Hristiyanlar ile ittifak kurmak.⁸⁶

2.2. Mekke Dönemi

Ebû Âmir'in, Medine'den çıktıktan sonra Mekke'yi tercih etmesi tesadüfi değildir. Burası İslâm karşıtlığının merkezi konumundaydı. Müslümanlara saldırmak isteyen veya farklı sebeplerle intikam almayı arzu edenler Mekke ile ittifak kuruyordu. Medine'den sürgün edilen Benî Nadîr Yahudilerinin lideri Huyey b. Ahtab, Kureyş ile müttefik olup Hendek Savaşı'nın organize edilmesinde önemli rol oynamıştı.⁸⁷ Ebû Âmir de Medine'yi terk ettikten sonra Müslümanlara karşı muhalefetini sürdürmek için Mekke'ye gitmeye karar vermiş ve onunla aynı düşüncede olan birtakım insanlarla yola çıkmıştır. Bunların sayısı hakkında 10,⁸⁸ 12,⁸⁹ 15⁹⁰ veya mensubu olduğu Evs kabilesinden 50 kişi ile birlikte hareket ettiği dair farklı rakamlar zikredilmiştir.⁹¹

⁸³ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 1/367.

⁸⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 1/121.

⁸⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/184.

⁸⁶ Ahmet Sezikli, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, 157. Ayrıca bk. Yusuf Çakıcı, *Mescid-i Dırâr* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2021), 96.

⁸⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 2/441.

⁸⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/585; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/548.

⁸⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/288.

⁹⁰ İbn İshâk, *Sîretü ibn-i İshâk*, 326.

⁹¹ İbn İshâk, *Sîretü ibn-i İshâk*, 326; Belâzuri, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/313; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, 2/475.

Rakamların ihtilafı olmasının yanı sıra kimliklerine dair aktarılan bilgiler de oldukça sınırlı ve tartışmalıdır. İbn İshâk, onunla Mekke'ye gidenlere ilişkin Osmân b. Huneyf'in adını kaydetse de başka bir bilgi nakletmemiştir.⁹² Daha da önemlisi İbn Sa'd, Osmân b. Huneyf adında bir sahâbînin hayatını anlattığı bölümde, Ebû Âmir ile bağlantısı hakkında herhangi bir haber aktarmamıştır.⁹³ Başka bir rivayette, irtidat ederek Mekke'ye kaçan ve haklarında Âl-i İmrân sûresinin 86-88. âyetlerinin nâzil olduğu on iki kişiden söz edilirken bunların Ebû Âmir ile Mekke'ye giden kimseler olduklarından bahsedilmiştir. Habere göre Ebû Âmir b. en-Nu'mân er-Râhib, Tuayma b. Ubeyrik el-Ensârî, Mikyes b. Subâbe, Abdullah b. Enes b. Hattal, Vecve' b. el-Eslet el-Ensârî ve Hâris b. Süveyd Medine'den Mekke'ye göç etmişlerdir.⁹⁴ Ancak bu habere ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü kaynaklarda açıkça belirtildiği üzere Ebû Âmir, İslâm davetini kabul etmemiştir. Bu durumda mürtet olduğuna ilişkin iddia geçersiz kalmaktadır. Haberde adı geçen Abdullah b. Enes b. Hattal ise muhtemelen İbn Hişâm'ın naklettiği ve adını Abdullah b. Hattal olarak kaydettiği şahıstır. Abdullah, zekât görevlisi olarak çalışırken kendisine yardımcı olan Müslümanlardan birini öldürüp irtidat ettikten sonra Mekke'ye kaçmıştır.⁹⁵ Tuayma b. Übeyrik için de benzer bir duruma işaret edilmiştir. Kaynaklarda Ebû Tuayma veya Büseyr b. Übeyrik adında birinin zırh çaldığı akabinde irtidat ederek Mekke'ye kaçtığı belirtilmiştir.⁹⁶ Hâris b. Süveyd de Uhud Savaşı'na Müslümanların safında katılmış ancak daha önce aralarında husumet bulunan Müslümanlardan Mücezzer b. Ziyâd'ı hileyle öldürdüğü için kendisine kısâs uygulanmıştır.⁹⁷ Mikyes b. Subâbe ise Müslümanlardan birini katledip irtidat ettikten sonra kaçtığı için Mekke fethedildiğinde teslim alınarak öldürülmüştür.⁹⁸ Nihayetinde Ebû Âmir ile hareket eden bazı insanların varlığını kabul etmekle birlikte kimliklerine ilişkin nakledilen haberlerden bir sonuca varmamız mümkün görünmemektedir.

Ebû Âmir, beraberindekilerle Mekke'ye geldikten sonra İslâm karşıtı eylemlerine devam etmiştir. İbn Sa'd'ın aktardığına göre ilk olarak Bedir Savaşı'na katılmıştır.⁹⁹ Belâzurî ise şunu aktarmıştır: "Hz. Peygamber'in hicret etmesine paralel olarak Mekke'ye gitti ancak Bedir'e katılmadı."¹⁰⁰

⁹² İbn İshâk, *Sîretü İbn-i İshâk*, 326.

⁹³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/304-306.

⁹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/288-289.

⁹⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/410.

⁹⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/410; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/265.

⁹⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/304-305; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/288; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/315.

⁹⁸ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/861. Başka bir kaynakta ise söz konusu şahsın adı Mikyes b. Debâbe şeklinde kaydedilmiştir. Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/398.

⁹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/408.

¹⁰⁰ Belâzurî, *Ensâbü'l-erşâf*, 1/313.

Belâzurî gibi Vakıdî de benzer bir haber aktarmıştır. Buna göre Ebû Âmir, kavmini kendisiyle birlikte hareket etmeye davet ederek şunu söylemiştir: “Muhammed güçlü bir insandır. Gelin yardım edebileceğimiz bir kavmin yanına gidelim.” Daha sonra Mekkelilerin yanına gitmiş ve onları savaşa teşvik edip tahrik ederken Kureyş’in hak üzerine, Peygamberin ise batıl üzerine olduğunu iddia etmiştir. Ancak Mekkeliler Bedir Savaşı’na çıktığında yanındakilerle beraber çatışmalara katılmamış ve ilk olarak Uhud Savaşı’nda yer almışlardır.¹⁰¹ Kayıtlarda yer alan bu haberlerin tamamı zayıf görünmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Bedir Savaşı’na değin Müslümanların şehirdeki siyasi otoritelerinin sınırlılığı dikkate alındığında, herhangi bir muhalifin şehri terk etmesi için henüz güçlü bir gerekçe görünmemektedir. Bu durumun değişmesi Bedir sonrasında vuku bulmuştur. Esirler Medine’ye getirilince müşrik, münafık ve Yahudilerin başının eğildiği, hepsinin boynunun büküldüğü rivayet edilmiştir. Zira öldürülen kimseler Ka’b b. el-Eşref’in deyimiyle: “Arapların eşrafı, büyükleri, hükümdarları, harem ve emniyet ehli kimselerdir. Bunların tamamı öldürülmüştür.”¹⁰²

Ebû Âmir’in Mekke’de Müslümanlara karşı giriştiği ilk muhalif eylemi Uhud Savaşı’na tesadüf etmiştir. Savaş öncesi tuzak kurmak amacıyla çukur kazanlardan biriydi.¹⁰³ Hz. Peygamber savaş esnasında onun kazdığı çukura düşmüştür.¹⁰⁴ Savaşın başında müşrik ordusunun ön saflarında yer alan ve Ehâbiş olarak nitelendirilen insanlarla birlikte hareket eden Ebû Âmir, Kureyşlilerle birlik olmuş ve kavmini Hz. Peygamber’e karşı savaşmaları yönünde teşvik edeceğine dair onlara vaatte bulunmuştur. Bu yüzden çatışmalar başlamadan önce kavmini kendisiyle hareket etmeye davet etmiş ancak istediği karşılığı alamadığı için atışmaya başlamışlardır. Kavmi kendisine: “Hoş gelmedin ey fâsik!” diye hakaret edince o da: “Benden sonra kavmi-me şer isabet etti.” sözleriyle karşılık vermiştir.¹⁰⁵ Yine çarpışmalardan önce Hz. Peygamber ile karşılaştığı ve kendisine fâsik denilmesi üzerine: “Bir kavim seninle savaşırsa ben de onlarla beraber sana karşı savaşırım.” dediği nakledilmiştir.¹⁰⁶ Ayrıca Vâkıdî’nin aktardığına göre çarpışmaları başlatan ilk kişi Ebû Âmir’dir. Talha b. Ebû Talha’yı mübarezeye davet etmiştir.¹⁰⁷

Ebû Âmir’in ilk eyleminde savaş Müslümanlar için olumsuz neticelenmiştir. Bununla birlikte kendisi için de dramatik sahneler ortaya çıkmıştır. Müslümanlardan hayatını kaybedenlerin ekseriyeti Medinelilerdi.

¹⁰¹ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/205-206.

¹⁰² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/121.

¹⁰³ İbn İshâk, *Sîretü ibn-i İshâk*, 327; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/244; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/67.

¹⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/187.

¹⁰⁵ İbn İshâk, *Sîretü ibn-i İshâk*, 327; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/67; Belâzurî, *Ensâbü’l-eşraf*, 1/320.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/309.

¹⁰⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/223.

Müslümanlar Uhud Savaşı'nda yetmiş kayıp verdiğinde bunların sadece dört tanesi Muhacir iken geriye kalanların hepsi onun gibi Medine kökenliydi.¹⁰⁸ Savaşı onun için daha da dramatik kılan husus hayatını kaybeden Müslümanlardan birinin onun oğlu olmasıydı. Çarpışmalar bittikten sonra savaş meydanını gezen Ebû Âmir, ölen Müslümanların yanından geçince Ebû Süfyân'a öldürülenlerin kim olduklarını anlatmaya başlamıştır: “Bu, Belhâris b. el-Hazrec'in efendisi Hârice b. Zeyd b. Ebî Zühre el-Hazrecî'dir. Abbâs b. Ubâde b. Nadle'yi işaret ederek şeref sahibi bir kimse olduğundan bahsetmiştir. Zekvân b. Abdükays'ın yanından geçerken onun da kavminin büyüklerinden olduğunu söyledikten sonra Müslümanlar arasında ölümü ona en ağır gelen kişi olarak oğlu Hanzala'yı göstermiş¹⁰⁹ ve Mekkeli müşriklerden oğluna müslu yapmalarını istemiştir.¹¹⁰

Mekke'de hayatına devam ederken doğrudan Müslümanlarla temasa geçtiği ve kaynaklara yansıyan ikinci muhalif eylemi, Hendek Savaşı'ndaki rolüdür. Savaşı organize edenler, Mekke müşrikleri ile Yahudilerdi. Benî Nadir'den Huyey b. Ahtab'ın başını çektiği ve aralarında Kinâne b. Ebi'l-Hukayk, Hevze b. Kays el-Vâilî gibi Yahudilerin etkili olduğu bu savaşta Ebû Âmir, yanındaki bir grupla beraber muharip ordusuna katılmış ve “Muhammed'in kökünü kazıyalım!” sözleriyle, Kureyş ile müttefiklerini hırslandırmaya çalışmıştır.¹¹¹

Hendek Savaşı'nda yer almak Ebû Âmir'in Mekke hayatına dair kaynaklara yansıyan son eylemidir. Bu savaştan sonra Mekkeliler herhangi bir saldırı girişiminde bulunmadıkları gibi Müslümanlar taarruza geçmiş ve nihayetinde Mekke fethedilerek İslâm Devleti'ne bağlanmıştır. Bununla birlikte Mekke'yi tam olarak hangi tarihte terk ettiği hakkında net bir bilgi mevcut değildir. Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) naklettiğine göre Mekke'nin Fethi'nden sonra gerçekleşen Huneyn Savaşı'na kadar Hicâz'da kalmaya devam etmiş ve bu savaşta Hevâzinliler yenilgiye uğrayınca Şam taraflarına kaçmıştır.¹¹² Bazı haberlere göre ise Mekke'nin fethedilmesinden sonra Tâif'e yerleşmiş,¹¹³ ancak Benî Sakîf'in de Müslüman olmasıyla buradan ayrılmıştır.¹¹⁴ Dolayısıyla Hicâz'da yaşadığı dönemde Mekke'yi ne zaman terk ettiği veya bir sonraki durağı hakkında bilgiler net olmamakla birlik-

¹⁰⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/15. Uhud Savaşı'nda şehit olan Ensar ve Muhacirlerin sayısı hakkında detaylı haberler için ayrıca bk. Fethullah Zengin, “*Ensar Kitabı: İslâm Tarihinde Ensar*”, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 122.

¹⁰⁹ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 1/236-237.

¹¹⁰ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 1/274.

¹¹¹ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 2/441.

¹¹² Zemahşeri, *Keşşâf*, 2/310.

¹¹³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/586; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/81.

¹¹⁴ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/282.

te buradaki son muhalif eyleminin Hendek Savaşı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Hicâz'ı terk etmesi, Huneyn Savaşı veya Benî Sakîf'in teslimiyetinden sonra olsa bile onlarla birlikte Müslümanlara karşı savaştığına dair bir bilgi mevcut değildir.

2.3. Şam Dönemi

Mekkelilerle birlikte hareket ettiği süreç içerisinde amacına ulaşamayan Ebû Âmir, Şam topraklarına sığınmış ve buradan alabileceği muhtemel bir yardımla Müslümanlara karşı harekete geçmeyi planlayarak muhalefet etmeye devam etmiştir. Bir rivayete göre Hz. Muhammed'e karşı asker toplayıp Muhacirleri Medine'den çıkarmak için Kayser'den yardım istemek üzere Şam bölgesine gitmiştir.¹¹⁵ Ancak kaynaklarda böyle bir girişime veya bu amacına ulaştığına dair herhangi bir veri elde edemedik.

Rûm Kayseri'nden herhangi bir yardım alamadığı anlaşılan Ebû Âmir buna rağmen hayatının son dönemlerinde kayda değer bir muhalefet eylemi sergilemiştir. Bu eylem, münafıkların inşa ettiği Mescid-i Dırâr ile ilgilidir. Âyet-i kerîmede mescidin Müslümanlara zarar vermek maksadıyla yapıldığı açıkça belirtilmiştir.¹¹⁶ Münafıklar, zarar ve küfür nitelikli bir çabanın ürünü olan bu yapıyı inşa ederek, Müslüman topluma nifak sokmayı amaçlamışlardır.¹¹⁷ Mescidi inşa eden münafıklar hakkında bazı isimler kaydedilmiştir: Cârîye b. Zeyd, Cârîye'nin iki oğlu Mücemma ve Zeyd, Vedîa b. Sâbit, Hizâm b. Hâlid, Abdullah b. Nebtel, Bicâd b. Osmân, Ebû Habîbe b. el-Ez'âr, Mu'attib b. Kuşeyr, Abbâd b. Huneyf ve Sa'lebe b. Hâtıb.¹¹⁸ Bunlar arasında aynı zamanda imam olarak belirledikleri Mücemma daha sonra böyle bir niyetten haberi olmadığını söylemiştir.¹¹⁹

Bahsi geçen münafıkların inşa ettiği ve Kur'an'da adı geçen Mescid-i Dırâr girişiminin aktörlerinden biri olarak Ebû Âmir'e de işaret edilmiştir. Benî Amr b. Avf aşiretinin Kubâ mescidini inşa etmesi ve akabinde gönderilen haber üzerine Hz. Peygamber'in gelip namaz kıldırması, akrabaları olan Benî Ganem aşiretinin kıskançlığına sebebiyet vermiştir. Bu

¹¹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/310; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 3/81; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/320.

¹¹⁶ et-Tevbe 9/107.

¹¹⁷ Muhammed Hüseyin Heykel, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitabevi, 2015), 511; Aşır Örenç, "Hz. Peygamber'e Karşı Müşrik, Münafık ve Ehl-i Kitap Tarafından Fiili Olarak Yapılan Saygısızlıklar", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2013), 164.

¹¹⁸ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 3/1047. Mukâtil'in naklettiği haberde ise Zeyd b. Cârîye'nin adı Zeyd b. Hârise şeklinde kaydedilmiştir. Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 2/195.

¹¹⁹ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 3/81. Bir rivayette Mücemma'nın münafık olmadığı belirtilse de başka bir rivayete göre önce münafıklık yapmış daha sonra iyi bir Müslüman olmuştur. Bk. Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/276. Nitekim İbn Sa'd'ın naklettiğine göre iki veya üç süre dışında Kur'an'ın tamamını ezberlemiştir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/306.

durumdan haset besledikleri anlaşılan Benî Ganemliler, “Biz de bir mescit inşa edelim ve Hz. Peygamber gelip namaz kıldırın. Ayrıca Ebû Âmir de Şam’dan geldiğinde namaz kıldırır ve kardeşlikler pekişir.” diyerek, Kubâ mescidinin yanında kendilerine ait bir yapı inşa etmişlerdir. Bu niyetlerini gizleyen aşiret mensupları Hz. Peygamber’le konuştuklarında zorlu, sıkıntılı, uzun yağmurlu geceler ve soğuk havalar için mescidi yaptıklarını, kendisinden namaz kıldırıp bereketlendirmesini istemişlerdir. Hz. Peygamber sefer hazırlıklarından dolayı müsait olmadığını, dönüş yolunda geleceğini bildirmiştir.¹²⁰ Belâzurî’nin naklettiği haberde benzer bir içerik olmakla birlikte Ebû Âmir’in doğrudan rolünden bahsedilmiştir. Habere göre amcaoğulları ile aralarında nifak bulunan Benî Ganem aşireti, Kubâ mescidine karşı burayı yapmıştır. Gerekçe olarak ise Kubâ mescidinin yapıldığı yere daha önce Ensârdan Lebbe isimli bir kadının eşeğini bağlamasını göstermişlerdir. “Lebbe’nin eşeğini bağladığı yerde namaz kılmaya sabre-demeyiz.” gibi sözler sarf eden Benî Ganemliler, Ebû Âmir’in de girişimiyle kendi mescitlerini inşa etmişlerdir. Böylece hem Kubâ mescidine karşı bir alternatif olacağını hem de onları aşağılayacaklarını düşünmüşler, ayrıca Ebû Âmir’in de gelip namaz kıldırmasını planlamışlardır.¹²¹ Aynı şekilde Vâkıdî’nin aktardığına göre de burayı Ebû Âmir ile buluşacakları bir mekan olarak tasarlamışlardır.¹²² Mescidin yapımında onun rolünden bahsedilen İbn Teymiyye de inşa eden kişi olarak doğrudan Ebû Âmir’e işaret etmiştir.¹²³ Hülâsâ, Mescid-i Dırâr hakkında nakledilen tüm bu haberler dikkate alındığında Ebû Âmir’in doğrudan veya dolaylı olarak önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Tebük dönüşünde yaşanan bir hadise Hz. Peygamber’in münafıklara karşı tutumunun değişmesine sebebiyet verdiği için Ebû Âmir’in önemli bir parçası olduğu Mescid-i Dırâr girişi çok uzun sürmemiştir. Yaşadığı iddia edilen hadiseye göre sefer dönüşünde bazı münafıklar, Hz. Peygamber’e suikast girişiminde bulunmuşlardır. Bu suikast girişimini gerçekleştirenlerin on iki veya on üç kişi olduğu, isimlerini Ammâr ile Huzeyfe’nin bildiği ayrıca Hz. Ömer’in, kendi döneminde bunlardan olduğunu zannettiği kişilerin namazını kılmadığı rivayet edilmiştir. Üseyd b. Hudayr’ın bu kimsele-
rin öldürülmesine yönelik talebi Hz. Peygamber tarafından reddedilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber, “Müşriklerle savaş bitti. Muhammed arkadaşlarını

¹²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/309-310.

¹²¹ Belâzurî, *Ensâbü’l-eshraf*, 1/283.

¹²² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3/1046.

¹²³ Ebu’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *İktidâü’s-sırâti’l-müstakim li muhâlefeti ashâbi’l-cahim*, thk. Nâsir Abdülkerim el-Akl (Beyrût: Dârü ‘Âlemi’l-Kütüb, 1999), 2/341. Ayrıca bk. Yaşar Doğru, “Bir Karşı Hicret Hareketi Olarak Mescid-i Dırâr”, *Diyanet İlmî Dergi* 57/2 (2021), 643.

öldürmeye başladı.” gibi kerih ve rahatsız edici söylemlerle karşılaşmak istemediğini ifade etmiştir.¹²⁴

Hz. Peygamber suikast girişiminden dolayı münafıkları öldürmeye yönelik talepleri geri çevirmekle birlikte farklı bir siyaset izlemeye başlamış ve Mescid-i Dırâr meselesine sert tepki göstermiştir. Münafıkların bu eylemini haber alması ise vahiy vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Tebük Sefer’i dönüşünde Zî Evân mevkine geldiğinde, mescidin yapımı, amacı ve Ebû Âmir’in etkisi hakkında âyet nazil olmuştur: “Zararlı eylemlerini gerçekleştirmek, küfürlerini pekiştirmek, müminlerin arasına nifak sokmak ve daha önce Allah ile Resûlüne karşı savaşmış birini gözeterek mescit yapanlar, iyilikten başka amaçlarının olmadığına dair yemin edecekler. Allah şahittir. Onlar ancak yalancılardır.”¹²⁵ Burada Allah ve Resûlüne karşı savaşanlardan kasıt Ebû Âmir’dir.¹²⁶ Böylece Müslümanlara karşı savaşmaktan geri durmayan bir kimse olarak Ebû Âmir’in münafıklarla birlikte organize ettiği bu eylem de başarısızlıkla nihayete ermiştir. Hz. Peygamber, onların bu eylemine hemen karşılık vermek maksadıyla Âsım b. Adî ile Mâlik b. Duşüm’i görevlendirerek Mescid-i Dırâr’ı yaktırmıştır.¹²⁷ Başka bir rivayete göre ise Ammâr b. Yâsir ile Vahşî b. Harb’i görevlendirmiş,¹²⁸ ayrıca orayı çöplük yapmalarını emretmiştir.¹²⁹

Neticede Ebû Âmir, Medine ve Mekke’den sonra iltica ettiği Şam’da muhalif eylemlerine devam etse de amacına ulaşamamış ve çabaları başarısızlıkla nihayete ermiştir.

SONUÇ

Ebû Âmir er-Râhib’in dinî kimliği hakkında münafık, Hristiyan veya Yahudi iddiaları olsa da esasında İslâm öncesi Hicâz bölgesinde Hanîf olarak tanımlanan kimselerdendir. Onlar gibi zühd hayatını benimseyen dindar bir şahsiyet olarak Medine’deki hayatına devam ederken Mekke’den gelen Hz. Peygamber’in şehirdeki varlığından rahatsız olmuş ve bunu açıkça ifade ederek muhalefet etmiştir.

Ebû Âmir’in İslâm davetine karşı muhalefetinin arka planında temelde iki önemli etken vardır. Birincisi ve kayda değer olanı dinî liderlik iddiasıdır. Dindar bir şahsiyet olarak önemli bir statüye sahip olduğunu düşünmüştür. Hz. Peygamber ile aralarında geçen konuşmada bunu görebiliyo-

¹²⁴ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 3/1044-1045.

¹²⁵ et-Tevbe 9/107.

¹²⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 2/196; Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 3/1046; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/469.

¹²⁷ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 3/1046.

¹²⁸ İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/81.

¹²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/310.

ruz. Buna rağmen İslâm davetine verdiği tepkide kabilesinden beklediği desteği alamaması ve Uhud Savaşı'ndan önce onlarla atışması, Medine'deki gücünün sınırlı olduğunu bize anlatmaktadır.

Muhalefesinde rol oynayan ikinci önemli etken ise kabilevi hassasiyetler ve Medineli kimliğidir. Hz. Peygamber'e muhalefet eden Medineli münafıkların söylemlerinin arka planında da bu düşünceler vardı. Onlar, Mekke'den gelen bir yabancı olarak Hz. Peygamber'in Medine'deki otoritesinin güçlenmesinden rahatsız olmuşlardı. Bu grubun başını çektiği ve Medine'de siyasi liderlik iddiası olduğu belirtilen Abdullah b. Übey b. Selûl'un Müreysi dönüşünde söyledikleri, Medineli münafıkların genel rahatsızlığıydı. Ebû Âmir de Abdullah ile benzer düşüncelere sahipti. Bir Medineli olarak dinî liderlik hususunda hak sahibi olduğunu düşünmüştür. Bu yüzden Mekke'den gelen Kureyşli Hz. Peygamber'e verdiği tepki, dinî sebeplerin yanı sıra Medineli kimliğinin bir yansımasıdır.

KAYNAKÇA

- Alî, Cevâd. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrût: Dârü's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. ed. Süheyl Zekkâr, Riyâd Zirikli. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1996.
- Belâzurî. *Fütûhu'l-buldân*. Beyrût: Dârü ve Mektebetü Hilâl, 1988.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1424.
- Çakıcı, Yusuf. *Mescid-i Dırâr*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2021.
- Diyyarbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târihu'l-hamîs fî ahvâli enfüsi'n-nefis*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü Sâdr, 1973.
- Doğru, Yaşar. "Bir Karşı Hicret Hareketi Olarak Mescid-i Dırâr". *Diyanet İlmi Dergi* 57/2 (2021), 633-674.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdü'l-Muîd Hân. 4 Cilt. Haydarabâd: Matbaatü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1964.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2015.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hz. Peygamberin Büyük Düşmanlarının Psikolojisi", çev. İsmail Yakıt, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 211-218.
- Hamîdullah, Muhammed. "The Christian Monk Abu Amir", *Journal of Pakistan Historical Society*, Karaçi 7 (1959), 231-240.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî.

- el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. ed. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Cil, 1992.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. Hasan. *Târîhu Dımaşk*. ed. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1422.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed el-Hâşimî. *Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstädter. Beyrût: Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, 1995.
- İbn Habîb. *el-Munammak fî ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Farûk. Beyrût: Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Alî Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1415.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 2 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maatbaati Mustafa el-Balî el-Halebî ve Evladuhu, 3. Basım, 1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü ibn-i İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî, Muhammed Azîz Şems vd. 7 Cilt. Riyâd: Dârü 'Atâati'l-İlm, 3. Basım, 2019.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. ed. Samî b. Muhammed es-Sellâme. 8 Cilt. Riyâd: Dârü Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*, 15 Cilt. Beyrût: Dârü Sâdr, h. 1414.
- İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tabakâtü fuhûliş-şu'arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullâh. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *İktidâü's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-*

- cahim*. thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl. 2 Cilt. Beyrût: Dârü ‘Âlemi’l-Kütüb, 1999.
- İbnü’l-Adîm, Ebu’l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylı el-Halebî. *Büğyetü’t-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Fıkr, 1988.
- İbnü’l-Cevzi, Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi’l-ümem ve’l-mülûk*. ed. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1992.
- İbnü’l-Cevzi. *Sıfatü’s-safve*. thk. Ahmed b. Alî. 2 Cilt. Kâhire: Dârü’l-Hadis, 2000.
- İbnü’l-Esir, İzüddîn Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü’l-gâbe fi marîfeti’s-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-târih*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-Arabî, 1. Basım, 1997.
- İyİsoy, Betül. “Abdullah b. Übeyy’in Hayatı ve Hz. Peygamber’e Karşı Tavrı”. *İSTEM* 26 (2016), 105-134.
- Karasakal, Şaban. “Emperyalist Bir Faaliyet Örneği Olarak Mescid-i Dirâr ve Tebük Seferi”, *II. Uluslararası Demokrasi Sempozyumu: Emperyalizm, Hegemonya ve İstihbarat Faaliyetleri*, 2017, 27-62.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebu’l-Hasen el-Hemedânî. *Tesbîtü delâilîn-nübüvve*. 2 Cilt. Kâhire: Dârü’l-Mustafâ, 2006.
- Kılınçlı, Sami. *Nüzul Sürecinde Müslümanların Gayrimüslimlerle İlişkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Kuddûrî, Zafer Ekrem-Muhî Mûsâ, Semâher. “Ebû Âmir er-Râhib”, *Mecelletü Diyâla* 33, 2009, 556-593.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Aftîş. 20 Cilt. Kâhire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed’ ve’t-târih*. thk. Süheyl Zekkâr. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü’s-Sekâfetü’d-Diniyye, 1988.
- Makrîzî, Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir. *İmtâü’l-esmâ bimâ lî’n-nebi mine’l-ahvâl ve’l-hafede ve’l-metâ’*. ed. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu’l-Hasen el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. ed. Abdullah Muhammed Şahhâta. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi’t-Türâs, h. 1423.
- Örenç, Aşır. “Hz. Peygamber’e Karşı Müşrik, Münafık ve Ehl-i Kitap Taraflından Fiilî Olarak Yapılan Saygısızlıklar”. *Süleyman Demirel Üniver-*

- sitesi *Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2013), 145-168.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Sezikli, Ahmet. *Hız Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2013.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Amilî Ebû Ca'fer. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taberî, *Târihü'r-rûsul ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrût: Dârü't-Türâs, 2. Basım, h. 1387.
- Vâkıdî, Ömer Muhammed b. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-A'lemî, 3. Basım, 1989.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-İrşâd ve'l-Enbiyâ-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Adâb, 1965-2001.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzil*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, h. 1407.
- Zengin, Fethullah. *“Ensar Kitabı: İslâm Tarihinde Ensar”*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

HIRİSTİYAN İLAHİLERİNDE KUDÜS

JERUSALEM IN CHIRISTIAN HYMNS

MUSA OSMAN KARATOSUN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ, İSLÂMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ASSIST. PROF., ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES.
ANKARA, TURKEY

mkaratosun@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-0449-5851>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1168652>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
30 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted
12 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Karatosun, Musa Osman, "Hıristiyan İlahilerinde Kudüs [Jerusalem in Christian Hymns]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 677-699.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



HRİSTİYAN İLAHİLERİNDE KUDÜS

Öz

Hıristiyanlar için Kudüs şehrinin önemi İsa Mesih ile doğrudan bağlantılı bir biçimde aynı onun gibi çift katmanlı bir yapı arz eder. Nasıl İsa'nın hem insanî doğası, hem de tanrısal doğası olduğuna inanılıyorsa; Kudüs şehrinin de bir somut bir de soyut anlamı vardır. Somut anlamıyla bu şehir; tarihin, siyasetin, coğrafyanın, kültürün ve edebiyatın konusuyken, soyut anlamıyla teolojinin, eskatolojinin ve soteriyolojinin konusudur. Her iki anlam dünyasını birbirine bağlayan, merkezlerinde yer alan unsur ise İsa Mesih'tir. Bir Hıristiyan için bu şehir İsa Mesih'le anlam kazanır. İsa Mesih'in dünyayı teşrifinden (*noel*) göğe yükselişine (*ascension*) kadar geçen olayların hepsi bu şehrin somut, maddi ve kognitif değerlerini oluşturur. İsa Mesih göğe yükseldikten sonra bu şehir anlam değiştirmiş ve artık kalplere hitap eden bir hüviyete kavuşmuştur. İsa Mesih'in hayatı ile birlikte okunduğunda şehrin maddi alandan ruhsal alana geçişinin izleri kolaylıkla görülebilir. İsa Mesih doğduktan sonra tapınağa sunulmak için buraya getirilmiştir. İncillere göre İsa Mesih Kudüs tapınağının avlusunda vaaz vermiş, hastalara şifa mucizeleri göstermiştir. Tapınağı dünyevi ihtiraslarıyla kirleten tacirlerden arındırması onu çarmıha götüren olayların başlangıçlarından birisi olarak sayılmaktadır. İsa'nın dünyevi yaşamının son haftası Kudüs'te gerçekleşmiştir. Havarileriyle birlikte Son Akşam Yemeğini Kudüs'te yemiştir. Onun Getsemani'de yakalanması, mahkemeye çıkartılması, Golgotada çarmıha gerilmesi, taş mezara konulması, dirilişi ve göğe yükselişi hep Kudüs'te gerçekleşmiştir. Somut anlamıyla bu Kudüs; dünya üzerinde başka hiçbir şehre nasip olmamış harikula-delikleri bünyesinde barındırmış bir kenttir. Hıristiyanların Tanrı olarak inandığı İsa Mesih'in ilk ve son kez yaşadığı topraklardır. İsa Mesih göğe yükseldikten sonra anlam değiştiren bu şehir; Tanrıyı gözleriyle görecekları, azizlerle birlikte sevinçle yaşayacakları bir *yuva*, altın çeşmelerden balların akacağı bir *cennet*, gecenin, acının ve hiçbir ihtiyacın olmayacağı meleklerin etrafta uçacağı bir *ukba* olarak resmedilmeye başlanmıştır. İlahilerde anlatıldığı üzere, burası yeryüzü halkının sevinç kaynağı olacak hasretle binlerce yıldır beklenen İsa'nın Gelişinin (*Advent*) gerçekleşeceği şehirdir. Bu şehir ziyetler takınmış, altınlarla süslenmiş bir *gelin* olarak tasvir olunur ve *damat* olarak İsa'yı beklemektedir. Bu düğünün kapıları ise İsa'nın adı uğruna nice acılar ve işkenceler çekmişlere ve en başta şehitlere ardına ve sonuza kadar açılacaktır. Hıristiyan'ın anlam ve gönül dünyasındaki bu çift katmanlı Kudüs imajını destekleyen, şekillendiren ve çeşitlendiren başat metinler ise Kutsal Kitap pasajlarından ilham alan, günlük ve haftalık ibadetlerde kullanılan ilahilerdir. İlahiler Hıristiyan ibadet hayatının zaruri bir parçasıdır; ilahiler olmadan ibadetler yapılmamaktadır. Bu çalışmanın amacı, teorik, teolojik veya tarihsel açıdan değil, bir Hıristiyan inanlının gönlünde Kudüs'ün ne anlama geldiğini ilahiler üzerinden pratik olarak okumaya çalışmaktır. Çünkü ilahiler akideye dair kabullerin serbest bir biçimde kaleme alındığı eserlerdir. Şiir şeklinde yazılırlar ve dogmatik ihtilaflar ve sapkınlıklar içermedikleri takdirde ibadetlerde kullanılırlar. Yöntem olarak muhteva analizi metodunun kullanıldığı bu çalışmada, kaynak metinler olarak Katolik Kilisesi bünyesinde kullanılan Latince, İngilizce ve Türkçe ilahi kitapları seçilmiştir. Bu yöntemle Kudüs ile ilgili kadim zamanlardan günümüze kadar onlarca şairin yazdığı yüzlerce ilahinin güftesi tespit edilmiş ve bazıları tarafımızdan ilk defa Türkçeye tercüme edilmiştir. Elde edilen bulgular fenomenolojik yöntemle yorumlanarak, bu ilahilerdeki ortak mesajlar derlenmiş ve en meşhur ilahilerden birer örnekle gösterilmiştir. İlahilerde dinlediği, hayalini kurduğu ve dualarında kavuşmayı düşlediği Kudüs; tanrının huzurunda yürüyecekleri, nimetlerle dolup taşmış, karanlık ve sıkıntının olmadığı, parlak, aydınlık ve hep gündüzün yaşandığı, etrafı surlarla çevrili bir şehir, güvenli bir sığınaktır. Orası bir düğün şenliğinin merkezidir ve güvey de İsa Mesih'in ta kendisidir. Bu düğün alayından birisi olmak ve bu eğlencede

yer almak bir Hıristiyan'ın en ulvi hedefidir. Dolayısıyla insan yazarlar tarafından kaleme alınan ilahilerdeki Kudüs okunduğunda çoğu zaman bir şairin duygusallığı veya bir mistiğin metaforları ama en başta da bir inanlının ümitleri görülmektedir. Resmi ayın kitaplarına dahi giren ve ibadetlerde tekrar tekrar okunan bu ilahilerle dünyevi bir şehir değil, uhrevi bir menzil hedeflenir. Kudüs'ün Hıristiyan anlam dünyasında bir de bu açıdan ele alınması alana farklı bir bakış açısı katacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Katolik Kilisesi, Kudüs, İlahiler.

JERUSALEM IN CHRISTIAN HYMNS

Abstract

The importance of the city of Jerusalem for Christians, in direct connection with Jesus Christ, presents a double-layered structure just like him. Just as Jesus is believed to have both a human nature and a divine nature; the city of Jerusalem has both a concrete and an abstract meaning. In one hand, this city is the subject of history, politics, geography, culture and literature in the concrete sense; and on the other hand, it is the subject of theology, eschatology and soteriology in the abstract sense. The element that connects both worlds of meaning and takes place in the center is Jesus Christ. For a Christian, this city becomes meaningful with Jesus Christ. All the events from the birth of Jesus Christ (Christmas) to his ascension into the sky (ascension) constitute the concrete, material and cognitive values of this city. After Jesus Christ ascended to the sky, this city changed its meaning and gained an identity that appeal to the hearts. When read together with the life of Jesus Christ, the traces of the city's transition from the material to the spiritual can easily be seen. After Jesus Christ was born, he was brought here to be presented to the temple. According to the gospels, Jesus Christ preached in the courtyard of the Jerusalem temple and showed miracles of healing to the sick. His purging of the merchants who polluted the temple with their worldly passions is considered one of the beginnings of the events that led to his crucifixion. The last week of Jesus' earthly life (Holy Week) took place in Jerusalem. He ate the Last Supper with his apostles in Jerusalem. His capture in Gethsemane, his trial, his crucifixion at Calvary, his being placed in a stone tomb, his resurrection and his ascension to the sky all took place in Jerusalem. Concretely, this Jerusalem; It is a city that has embodied the marvels that have not been granted to any other city in the world. It is the land where Jesus Christ, whom Christians believe as God, lived for the first and last time. This city that changed meaning after Jesus Christ ascended to heaven; It has begun to be portrayed as *a home* where they will see God with their eyes and live happily with the saints, *a paradise* where honey will flow from golden fountains, and *an afterlife* where night, pain and need will be freed from, and angels will fly around. As described in the hymns, this is the city where the longing for thousands of years of Jesus' Advent will take place, which will be the source of joy for the people of the earth. This city is depicted as a bride adorned with ornaments and gold, and awaits Jesus as a groom. The doors of this wedding will be opened to those who have suffered and tormented for the sake of Jesus' name, and especially to the martyrs. The main texts that support, shape and diversify this double-layered image of Jerusalem in the Christian world of meaning and heart are the hymns used in daily and weekly worship, inspired by the verses of the Bible. Hymns are an essential part of Christian worship; there is no worship without hymns. The aim of this study is to try to read practically what Jerusalem means in the heart of a Christian believer through hymns, not theoretically, theologically or historically. Because hymns are works in which the assumptions about the creed are written freely. They are written in the form of poetry and are used in worship if they do not contain dogmatic conflicts and her-

esies. In this study, in which the content analysis was used as method of study, and Latin, English and Turkish hymn books used in the Catholic Church were selected as source texts. With this method, the lyrics of hundreds of hymns written by dozens of poets about Jerusalem from ancient times to the present were collected and some of them were translated into Turkish for the first time by us. The findings obtained were interpreted with the phenomenological method and the common messages in these hymns were compiled and shown with an example from the most famous hymns. Jerusalem, which the believer listens to in hymns, dreams and yearns for in his prayers; is a city surrounded by walls, a safe shelter where they will walk in the presence of God, full of blessings, without darkness and trouble, bright, noon-day and light. It is the center of a wedding feast, and the bridegroom is Jesus Christ himself. To be a part of this wedding procession and to take part in it is the highest goal of a Christian. Therefore, when Jerusalem is read in the hymns written by human authors, the sentimentality of a poet or the metaphors of a mystic, but first and foremost, the hopes of a believer are seen. These hymns included in official liturgical books and recited over and over again in worship, are aimed not at an earthly city, but at an otherworldly destination. Considering Jerusalem from this perspective in the Christian world of meaning will add a different perspective to the field.

Keywords: History of Religions, Christianity, Catholic Church, Jerusalem, Hymns.

GİRİŞ

Kudüs şehrinin Yahudilik,¹ Hıristiyanlık² ve İslam³ dinlerine göre önemine dair hatırı sayılır ölçüde yazı kaleme alınmıştır. Son yıllarda Kudüs ile ilgili yapılan sempozyumlarda⁴ da bu şehrin kadim ve müstakbel kimliği farklı disiplinlerce incelenmiştir/incelenmektedir. Dini tarihi,⁵ siyasi tarihi,⁶ kültürel⁷ ve hatta turistik unsurları⁸ ile birçok araştırmanın konusunu teşkil etmektedir. Şehrin edebî sanatlara⁹

¹ Eldar Hasanoğlu, "Yahudilikte Kudüs Algısı", *Geçmişten Günümüze Kudüs*, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 13-21; Fuat Aydın, "Yahudiler / Yahudilik Açısından Kudüs", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (2018), 109-125.

² Muhammet Güngör, "Hıristiyanlıkta Kudüs Algısı", *Geçmişten Günümüze Kudüs*, ed. Ahmet Kavas vd. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 13-21.

³ İsmail Taşpınar, "İslam Kaynaklarında Kudüs ve Kubbetü's-Sahra", *Kudüs: Din, Toplum, Siyaset*, ed. Ahmet Türkan (İstanbul: Küresel Araştırma Düşünce Merkezi Derneği, 2020), 191-214; Rabia Mert, "İslam Geleneği Açısından Kudüs", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2017), 257-272.

⁴ Uluslararası Kudüs ve Mescid-i Aksa Sempozyumu, 21-22 Mayıs 2022 / Ankara: <https://hac.gov.tr/kudussempozyumu/>; Uluslararası Kudüs'te Osmanlı İzleri Sempozyumu, 30-31 Ekim 2021 / Online: <https://hacibayram.edu.tr/kudusteosmanli/>; 22. Uluslararası Beytulmakdis Akademik Sempozyumu, 21-23 Ekim 2022 / Ankara: <https://www.artuklu.edu.tr/beytulmakdis/>;

⁵ İbrahim Çelik vd. (ed.), *Dini, Tarihi ve Edebi Açından Kudüs* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2018).

⁶ Ahmet Türkan (ed.), *Kudüs: Din, Toplum, Siyaset* (İstanbul: Küresel Araştırma Düşünce Merkezi Derneği, 2020).

⁷ Reyhan Ekşioğlu, "2. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Sanatta Kudüs: Yahudi, Hıristiyan ve İslam Sanatlarında İdeal Kudüs Tasvirleri", *Sanat Tarihi Yılığ* 22 (2010).

⁸ Kobi Cohen-Hattab - Noam Shoval, "Tourism, Religion and Pilgrimage in Jerusalem", *Contemporary Geographies of Leisure, Tourism and Mobility* (London and New York: Routledge, ts.).

⁹ Emir Ali Şahin, "Nuri Pakdil'in Şiir Coğrafyasında Kudüs", *Academic Platform Journal of Islamic Research* 2/1 (2018), 69-78; Sema Noyan, "Türk ve Arap Şiirlerinde Kudüs'e Dair Ağıt, Umud ve

esin kaynağa oluşu da yine üzerinde durulması gereken önemli unsurlardandır.

Biz bu çalışmada Kudüs şehrini salt teorik veya tarihsel açıdan ele almayacağız, bilakis bütün bu kognitif unsurları bir kenara bırakarak, bir inancının¹⁰ inanç dünyasında Kudüs'ün ne anlama geldiğini keşfetmeye çalışacağız. Sıradan bir Hıristiyan'ın günlük ve haftalık ibadetlerinde okuduğu ilahilerde ve *amen* diyerek bitirdiği dualarda Kudüs'ün nasıl geçtiğini analiz edeceğiz. Böylece gerçek Kudüs'ü bir Hıristiyan nasıl anlıyor, dualarında onu nasıl inşa ediyor ve onunla ilgili hangi hayalleri kuruyor bunları göstermeye çalışacağız. Mensupları bakımından dünyanın en kalabalık dinini oluşturan Hıristiyanların biteviye dualarında andıkları Kudüs'ü bir de bu açıdan ele almak alana farklı bir nefes katacaktır.

Konunun geniş muhtevasına binaen bu çalışma Hıristiyan mezhepleri arasında en fazla müntesibi bulunan Katolik Kilisesiyle sınırlı tutulmuştur. İncelenecek metinler ise günlük ve haftalık ibadetlerde kullanılan, resmî ibadet ve ilahi kitaplarında geçen Latince ve İngilizce *ilahiler*dir. İlahiler, Hıristiyanların ibadetlerinin zorunlu bir parçasını oluşturur. Bestelenmek için yazılan ilahiler insan ürünü şiirlerdir. Bu şiirler içerik olarak Katolik dogmalara muhalif bir unsur taşımamak zorundadır. Hıristiyanlık tarihi boyunca sayısız şair, mistik ve teolog İsa Mesih'in yaşamının her evresiyle ilgili ilahiler kaleme almışlardır. Neden Hıristiyanlıkta ilahilerin bu denli merkezi bir konumda olduğunu sebepleriyle Papa VI. Paul şöyle açıklamaktadır:¹¹

“Çok kadim gelenegimiz ilahilere günlük ibadetlerde halen korudukları ehemmiyetli bir yer verir. Gizemli ve şiirsel karakteri vasıtasıyla bilhassa Tanrı'ya övmek için tasarlanmışlardır. Ayrıca, insanlar için de bir unsurdur; nitekim ruhu ilgili bayramların veya belli bir vaktin daha dindar bir şekilde kutlanmasına yönelir ve günlük ibadetlerin diğer kısımlarına nazaran konuyla daha alakalıdır. İlahilerdeki lisanın güzelliği de bu hususlara güç katar. Dahası ilahiler, Kilise tarafından oluşturulan başlıca şiirsel unsurdur.”

Papanın bu açıklamasından da görüleceği üzere ilahiler esnek konu seçe-

Direniş”, *Academic Platform Journal of Islamic Research* 2/1 (2018), 13-29; Zeki Taştan, “Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Bir İslam Şehri Olarak Kudüs”, *Dini, Tarihi ve Edebi Açından Kudüs*, ed. İbrahim Çelik vd. (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2018), 363-391.

¹⁰ Hıristiyan terminolojisinde dindar bireyler için kullanılan bu kelime, son yıllarda TDK sözlüğünde de yer almakta ve “inanı olan, bir şeye bütün varlığıyla inanmış bulunan, imanlı, mümin, mutekit” anlamında kullanılmaktadır. Mümin kelimesinin İslâm dinini çağrıştırması sebebiyle “inanlı” kelimesini tercih etmekteyiz.

¹¹ *Institutio Generalis De Liturgia Horarum*, md. 173. Bu Kilise dokümanı, günlük ibadetlerin neden ve nasıl icra edileceğine dair açıklayıcı bilgiler veren ve ibadet kitaplarının giriş bölümlerinde yer alan Latince bir belgedir. *Liturgia Horarum I: Tempus Adventus, Tempus Nativitatis* (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010), 1/59.

bilme kabiliyetleri nedeniyle inanlının tedibi ve manen terakkisi için elzem araçlardır. İşte bir inanlının gönül dünyasına hitap ederek ona İsa Mesih'in hayatının geçtiği Kudüs'ü anlatan metinler her zaman Kutsal Kitap pasajları değil, çoğunlukla ibadet ederken okudukları ilahilerdir. Bu ilahilerle verilen mesajlar incelendiğinde onun inanç dünyası da aydınlatılacaktır.

Çalışmamızda yer verdiğimiz ilahilerden bazıları onlarca hatta yüzlerce ilahi kitabında yer alabilmektedir. Bu açıdan örneğin ilerleyen sayfalarda inceleyeceğimiz ilahilerden birisi olan “*Urbs sion aurea*” ilahisi ve çeşitli tercümelemleri sekiz yüz kadar ilahi kitabında yer alan Kudüs ile ilgili oldukça meşhur ilahilerden birisidir. Bu kitaplar içerisinde elbette sadece Katolik mezhebinin ilahi kitapları yoktur, Anglikan ve Baptist mezhepleri gibi çeşitli Protestan mezhepleri de bu ilahiyi litürjilerinde kullanırlar. O halde çalışmamız ilahi kitapları eksensiz değil, ilahi güfteleri eksensiz olacaktır. Zira eğer bir ilahi güftesinde Katolik itikada aykırı bir ifade söz konusu olursa bu ilahi hiçbir Katolik ilahi kitabında yer almaz ve ibadetlerde kullanılmaz. Tam tersi de söz konusudur, sadece Katoliklerin inandığı bir dogmayı ifade eden güftelere sahip ilahiler Protestanların ilahi kitaplarında yer almaz. Mezhepler üstü ortak inançlara işaret eden güfteler de bu örnekte olduğu gibi tüm inanlılar tarafından saygıyla benimsenir. O halde önemli olan bir ilahinin hangi mezhebin kitaplarında yer aldığından çok hangi mesajı iletmiştir. Bu sebeple çalışmamızda yer verdiğimiz Protestan ilahi kitaplarına atıflar ilgili inancın yaygınlığını gösterme amacına matuftur.

Aktarılan mesajlardan bütüncül bir anlayış çıkarabilmek için çalışmamızda İsa Mesih'in hayatı kronolojik açıdan ele alınarak onun hayatının Kudüs'te geçen kısımlarına öncelik verilmiş ve bu olaylar Kutsal Kitaptan atıflarla desteklenmiştir. Hıristiyan litürjisi İsa Mesih'in hayatının yeniden canlandırılması şeklinde ilerleyen bir örgüye sahiptir. İsa Mesih'in dünyevi hayatının başından sonuna kadar cereyan eden mucizevi olayların merkezi Kudüs'tür.¹² İsa Mesih doğduktan sonra tapınağa sunulmak için buraya getirilmiştir.¹³ İncillere göre İsa Mesih Kudüs tapınağının avlusunda vaaz vermiş,¹⁴ hastalara şifa mucizeleri göstermiştir.¹⁵ Tapınağı dünyevi ihtiraslarıyla kirleten tacirlerden arındırması onu çarmıha götüren olayların başlangıçlarından birisi olarak sayılmaktadır. İsa'nın dünyevi yaşamının son haftası da Kudüs'te geçmiştir. Havarileriyle birlikte

¹² Eldar Hasanoğlu - Nuh Arslantaş, *Kudüs: Vahiyle Kutsanan Şehir* (İstanbul: Albaraka, 2021), 107-113.

¹³ Luk. 2:22-40

¹⁴ Luk. 20.

¹⁵ Luk. 4:38-41; Mat. 8:14-17; Mar. 1:29-34.

Son Akşam Yemeği'ni Kudüs'te yemiştir. Onun Getsemani'de yakalanması, mahkemeye çıkartılması, Golgotada çarmıha gerilmesi, taş mezara konulması, dirilişi ve göğe yükselişi hep Kudüs'te gerçekleşmiştir.¹⁶ Bütün bu noktalar sıradan inanlılara devamlı hatırlatılsın diye ilahiler hep bunları işlemektedir. Sadece bunlarla sınırlı kalınmamış genel anlamıyla şehrin kutsallığı ve maddi-manevi anlamlarına yönelik olarak da ilahiler kaleme alınmıştır.

1. İSA'NIN HAYATINDA KUDÜS'ÜN ÖNEMİNE DAİR İLAHİLER

Hıristiyanların inanç dünyasında iki tane Kudüs vardır. Bir tanesi İsa Mesih'in yaşadığı, mucizelerini gösterdiği, tanrılığını izhar ettiği¹⁷ ve nihayetinde bütün insanlığın günahını çarmıhta üstlenerek kendisini Tanrı'nın Kuzusu olarak kurban ettiği, gömüldüğü, dirildiği ve öğrencilerine topluca son bir defa veda ettiği¹⁸ yer olan tarihsel, somut, canlı ve gerçek olan Kudüs şehridir. Diğeri ise göksel (semavî), tinsel ve soyut bir şehirdir; bu, mucizevi bir şekilde kıyamet koştuktan sonra yeryüzüne indirilecek olan cennet vatanı ve Tanrı'nın Krallığını temsil eder. Orada inanlılar Tanrı'yı bizzat yüz yüze görebileceklerdir. *Yeni Kudüs* olarak adlandırılan kutsal bir şehir gökten incek ve yalnızca adı Yaşam Kitabı'nda yazılı olanlar¹⁹ bu şehrin ebedi konutlarının²⁰ sakinleri olacaklardır. Bu şehirde kurtlar ve aslanlar bile otlayacak, hiçbir canlıya herhangi bir zarar gelmeyecek.²¹ Burada dinlendirilmiş şarapların ve yağlı yemeklerin sunulduğu zengin bir şölen verilecek ve bütün yüzlerden gözyaşları silinecek.²² İşte Tanrı'nın Krallığı / Göklerin Egemenliği²³ denilen bu son istirahatgâha yalnızca iyi kullar girebilecek. Mimarı ve kurucusu Tanrı olan bu kent²⁴ hakkında Kutsal Kitap'ta verilen bilgilere bakıldığında bu kentte ölüm, korku, güvensizlik ve fakirlik yerine sonsuz yaşam, esenlik, emniyet ve zenginliğin hâkim olduğunu²⁵ görebiliyoruz ki bunlar da bütün insanlığın nihaî arzularıdır. Dikkat çekilmesi gereken ayırt edici unsurlar ise şunlardır: Cennette tapınak olmayacaktır, çünkü her şeye gücü yeten Rab Tanrı ve Kuzu (İsa Mesih) kentin tapınağı

¹⁶ İsa Mesih'in hayatının Kudüs'te geçen aşamaları bütün İncillerin ortak olarak paylaştığı konulardır. Matta İncilinde 21-28. bâblar, Markos İncilinde 11-16. bâblar, Luka İncilinde 19-23. bâblar ve Yuhanna İncilinin 2, 12, 18-19 ve 31. bâbları burada ele aldığımız konuların paralel biçimde yer aldığı pasajlardır.

¹⁷ Mat. 3:13-17; Mar. 1:9-11; Luk. 3:21-22

¹⁸ Mat. 28:16-20; Mar. 16:14-18; Luk. 24:36-49; Yu. 29:19-23; Elç. 1:6-8

¹⁹ Va. 21:27

²⁰ Lu. 16:9

²¹ Yşa. 65:25

²² Yşa. 25:6-8

²³ Mat. 5:17-20

²⁴ İbr. 11:10

²⁵ Va. 7:13-17, 21:4-8, 22:3-7, 22:5-9; Hez. 28:24-26

olacaktır, ama ibadet olacaktır. Cennette yaşam suyu ırmağı ve on iki çeşit meyve üreten yaşam ağacı olacaktır.²⁶ Yani Hıristiyanlara göre cennet, sınırları belirli bir alan üzere kurulmuş bir şehir (Kudüs Şehri) sembolüyle betimlenen bir mekândır.²⁷

O halde burada atf yapılan kutsal kitaptaki pasajların ibadetlerde teğanni edilen ilahilerde nasıl yorumlandığını örnekler üzerinden incelemeye başlayabiliriz. İlk olarak Kudüs, İsa Mesih'in doğumu ile ilişkilendirilen önemli bir merkez olduğu için Hıristiyanların anlam dünyasında yüce bir yerde alır. İncillerde anlatıldığı üzere İsa, Kudüs'ün 8-10 km güneyinde²⁸ yer alan *Beytlehem* şehrinde doğmuştur. Kirinius'un Suriye valiliği zamanında yapılan bir nüfus sayımını nedeniyle Yusuf; hamile Meryem'i de yanına alarak, birlikte memleketi *Beytlehem*'e yolculuk yapmışlardır ve İsa burada bir handa dünyaya gelmiştir.²⁹ Noel Devresinde yapılan günlük ibadetlerde ve haftalık ayinlerde okunan ilahilerin birisinde bütün inanlılar "Gelin, secde edelim, Rab İsa'ya" ibareleriyle bu şehre davet edilir. Hıristiyanlar tarafından en çok bilinen Noel ilahilerinden birisi olan *Adeste, fideles*³⁰ Noel Devresindeki günlük ibadetlerden *Matins (seher)* vaktinde ve Noel gecesi ayinlerinde okunan bir ilahidir. John Francis Wade (1711-1786) tarafından dört kıta olarak yazılan ve 19. yüzyıla kadar eklemeler ile sekiz kıtaya kadar çıkartılan bu ilahi Türkçe dâhil olmak üzere neredeyse dünyanın bütün dillerine çevrilmiştir. Burada kullandığımız Türkçe tercümesi Türkiye'deki Katolik Kiliselerindeki ayinlerde kullanılan ilahi kitaplarından alınmıştır.³¹

²⁶ Va. 22:1-5

²⁷ Va. 21:16

²⁸ Abdurrahman Küçük, "Beytulâhm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1992.

²⁹ Luk. 2:1-7

³⁰ *Adeste Fideles*, John F. Wade, 1711-1786. Robert J. Batastini vd. (ed.), *Worship: A Hymnal and Service Book for Roman Catholics* (Chicago: GIA Publications, Inc., 1986), #392; *The Liturgy of Hours I: Advent Season, Christmas Season* (New York: Catholic Book Publishing Corp., 1975), 407; *Ancient and Modern Hymns and Songs for Refreshing Worship* (London: Hymns Ancient & Modern Ltd., 2013), #78; John G. Hacker, *Catholic Hymnal: A Collection of Standard Catholic Hymns Thoroughly Revised and Intended Chiefly for the Use of Catholic Colleges, Academies, and Schools* (New York: Schwartz, Kirwin & Fauss, 1920), #18; Joseph Mohr, *Cantiones Sacrae: A Collection of Hymns and Devotional Chants for the Different Seasons of the Year, the Feasts of Our Lord, of the Blessed Virgin, of the Saints, Low Masses etc.* (New York: Ratisbon, 1878), #41; *The English Hymnal: With Tunes, thk. Percy Dearmer - Ralph Vaughan Williams* (London: Oxford University Press, 1906), #28; D. T. Morgan, *Hymns and Other Poetry of the Latin Church* (London: Rivington, 1880), #146; David E. Aune, *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (Garden City, New York: Doubleday, 1992), "Worship, Early Christian", #174.

³¹ *Tanrı'yı Yüceltelim 5* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2006), #5.

<i>Adeste, fideles</i>	<i>Gelin, ey imanlılar</i>
<i>Laeti, triumphantes,</i>	<i>Sevinç ve zaferle,</i>
<i>Venite, venite in Bethlehem;</i>	<i>Gelin, gelin ta Beytlehem'e</i>
<i>Natum videre</i>	<i>Bakın yeni doğana</i>
<i>Regem angelorum:</i>	<i>Meleklerin kralına</i>
<i>Venite, adoremus, Dominum.</i>	<i>Gelin, secde edelim, Rab İsa'ya</i>

Bazı tercümanlar çeviriler yaparken şahsi tasarrufları ile orijinal metinde olmayan bazı kelime ve kavramları kullanmışlarsa da³² bu müdahalelerin amacı bireyin maneviyatını ve doktrin bilgisini arttırmaktır. Bu ilahi Mat. 1:18-2:6, Luk. 2, Yu. 1:14, 18 ve İbr. 1:2-3 gibi pasajlarda işlenen İsa'nın doğumundan ve onun tanrısal doğasından ilham alınarak yazılmıştır. Özellikle "gelin, secde edelim" nakaratı hem çobanların vizyonuna, hem de bilginlerin (Mat. 2:1) seyahatine yapılan vurgudur. Bu bilginlerle³³ ilgili kaleme alınan akademik araştırmalarda³⁴ bu kişilerin kimliği, sayısı, isimleri, nereden ve neden geldikleri tartışılrsa da net bir sonuç belirtilememektedir. İç yüzü bilinmemesine rağmen Kudüs'te geçen bu olay da bir ilahiye dönüştürülmüş ve böylece *İsa Mesih'in tanrılığının bir alameti* olarak şöyle aktarılmıştır:³⁵ İlahinin çevirisi tarafımızca yapılmıştır.

<i>Ibant magi, qua vénerant</i>	<i>Bilgeler gitti, tebrike</i>
<i>stellam sequéntes præviam,</i>	<i>öncü yıldızın peşinde</i>
<i>lumen requirunt lúmine,</i>	<i>nurla nuru aradılar</i>
<i>Deum faténtur múnere.</i>	<i>Tanrıya şehadet ettiler hediyelerle</i>

Kudüs'ün Hıristiyanlar için öneminin bir sebebi de bu ilahide geçtiği üzere ilk defa onu 'tanrı' olarak kabul eden kişilerin bu şehre kadar onu görmeye gelmeleridir. Daha bebekken tanrılığını izhar etmesi *Epifanya Bayramı*³⁶ olarak bilinen ve kadim zamanlardan beri kutlanan dinsel bayramın da teolojik temelini oluşturmaktadır. Bu bayram Hıristiyanların dini takviminde 6 Ocak tarihinde kutlanır. İlk yüzyıllarda İsa Mesih'in doğumu ve Epifanya günü (yani bilgelerin hediye getirdiği gün) birbirinden ayrı olarak düşünülüyor, hatta Epifanya gününe daha çok önem veriliyordu ve bu yüzden bu iki bayram net olarak ayrılmış değildi.³⁷

³² Örneğin J. R. Beste; bu ilahinin dördüncü kıtasını çevirirken orijinal metinde olmayan 'ikiz doğa' kelimesini kullanmaktadır. Orby Shipley, *Annus Sanctus: Hymns of the Church for the Ecclesiastical Year* (London: Burns and Oates, 1884), 33.

³³ Mat. 2:11 ve devamı

³⁴ Walter Drum, "Magi", *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1910); Alan W. Watts, *Myth and Ritual in Christianity* (New York: Grove Press, Inc., 1960), 121.

³⁵ *Hostis Herodes Ìmpie*, Caelius Sedulis, 5. yy. *LH*, 2010, I/371; Hacker, *CHC*, #19; Shipley, *AS*, 42, 49, 52, 54; *EH*, #38.

³⁶ *Kutsal Ayinin Kitabı* (İstanbul: Sent Antuan Kilisesi, 1997), 90.

³⁷ John Francis Sullivan, *The Externals of the Catholic Church: Her Government, Ceremonies, Festivals*,

Bu şehri Hıristiyanlar için kutsal kılan bir başka unsur ise İsa Mesih'in tanrısal öz doğasını ilan ettiği şehir olmasıdır. İsa yetişkinken Yahya tarafından, Kudüs şehrinin 20-30 km doğusundaki Şeria ırmağında vaftiz edildikten sonra bütün şahitlerin duyabileceği bir biçimde Baba'nın sesi bir güvercin görünümünün ardından "Sevgili Oğlum budur, O'ndan hoşnudum"³⁸ nidası ile yankılanmıştır. Yani Kudüs topraklarının civarındaki bir bölge, Tanrı'nın sesinin duyulduğu dünyadaki tek yerdir. Bu olayın teolojik öneminden birisi de ilk defa Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un bir arada görülmesi sebebiyle teslis inancına temel oluşturmasıdır. İsa'nın vaftiziyle ilgili birçok ilahi vardır, ancak aşağıdaki ilahi bu konuyla ilgili yazılan en eski ilahilerden birisidir. Poitiers'li Hilary (300-368 civarı) tarafından yazıldığı tahmin edilen altı kıtalık bu ilahinin iki kıtası aşağıdaki gibidir.³⁹ Latince orijinali sekizli hece ölçüsüyle yazılan bu ilahinin hece ölçüsüne riayet gösterilerek tarafımızca Türkçe tercümesi yapılmıştır.

*Felix Ioannes mérgere
illum treméscit flúmine,
potešt suo qui sáanguine
peccáta mundi térgere.*

~

*Vox ergo Prolem de polis
teštátur excélsi Patris,
flúitque virtus Spíritus
sancti datrix charísmatis.*

*Aziz Yahya titremiști
onu nehre daldırırken
silmeye kâdirdi kanı
tüm dünyanın günahını*

~

*göklerden bir ses Oğula
şahit oldu Baba ona
aktı Kutsal Ruhun gücü
lütuf kerem verdi ona*

Bu ilahinin yazarı Aziz Hilary, Kilise Doktorlarındandır. Yani, Kilise dogmasını yabancı tehditlere karşı koruyan, savunmacı yazarlardandır. Aziz Hilary, Hıristiyanlığın erken döneminde tevhide ve İsa Mesih'in insan olduğuna inanmasıyla bilinen Ariusçuluğa karşı şiddetli bir şekilde karşı çıkmasıyla tanınır ve bu yüzden pek çok kere Arius'un görüşlerini savunan imparatorlar tarafından sürgüne gönderilmiştir. Eserlerinin çoğu günümüze kadar gelen Aziz Hilary'nin yazdığı ilahiler de Kilisenin sahip olduğu en eski ilahilerdir.⁴⁰

Bunun gibi İsa'nın hayatıyla ilgili sayısız ilahi vardır. Son bir örneğimizi İsa'nın dünyevi hayatının sonuna tekabül eden anı anlatan ilahilerden

Sacramentals, And Devotions (New York: P. J. Kenedy & Sons, 1917), 136; Watts, *Myth and Ritual in Christianity*, 122.

³⁸ Mat. 3:17; Mar. 1:9-11; Luk. 3:21-22

³⁹ *Iesus refulsit omnium*, Poitiers'li Hilary, 4.yy. *LH*, 2010, I/430; A. S. Walpole, *Early Latin Hymns With Introduction and Notes* (London: Cambridge University Press, 1922), 322.

⁴⁰ Léon Clugnet, "St. Hilary of Poitiers", *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1910).

verelim. İsa çarmıha gerildikten, öldükten, gömüldükten ve dirildikten sonra kırk gün süreyle öğrencileri ile birlikte yaşamıştır. Bu süreçte ce-reyan eden olayların hepsi İncillerde etraflıca anlatılır. Kırk gün sonunda Hıristiyanlığın temel dogmalarından olan ve amentünün bir maddesini teşkil eden bir olay⁴¹ gerçekleşmiştir. Akılla değil, imanla anlaşılacağı ifade edilen bu olay *Mesih İsa'nın Göğe Yükselişidir (Ascensio)*. İsa Mesih'in dünyevi hayatı ve görevi bittiğinde öğrencilerine “*Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin*”⁴² emrini vererek bir bulut eşliğinde göğe çıkmıştır⁴³ ve itikada göre⁴⁴ yeniden aynı şekilde geri gelecektir. Onun göğe yükselişini anlatan 13. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen anonim bir ilahinin iki kıtası örnek olarak verilebilir. Bu ilahi günümüzde 67 kadar eserde yer alan, her dile çevrilmiş, bütün Hıristiyan mezhepleri tarafından benimsenen bir ilahidir.⁴⁵

*Scandis tribúnal déxteræ
Patris tibique cælitus
fertur potéstas ómnium,
quæ non erat humánitus,*

~

*Ut trina rerum máchina
cæléstium, terréstrium
et inferórum cón dita,
flectat genu iam súbdita.*

*Yükselirsin göklerdeki tahtına
Babanın sağındaki makamına
hükmedersin sen bütün mevcudata
görülmemiştir bu hiçbir insanda*

~

*Evren yaratıldı üç cihet
Cehennem, Dünya bir de Cennet
boyun eğerler işte sana
diz kırarlar hem huzurunda*

Toplamda sekiz kıtadan oluşan bu ilahide Hıristiyan bakış açısıyla kâinat yorumlanmaktadır. Üç katmanlı bir evren anlayışı ortaya konular ve buna göre İsa cehennemin, yeryüzünün ve gökyüzünün Kralı olarak betimlenir. Güftesinden de görüleceği üzere bu ilahide temel Katolik dogmalardan birisi olan ‘*İsa'nın Baba'nın sağına oturduğu*’ inancı tekerrür etmektedir. Hıristiyanlara göre bu şehri imtiyazlı kılan hususlardan birisi de tanrıların

⁴¹ Mar. 16:19, Luk. 24:49-53

⁴² Mat. 28:19

⁴³ Elç. 1:9-11

⁴⁴ “(...) Pontius Pilatus zamanında bizim için acı çekerek çarmıha gerilmiş, ölmüş, gömülmüş ve Kutsal Yazılara göre üç gün sonra dirilmiştir. Göğe çıkmış ve Peder'in sağında oturmaktadır. Dirileri ve ölüleri yargılamak için şanla tekrar gelecek ve onun hükümdarlığı son bulmayacaktır.” *Kutsal Ayinin Kitabı*, 417. ‘Büyük İman Açıklanması’ bölümü.

⁴⁵ *Antiphonale Romanum: Secundum Liturgiam Horarum Ordinemque Cantus Officii Dispositum a Solesmensibus Monachis Praeparatum Tomus Alter, Liber Hymnarius, Cum Invitatoriis & Aliquibus Responsoriis* (France: Abbaye Saint Pierre de Solesmes, 1983), 92; Shipley, AS, #151, #158; EH, #141; *Hymnal Noted: Parts I. & II.* (London: Novello, Ewer and Co., 1851), #31; Edward Caswall, *Hymns and Poems: Original and Translated* (London: Burns, Oates & Co., 1873), #57; *Liturgia Horarum III: Tempus Paschale* (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010), III/303.

yeryüzünde ayak bastığı son toprağın bu şehirde olmasıdır ki o toprak bile ona secde eden yaratılmış bir unsur olarak zikredilir.

2. KUDÜS ŞEHRİNİN HİRİSTİYAN İLAHİLERİNDEKİ YANSIMALARI

Bir Hıristiyan için Kudüs, sadece İsa Mesih'in hayatı ile alakalı olaylarla bağlantılı olduğu için değil, aynı zamanda onun gelecek tasavvurunu tümünden şekillendirdiği için önemlidir. Kudüs ilahilerinin genel teması geleceğe ümitle bakmak, tanrıya her daim güvenmek ve dünyevi sıkıntıların son bulacağı bir günü özlemektir. Bu minvalde bazı başlıklar altında bu genel temaları yansıtan ilahilerden birer örnek seçilmiştir.

2.1. Tanrıyla Buluşma Kenti

Kudüs ile ilgili ilahilerde en sık karşılaşılan temalardan ilki hiç şüphesiz bu kentin kıyametten sonra Tanrı tarafından bizzat kurularak yeryüzüne indirileceğine dair Kutsal Kitap pasajlarından⁴⁶ mülhem anlatılardır. Bunların başında 116. Mezmurda geçen *“Yaşayanların diyarında, Rabbin huzurunda yürüyeceğim.”* ifadeleri gelir. Buradaki *“yaşayanların diyarı”* kıyametten sonra ebedi hayat ile ödüllendirilecek olan iyi insanların gideceği Kudüs şehrini işaret etmektedir. ‘Rabbin huzurunda yürüyeceğim’ ibareleri de yine aynı şekilde bu şehirde Tanrı ile yüz yüze bir diyalogun kurulacağı müjdesini veren İncil yazarı Yuhanna'nın görünüşleriyle örtüşür. Eski ve Yeni Ahitte ayrı ayrı ancak aynı biçimde yer alan bu cennet algısı Kudüs şehrinin yeni bir biçimde dönüşmüş şeklidir. Yuhanna bu şehri şöyle tanımlar: *“Kutsal kentin, yeni Yeruşalim'in gökten, Tanrı'nın yanından indiğini gördüm. Güveyi için hazırlanmış süslü bir gelin gibiydi. Tahttan yükselen gür bir sesin şöyle dediğini işittim: “İşte, Tanrı'nın konutu insanların arasındadır. Tanrı onların arasında yaşayacak. Onlar O'nun halkı olacaklar, Tanrı'nın kendisi de onların arasında bulunacak.”*⁴⁷ Bu inancın ilahilere dönüşmüş biçimine örnek olarak aşağıdaki ilahi verilebilir:⁴⁸ İlahinin güftesi Hıristiyanların cennet ile ilgili temel algılarından birisini yansıtmaması bakımından dikkat çekicidir. Tanrı'nın bizzat görülmesi, yanında yürünmesi ve bunun gibi antropolojik tasvirlerin kaynağı insanın ilk yaratılışındaki cennet algısına bir atıf olarak da görülebilir. Zira Âdem

⁴⁶ Mez. 116:9

⁴⁷ Va. 21:2-3.

⁴⁸ *I will walk in the presense of God*, Marty Haugen, 1995. *Christian Worship: Psalter* (Milwaukee: Northwestern Publishing House, 2021), #116C.

yaratıldığında da Tanrı'nın huzurunda yürüyebiliyordu. İlahi güftesi tarafımızca çevrilmiştir.

<i>For the love of the One,</i>	<i>Çılgılığımı duyan</i>
<i>who has heard my cry:</i>	<i>Bir 'in aşkına</i>
<i>God has heard my distress,</i>	<i>Kahrımı duydu O</i>
<i>and I shall not die.</i>	<i>artık ölmem ben</i>
<i>I will walk in the presense of God.</i>	<i>Tanrının huzurunda yürüyeceğim.</i>

2.2. Nimetlere Gark Olunan, Sıkıntıların Bittiği Kent

Kudüs ile ilgili ilahilerde verilen temel mesajlardan birisi de bu şehirde hiçbir sıkıntının olmayacağıdır. İlahilerde geçen ifadelere göre bu şehirde bolluk, bereket ve rızıklar biteviye akacak, yani bu şehir ebedi saadetin merkezi olacaktır. Bu minvalde Kudüs altınla bezeli, bal ve süt ırmaklarıyla dolup taşan bir yer olarak hayal edilir. Yine bu şehrin ebedi konutlarının sahipleri arasında azizler, şehitler ve diğer inanlılar sıralanır. Meleklerle birlikte cümbüş havasında geçen şenliklerde zafer şarkılarının ve ziyafet sofralarının gürültüsü yankılanır. Ölümü yenerek sonsuz yaşamı kazanmış, 'beyazlar giyinen' bir alayın kutlama havasının hâkim olduğu bu tür ilahilerdeki amaç dünyevi sıkıntılarla, hastalıklarla ve zorluklarla boğuşan insanlara ümit aşılaktır. Bu konuları içeren en popüler ilahilerden birisi on ikinci yüzyılda yaşamış bir keşiş olan Clunly'li Bernard'ın yazdığı *De Contemptu Mundi* isimli üç yüz satırlık devasa bir şiirin bazı dizelerinin birleştirilmesi ile oluşturulan *Urbs Sion aurea*⁴⁹ isimli aşağıdaki ilahidir. Bu ilahinin vezni Yunanca ve Latince destan vezni olan *altı ayak* (*hexameter*) vezninde yazılmıştır. Bu veznin özelliği her satırda uzun veya kısa olmalarına göre üçerli biçimde gruplanan altı ayağın (yani toplamda 18 hecenin) kullanılmasıdır. İlahi tarafımızca çevrilmiştir.

Urbs Sion aurea, patria lactea, cive decora,
Omne cor obruis, omnibus obstruis et cor et ora.
Ey altın Kudüs, süt-beyaz vatan, sakinlerin süslenmiş
Bütün yürekleri örtersin, kötülükleri engellersin, kalpten ve ağızdan gelen
Nescio, nescio, quae jubilatio, lux tibi qualis,
Quam socialia gaudia, gloria quam specialis.
Bilemem, bilemem, nasıl yücedir neşen, parlaktır ışığın
Bir aradayken sevincimiz, nasıldır ihtişamlı görkemim

⁴⁹ *Urbs Sion Aurea*, Clunly'li Bernard, 12. yy. A&M, #683; Marist Brothers, *American Catholic Hymnal: An Extensive Collection of Hymns Latin Chants and Sacred Songs for Church School and Home Including Gregorian Masses Vesper Psalms Litanies Motets for Benediction of the Blessed Sacrament Etc. According to the Motu Proprio of His Holiness Pope Pius X* (New York: P. J. Kenedy & Sons, 1921), #221; *In Excelsis: Hymns with Tunes for Christian Worship* (New York: The Century Co, 1900), #789; A. Edmonds Tozer (ed.), *Catholic Church Hymnal* (New York: J. Fischer & Bro., 1905), #164.

*Sunt Sion atria conjubilantia, martyre plena,
Cive micantia, principe stantia, luce serena.*

*Şarkılar söylenir koridorlarında hep birlikte, eşlik eder azizler bu nağmelere
Sakinlerin ışık saçar, aralarında her dem Prensleri, huzur veren bir nurla*

Bu şekilde devam eden satırlar boyunca Kudüs şehri birçok açıdan övülme-ye devam edilmektedir. Temsil olunan Kudüs şehri güven, huzur, mutluluk dolu bir yer olarak sunulmaktadır. Hem şehrin hem de sakinlerinin renginin beyaz olması, antik dönemdeki cennet imgesini yansıtan bir detaydır. Ayrıca bu rengi ifade etmek için ‘süt-beyaz’ kelimesinin kullanılması da dikkat çekicidir, zira Çık. 3:8 gibi pasajlarda da Kudüs “*süt ve bal akan ülke*” şeklinde betimlenmektedir. Bu gibi hem Eski Ahit’ten hem de Yeni Ahit’ten pasajların mezcedilerek ortaya çıkartılan ilahiler birçok mesajı taşımak için en elverişli metinler konumundadır.

2.3. Kadim Ataların Görüleceği Kent

Kudüs’ün anlatıldığı ilahilerin büyük yekûnunda bu kentin sakinlerinin kadim atalarla birlikte Tanrı’yı övecekleri bir ortam resmedilir. Bunlar Davud, Meryem ve diğer azizler başta olmak üzere Hıristiyanlık tarihindeki önemli simalardır. Davud’un adının özellikle anılması ilginç bir detaydır, zira Yahudilik için daha önemli bir konumda olmasına rağmen; Hıristiyanlar İsa’nın soyunun Davud’a dayandığına dair İncil pasajlarına⁵⁰ atıfla, onu kendi cennetlerinde yüce bir makama konumlandırırlar. Aynı zamanda bu şehir *yuva* olarak betimlenir ve inanlılar topluca bir aile imajı çizerler. Kudüs ile ilgili ilahilerde genellikle bir yuva mesajının çizilmesi inanlılara ümit aşılama amacına matuftur. Bu kutsal ailede özellikle Meryem Ana başat rol oynayan portrelerden birisidir. Meryem’in Katolik geleneğindeki “*Regina Caeli (Göklerin Kraliçesi)*” sıfatı kazanması bu cennet inancıyla da alakalıdır. Zira İsa Mesih’e Evrenin Kralı⁵¹ olarak inanıldığı için, onun annesine de “Kraliçe” veya “Efendi (*Lady*)” gibi sıfatlar verilmektedir. Meryem’in bu denli önemli bir konumda oluşu 1954 yılında ilan edilen *Ad Caeli Reginam*⁵² başlıklı bir papalık dokümanında (8-21. maddelerinde) yeniden anımsatılarak geleneğin şahitliğinin örnekleri zaviyesinden gür bir edayla duyurulmuştur. Yani, kadim zamanlardan beri Meryem ile ilgili inanışlar ilahilerde ve dualarda geçmekteydi ve Kilise

⁵⁰ Mat. 1:1-16

⁵¹ Va. 17:14’teki “Çünkü Kuzu, Rablerin Rabbi, Kralların Kralı’dır” ifadeleri uyarınca günümüzde Katolik Kilisesi, dini takvimin son Pazar gününden sonra (20 Ekim ilâ 26 Ekim arasında bir güne denk gelir) “Mesih İsa’nın Krallığının Bayramı” adıyla bir bayram kutlar. Bu bayramda İsa’nın Krallığının vecheleri hatırlatılarak ona bu sıfatla çeşitli dualar edilir.

⁵² Papa XII. Pius, *Ad Caeli Reginam*, 11 Ekim 1954, *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 44, (1954), 625-641.

1954 yılında bu inanışları daha vurgulu bir biçimde ifade etmiştir. Aşağıda örnek verdiğimiz ilahi⁵³ 16. yüzyılda yazılmış bir ilahidir, ancak 1954 yılında ilan edilen itikadın hemen hemen aynısını ifade eder. İlahi güftesi tarafımızca çevrilmiştir:

*Jerusalem! my happy home,
when shall I with you be?
when shall my sorrows have an end?
your joys when shall I see*

~

*There David stands with harp in hand
as master of the choir:
ten thousand times would we be blessed
who might this music hear.*

~

*Our Lady sings Magnificat
with tune surpassing sweet;
and all the virgins join the song
while sitting at her feet.*

*Ey Kudüs, mutlu yuvam,
ne zaman olacağım senle ben?
kederlerim ne zaman bitecek?
ne zaman göreceğim neşeni ben?*

~

*Davud elinde arpla beklemekte
Cennet korosunun şefi işte,
on binlerce kez kutsanmış olur
işiten kulaklar bu nağmeleri*

~

*Efendimiz Meryem söyler
“Magnificat”
tatlı bir ezgi her nimeti geride
bırakan
eşlik eder bu şarkıya bütün
bakireler
dizinin dibinde oturlarken*

İlahinin güftesinde Meryem’in Kudüs’te (cennette) de “Magnificat”⁵⁴ ilahisini söyleyeceği, kendisine bakire olarak ölen (muhtemelen buradaki atıf, rahibelerdir) kadınların eşlik edeceği ifade olunmaktadır. Yani resmedilen cennette de ilahilerin söylenmesine devam edileceği anlatılmaktadır. Bu dünyada olduğu gibi bir Hıristiyan’ın gönül dünyasını şekillendiren, ibadetlerinde sıklıkla kullandığı unsurlardan birisi olan ilahiler, görüleceği üzere cennette de devam edecek bir nimet olarak sunulmaktadır.

2.4. Surlarla Çevrili Tanrı’nın Kenti

Cennet nimetlerinin sayıldığı ilahilerde sıklıkla karşılaştığımız bir diğer sembol ise ‘duvar/sur’ sembolüdür. Hıristiyan ibadetlerinde ve dualarında Kudüs anıldığında akıllara hemen korunaklı bir kale imgesi, ‘dışarı’ ile ‘içeri’ arasındaki statü farkı ve Tanrı’nın kral olarak yönettiği sınırları belirli bir

⁵³ *Jerusalem! my happy home*, F.B.P ve W. Prid, 16.yy. John Julian, *A Dictionary of Hymnology: Setting forth the Origin and History of Christian Hymns of all Ages and Nations* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1892), 1/580; A&M, #684; Robert J. Batastini - Edward J. Harris (ed.), *Catholic Community Hymnal* (Chicago: GIA Publications, Inc., 1999), #412.

⁵⁴ Luk. 1:46-55

şehir gelir. Bütün bu imgeler antik şehir devletlerinin özelliklerini bünyesinde barındırmaktadır. Özellikle Mezopotamya coğrafyasındaki kültürel mirasın çok aşına olduğu bu şehir devletlerinin bir özelliği de her şehir devletinin kendi tanrısının, kendi ordusunun, kendi surlarının, kendi krallarının ve kendi toplumsal sınıflarının ayrı ve münhasır olmasıdır.⁵⁵ Kutsal Kitap'ta anlatılan Tanrı'nın egemenliğinin tezahür edeceği, göklerde inşa edilerek yeryüzüne indirilecek olan Kudüs şehrinin de benzer bir algıya hitap etmesi buna paralel okunabilir. İlahilerde sıklıkla bahsedilen bu korunaklı şehrin en önemli özellikleri arasında; yüksek surlara sahip oluşu, surlarına gözcülerin konuşlandırılması, şehrin merkezinde yer alan Tanrı'nın görkemli tapınağı ve 'düşmanlara' karşı her daim hazır ve nazır oluşu sayılabilir. Aşağıdaki ilahi bu metaforları içeren ilahlere bir örnektir.⁵⁶ İlahinin güftesi tarafımızca çevrilmiştir.

<i>Glorious things of you are spoken,</i>	<i>Harikulade şeyler anlatılır hakkında,</i>
<i>Zion, city of our God;</i>	<i>ey Tanrının şehri Kudüs!</i>
<i>he whose word cannot be broken</i>	<i>sözleri asla bozulamayan o Tanrı</i>
<i>formed you for his own abode.</i>	<i>kendi mabedi kıldı seni ve kurdu</i>
<i>On the Rock of Ages founded,</i>	<i>sonsuz dek kalıcı kayanın üzerine,</i>
<i>what can shake your sure repose?</i>	<i>bu sağlam temelini ne sarsabilir?</i>
<i>with salvation's walls surrounded,</i>	<i>kurtuluşun duvarları ile çevrilisin</i>
<i>you may smile at all your foes.</i>	<i>gülümersin bütün düşmanlarına</i>

İlahinin güftesinde yer alan 'sonsuz dek kalıcı kaya' sembolizmi hem Eski Ahitte,⁵⁷ hem de Yeni Ahitte⁵⁸ geçen bir simge olarak gücü ve güvenliği temsil etmektedir. Davud da tanrıya 'Rab benim kayam, sığınağım, kurtarıcımdır'⁵⁹ diye seslenirken aynı hisleri paylaşıyordu. Cennet olarak tasvir olunan Kudüs'ün bu sonsuz kaya üzerine kurulduğunun söylenmesi, insanoğlunun en büyük arzularından birisi olan ezeli barış ve sonsuz emniyetin garanti altına alınacağı müjdesini barındırmaktadır.

2.5. Her Dem Gündüz Olan Işık Kenti

Surlarla çevrili bu emniyetli şehirde her zaman gündüz yaşanmakta, dinlenmek veya gece mefhumu bulunmamaktadır. Gece sembolizmi Hristiyanlık literatüründe sadece olumsuz bir anlam çağrıştırmaktadır. Bu min-

⁵⁵ Murat Tekin, "Dünya Tarihi'nde İlk Şehir ve Şehir Devletinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/2 (2017), 24-25.

⁵⁶ *Glorious Thnigs of Thee Are Spoken*, John Newton, 1779. *A&M*, #641; *Christian Worship: Psalter*, #87C; *In Excelsis: Hymns with Tunes for Christian Worship*, #632.

⁵⁷ Yşa. 26:4

⁵⁸ Mat. 16:18

⁵⁹ Mez. 18:2

valdeki Kutsal Kitap pasajlarında inanlılar gecenin değil *ışığın çocukları*,⁶⁰ olarak betimlenir. Dünya hayatının meşgaleleri, sıkıntıları ve imandan alı-koyan bütün veçhesi *karanlığın işleri*⁶¹ ibaresi ile anlatılır. Işık ve karanlık düalizmi zirvesine İsa Mesih'in şahsında ulaşır. Karanlık ölüm sembolüyle İsa Mesih ise ebedi yaşam⁶² sembolüyle temsil edilir. Ayrıca Kutsal Kita-bın ilk pasajlarından bilindiği üzere, yaratılış Tanrı'nın *ışık olsun*⁶³ nidası ile başlamıştır. Işık ile ilgili bütün bu anlamları bünyesinde barındıran nihai durak ise ışık kenti Kudüs'tür. Kudüs'ü anlatan ilahilerde bu metafora rast-lamamak neredeyse imkânsızdır. Örneğin:⁶⁴

<i>There no cloud or passing vapour</i>	<i>Yoktur ne bulut ne duman</i>
<i>dims the brightness of the air;</i>	<i>engelleyen ziyayı bir an</i>
<i>endless noon-day, glorious noon-day,</i>	<i>hep öğlen ne yüce gündüz</i>
<i>from the Sun of suns is there;</i>	<i>güneşlerin Güneşinden bir cüz</i>
<i>there no night brings rest from labour;</i>	<i>yoktur ne gece ne dinlence</i>
<i>for unknown are toil and care.</i>	<i>bilinmezdir zahmet ve çile</i>

Latince *Jerusalem luminosa* ismiyle bilinen bu ilahi, 15. yüzyıla ait 100 beyitlik bir şiiirdir. Bu şiiirde Kudüs şehri birçok açıdan övülmektedir. Bazı kıtalarında orada kış mevsiminin olmadığı, toprağın hiçbir zaman ölmedi-ği, aynı meyvelerin sürekli bulunabildiği, ayın ayları hesap etmek için veya güneşin saatleri hesap etmek için kullanılmadığı anlatır.⁶⁵ Çizilen bu port-rede bariz bir biçimde ebedi istirahatgâh resmedilir. Çalışmanın, dinlen-menin veya gecenin olmaması özellikle çevirdiğimiz bu altıncı kıtada ifade bulmaktadır. Yine burada İsa Mesih'in *güneş*⁶⁶ olarak isimlendirilmesi de Kutsal Kitaptan mülhem bir kullanımdır.

2.6. Gelin Kudüs ve Güvey İsa

Hıristiyanlık literatüründe bireyin İsa ile diyalogunu ifade etmek için sıklıkla evlilik sembolizmi kullanılır. İnanlılardan oluşan cemaat, yani Ki-lise, bu ilişkideki gelini, İsa Mesih ise güveyi temsil eder. Bu ikilinin kutsal birlikteliği ise zamanın sonunda gerçekleşecek ve bu düğün töreni esas cen-net nimeti olacaktır. Bu nedenle Kilise hem Kutsal Kitap pasajlarında⁶⁷ hem de bu pasajlardan süzülen geleneğin itikat metinlerinde *lekesiz Kuzu'nun*

⁶⁰ 1Se. 5:5

⁶¹ Rom. 13:12

⁶² Yu. 10:27-28

⁶³ Yar. 1:3

⁶⁴ *Light's abode, Celestial Salem*, J. M. Neale, 1858. HN, #104; A&M, #710; EH, #401.

⁶⁵ Julian, *A Dictionary of Hymnology: Setting forth the Origin and History of Christian Hymns of all Ages and Nations*, 1/879.

⁶⁶ Yşa. 60:19

⁶⁷ Va. 19:7; 21:2; 9; 22:17; Ef. 5:25-26, 29.

*lekesiz gelini*⁶⁸ olarak betimlenir. İsa, öğrencilerinin neden oruç tutmadığı ile ilgili bir soruya “*güvey aralarında olduğu sürece davetliler oruç tutar mı?*”⁶⁹ şeklindeki verdiği cevap bu itikadın temelini oluşturan pasajlardan birisidir. Karı kocanın birliğine benzetilen⁷⁰ bu birliktelik İsa Mesih’in göğe yükselmesiyle bir kesintiye uğramıştır ve kıyamet günü İkinci Gelişi (*adventus*) ile yeniden bu bağ kurulacaktır. İşte ilahilerde, göklerden süslü bir şekilde incek olan gelin şeklinde tasvir edilen şey Kudüs şehridir. Yani Hıristiyanlara göre dünyada İsa Mesih ile manevi bağı kuran Kilise organı, kıyametten sonra Kudüs şehri biçimine dönüşecektir. Bu metaforu içeren aşağıdaki ilahi örnek verilebilir:⁷¹

<i>Adorna, Sion, thalamum</i>	<i>Süsle, ey Kudüs, gelin odanı</i>
<i>quae praeſtolaris Dominum</i>	<i>bekliyorsun sen Rabbi</i>
<i>sponsum et sponsam suscipe</i>	<i>karı ve koca olmayı kabul et</i>
<i>vigil fidei lumine</i>	<i>imanın ışığıyla müteyakkız ol</i>

Hıristiyanların itikadına göre cennet bu şekilde tasvir olunan Kudüs şehridir. Süslenmiş bir gelin gibi güveysini beklemektedir. Kıyamet koştuktan sonra bütün görkemi, güzelliği ve zarafetiyle göklerden inecektir. Süslü bir şehir imajının içeriği düşünüldüğünde bunun cevaplarını da birçok ilahide bulabiliyoruz. Bu şehrin içinden *cam gibi berrak ırmaklar*⁷² akar, şehir *muntazaman sıralanmış*⁷³ konutlardan oluşmaktadır ve *çiçeklerle süslü*⁷⁴ yolları vardır. Bu gibi tasvirlerle ilahi yazan şairler tarafından çizilen ortak bir cennet imajı, zaman zaman Kutsal Kitabın sessiz kaldığı noktalara nefes vermektedir.

SONUÇ

Hıristiyanlara göre Kudüs şehrinin anlam ve önemini konu edindiğimiz bu çalışma içerik olarak ibadetlerin bir parçasını teşkil eden ilahilere odaklanmıştır. İlahiler inanlıların tedibi, manevi terakkisi ve gönül dünyalarının inkişafı için en sık kullanılan araçlardandır. Zira ilahiler insan ürünü şiirler olduğu için konu bakımından serbest bir biçimde kaleme

⁶⁸ *Catechism of The Catholic Church (CCC): Revised in accordance with the official Latin text promulgated by Pope John Paul II* (Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops, 1997), md. 667, 757, 923, 1174.

⁶⁹ Mat. 2:19

⁷⁰ Ef. 5:22-23

⁷¹ *Adorna, Sion, thalamum*, Petrus Abelardus, 10. yy. *Liber Hymnarius*, 347; *Liturgia Horarum IV: Tempus Per Annum Hebdomadae I - XIV* (Chicago: Midwest Theological Forum, 2010), IV/858.

⁷² *We are pilgrims to a better land*, Elisha A. Hoffman, 1889. E. O. Excell (ed.), *Triumphant Songs No. 2* (Toronto: W. Briggs, 1889).

⁷³ Mez. 122

⁷⁴ *Singing and Praising Forever*, Fanny J. Crosby, 1882. T. Martin Towne (ed.), *Good Will: A collection of New Music for Sabbath Schools and Gospel Meetings* (Chicago: S. W. Straub, 1882), 44.

alınabilir. Resmi ibadet kitaplarında yer alan Kudüs ile ilgili ilahiler anlam merkezli, serbest bir biçimde tercüme edilmeye çalışılmıştır. Kaynak olarak gösterdiğimiz ilahi kitaplarından Katolik mezhebi mensuplarınca düzenlenenler temel alınmıştır. Aynı ilahinin diğer mezheplerde de kullanıldığını gösterebilmek için zaman zaman diğer mezheplerin kitaplarına da atıflar yapılmıştır.

Kudüs ile ilgili ilahiler incelendiğinde iki farklı Kudüs portresinin resmedildiği karşımıza çıkmıştır. Bunlardan birisi gerçek Kudüs, diğeri ise semavî Kudüs'tür. Gerçek Kudüs şehrinin anlatıldığı ilahiler İsa Mesih'in başından geçen olayları konu edinir. Göksel Kudüs şehrinin anlatıldığı ilahilerde ise inanlılara bir gelecek kehanetinde bulunulur. Geçmiş ile geleceğin merkezinde yer alan Kudüs şehri bir Hıristiyan inanlı için çok anlamlı bir yapı arz eder.

Kudüs şehrini önemli kılan birincil etken tanrı olarak inandıkları İsa Mesih'in hayatının her aşamasının bu şehirde geçmiş olmasıdır. O bu şehrin civarında doğmuştur, bu şehrin sokaklarında ilk adımlarını atmış, bu şehirde yaşamış ve yine bu şehirde ölmüştür. Uzak diyarlardan sevgiyle, aşkla, özlemle ve gayretle gelenler de; nefretle, ihtirasla, öfkeyle ve şiddetle dolu en yakınları da bu şehirde onunla diyaloga girmişlerdir. Bu şehrin yakınında vaftiz olmuş, bu şehirde ilk öğrencileriyle tanışmış ve bazı mucizelerini bu şehirde göstermiştir. Yine bu şehirde çarınha gerilmiş, ölmüş, dirilmiş ve büyük bir kalabalığın gözleri önünde göklere yükselmiştir. Bir Hıristiyan'a göre tanrının yeryüzünde ilk ve son kez ayak bastığı şehirdir Kudüs.

İsa Mesih'ten sonra da Kudüs biçim değiştirerek artık özlemin ve ukbanın şehrine dönüşmüştür. Bu değişimi ilk defa İncil yazarlarında, özellikle de Yuhanna'da görmekteyiz. Onunla Kudüs, Tanrının Egemenliğinin başkentine dönüşmüştür. Pavlus ile birlikte ise o artık pürüzsüz, pak, tertemiz bir gelin olarak resmedilmiş ve güveyi ile düğününü bekler vaziyette yücelerde bir yerlere konumlandırılmıştır. Bu düğünün vakti ise ne zaman gerçekleşeceğini yalnız Babanın bildiği kıyamettir. Kıyametin kopması bir Hıristiyan için düğün gününün başlamasının işaretidir.

Kaynak olarak incelediğimiz Latince ve İngilizce ilahilerin yalnızca çok cüzi bir oranını burada sunabildik. Bir makalenin sınırlarını aşmamak adına böyle yapmak zorundaydık. Değerlendirdiğimiz bu ilahilerin bazıları beşinci yüzyıla kadar geri giden çok eski ilahilerdir. Bu kadar erken dönemde dahi Kudüs, dindar Hıristiyanların kalbinde çok ayrı bir yer edinmişti. Özellikle Yuhanna ve Pavlus'un yaklaşımları bu ilahi yazarlarına önderlik etmiştir diyebiliriz.

Kutsal Kitaptan bu ilhamları alan şairler, mistikler ve keşişler duygularını paylaşmak için ilahiler kaleme almışlardır. Kaynakları bir olduğu için hem kadim hem de modern ilahilerde Kudüs ile ilgili hep benzer motifler işlenmiştir. Bu motiflerde çizilen cennet manzarasının en dikkat çeken özelliklerinden ilki orada Tanrıyla yüz yüze bir diyaloga girilmesidir. İlahi yazarları “*Tanrının huzurunda yürüyeceğim*” derlerken gerçek bir dua etmektedirler. Öyle bir dua ki; nimetlerle dolu bu şehrin bir sakini olmayı, Davud ve Meryem gibi zatlarla bir arada yaşamayı dilemektedirler. Kalplerden gelen niyazların ortak bir noktası da bu şehrin güven, huzur, emniyet ve mutluluk bahşeden bir sığınak olarak hayal edilmesidir. Öyle bir koru ki, hep yeşil, her dem aydınlık bir bahçe misali gündelik problemlerle boğuşan insan için teskin edici bir merhem hükmündedir.

Özetle Hıristiyanlar için Kudüs bir madalyonun iki yüzü gibi bir fenomendir. Dini, siyasi, teolojik, teorik ve hatta coğrafik veya turistik olsun beyne hitap eden bütün yönleriyle onun bir yüzü, bir de gönle, duygulara ve kalbe hitap eden yönleriyle başka bir yüzü vardır. Gerçek Kudüs’ün akıbeti bir Hıristiyan için son derece kesin bir şekilde nettir: İsa Mesih’in düğününe davetlilerin şenlik mekânıdır.

KAYNAKÇA

- Aune, David E. *Anchor Bible Dictionary*. ed. David Noel Freedman. 6 Cilt. Garden City, New York: Doubleday, 1992.
- Aydın, Fuat. “Yahudiler / Yahudilik Açısından Kudüs”. *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (2018), 109-125.
- Batastini, Robert J. vd. (ed.). *Worship: A Hymnal and Service Book for Roman Catholics*. Chicago: GIA Publications, Inc., 3., 1986.
- Batastini, Robert J. - Edward J. Harris (ed.). *Catholic Community Hymnal*. Chicago: GIA Publications, Inc., Pew., 1999.
- Caswall, Edward. *Hymns and Poems: Original and Translated*. London: Burns, Oates & Co., 2. Basım, 1873.
- Clugnet, Léon. “St. Hilary of Poitiers”. *The Catholic Encyclopedia*. C. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910. New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/07349b.htm>
- Cohen-Hattab, Kobi - Shoval, Noam. “Tourism, Religion and Pilgrimage in Jerusalem”. *Contemporary Geographies of Leisure, Tourism and Mobility*. London and New York: Routledge, ts.
- Çelik, İbrahim vd. (ed.). *Dini, Tarihi ve Edebi Açından Kudüs*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2018.

- Drum, Walter. "Magi". *The Catholic Encyclopedia*. C. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/09527a.htm>
- Ekşioğlu, Reyhan. "2. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Sanatta Kudüs: Yahudi, Hıristiyan ve İslam Sanatlarında İdeal Kudüs Tasvirleri". *Sanat Tarihi Yıllığı* 22 (2010).
- Excell, E. O. (ed.). *Triumphant Songs No. 2*. Toronto: W. Briggs, 1889.
- Güngör, Muhammet. "Hıristiyanlıkta Kudüs Algısı". *Geçmişten Günümüze Kudüs*. ed. Ahmet Kavas vd. 13-21. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Hacker, John G. *Catholic Hymnal: A Collection of Standard Catholic Hymns Thoroughly Revised and Intended Chiefly for the Use of Catholic Colleges, Academies, and Schools*. New York: Schwartz, Kirwin & Fauss, 1920.
- Hasanoğlu, Eldar. "Yahudilikte Kudüs Algısı". *Geçmişten Günümüze Kudüs*. ed. Ahmet Kavas vd. 13-21. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Hasanoğlu, Eldar - Arslantaş, Nuh. *Kudüs: Vahiyle Kutsanan Şehir*. İstanbul: Albarka, 2021.
- Julian, John. *A Dictionary of Hymnology: Setting forth the Origin and History of Christian Hymns of all Ages and Nations*. 2 Cilt. New York: Charles Scribner's Sons, 1892.
- Küçük, Abdurrahman. "Beytülahm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 6, 1992.
- Marist Brothers. *American Catholic Hymnal: An Extensive Collection of Hymns Latin Chants and Sacred Songs for Church School and Home Including Gregorian Masses Vesper Psalms Litanies Motets for Benediction of the Blessed Sacrament Etc. According to the Motu Proprio of His Holiness Pope Pius X*. New York: P. J. Kenedy & Sons, 1921.
- Mert, Rabia. "İslam Geleneği Açısından Kudüs". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2017), 257-272.
- Mohr, Joseph. *Cantiones Sacrae: A Collection of Hymns and Devotional Chants for the Different Seasons of the Year, the Feasts of Our Lord, of the Blessed Virgin, of the Saints, Low Masses etc*. New York: Ratisbon, 1878.
- Morgan, D. T. *Hymns and Other Poetry of the Latin Church*. London: Rivingston, 1880.
- Noyan, Sema. "Türk ve Arap Şiirlerinde Kudüs'e Dair Ağıt, Umud ve Direniş". *Academic Platform Journal of Islamic Research* 2/1 (2018), 13-29.
- Shipley, Orby. *Annus Sanctus: Hymns of the Church for the Ecclesiastical Year*. London: Burns and Oates, 1884.

- Sullivan, John Francis. *The Externals of the Catholic Church: Her Government, Ceremonies, Festivals, Sacramentals, And Devotions*. New York: P. J. Kenedy & Sons, 1917.
- Şahin, Emir Ali. “Nuri Pakdil’in Şiir Coğrafyasında Kudüs”. *Academic Platform Journal of Islamic Research* 2/1 (2018), 69-78.
- Taşpınar, İsmail. “İslam Kaynaklarında Kudüs ve Kubbetü’s-Sahra”. *Kudüs: Din, Toplum, Siyaset*. ed. Ahmet Türkan. 191-214. İstanbul: Küresel Araştırma Düşünce Merkezi Derneği, 2020.
- Taştan, Zeki. “Sezai Karakoç’un Şiirlerinde Bir İslam Şehri Olarak Kudüs”. *Dini, Tarihi ve Edebi Açından Kudüs*. ed. İbrahim Çelik vd. 363-391. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2018.
- Tekin, Murat. “Dünya Tarihi’nde İlk Şehir ve Şehir Devletin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/2 (2017), 17-30.
- Towne, T. Martin (ed.). *Good Will: A collection of New Music for Sabbath Schools and Gospel Meetings*. Chicago: S. W. Straub, 1882.
- Tozer, A. Edmonds (ed.). *Catholic Church Hymnal*. New York: J. Fischer & Bro., 5th Basım, 1905.
- Türkan, Ahmet (ed.). *Kudüs: Din, Toplum, Siyaset*. İstanbul: Küresel Araştırma Düşünce Merkezi Derneği, 2020.
- Walpole, A. S. *Early Latin Hymns With Introduction and Notes*. London: Cambridge University Press, 1922.
- Watts, Alan W. *Myth and Ritual in Christianity*. New York: Grove Press, Inc., Evergreen Birinci., 1960.
- Ancient and Modern Hymns and Songs for Refreshing Worship*. London: Hymns Ancient & Modern Ltd., 2013.
- Antiphonale Romanum: Secundum Liturgiam Horarum Ordinemque Cantus Officii Dispositum a Solesmensibus Monachis Praeparatum Tomus Alter, Liber Hymnarius, Cum Invitatoriis & Aliquibus Responsoriis*. France: Abbaye Saint Pierre de Solesmes, 1983.
- Catechism of The Catholic Church (CCC): Revised in accordance with the official Latin text promulgated by Pope John Paul II*. Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops, 2. Basım, 1997.
- Christian Worship: Psalter*. Milwaukee: Northwestern Publishing House, Wisconsin Evangelical Lutheran Synod., 2021.
- Hymnal Noted: Parts I. & II*. London: Novello, Ewer and Co., 1851.
- In Excelsis: Hymns with Tunes for Christian Worship*. New York: The Century Co, 7. Basım, 1900.

- Kutsal Ayinin Kitabı*. İstanbul: Sent Antuan Kilisesi, 1997.
- Liturgia Horarum I: Tempus Adventus, Tempus Nativitatis*. VI Cilt. Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum III: Tempus Paschale*. VI Cilt. Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Liturgia Horarum IV: Tempus Per Annum Hebdomadae I - XIV*. VI Cilt. Chicago: Midwest Theological Forum, 2010.
- Tanrı'yı Yüceltelim 5*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2006.
- The English Hymnal: With Tunes*. thk. Percy Dearmer - Ralph Vaughan Williams. London: Oxford University Press, 1906.
- The Liturgy of Hours I: Advent Season, Christmas Season*. New York: Catholic Book Publishing Corp., Large Type., 1975.

DİNDAR BİR HAYATA DOĞRU: R. MENACHEM MENDEL SCHNEERSON'IN LİDERLİK ÖNCESİ HAYATI

TOWARDS A RELIGIOUS LIFE: THE PRE-LEADERSHIP LIFE OF R. MENACHEM
MENDEL SCHNEERSON

FATİH MEMİÇ

DR. ÖÖR. ÜYESİ., KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ
DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ASSIST. PROF., KIRKLARELİ UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF RELIGIOUS STUDIES
KIRKLARELİ, TURKEY

fatihmemic@klu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-0932-3274>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1173851>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
12 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted
12 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Memiş, Fatih, "Dindar Bir Hayata Doğru: R. Menachem Mendel Schneerson'ın Liderlik Öncesi Hayatı [Towards a Religious Life: the Pre-Leadership Life of R. Menachem Mendel Schneerson]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 701-727.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiatergisi@kilis.edu.tr



DİNDAR BİR HAYATA DOĞRU: R. MENACHEM MENDEL SCHNEERSON'IN LİDERLİK ÖNCESİ HAYATI*

Öz

Yerel bir hareket olarak ortaya çıkan Habad-Lubaviç, her bir liderin (rebbe-tsadik) katkılarıyla gelişimini sürdürerek günümüzdeki duruma gelmiştir. Kurucu lider R. Shneur Zalman'ın ezoterik öğretinin kitlelere yayılması gerektiği düşüncesi hareketin bağımsız bir gelenek olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Öğretilerin daha geniş kitlelere yayılması gerektiği hususunda R. Zalman'ın talebesi R. Aaron ile mücadeleye girişen oğul R. Dov Baer'in liderliği ise hareketin hanedana dönüşmesinde atılan ilk adımdır. R. Menahem Mendel dönemi, liderlik mücadelesinde ikiye ayrılan hasidik kitlenin tekrardan birleşmesine ve kendisinden sonra birçok liderin aynı anda olabileceği fikrinin hareket içerisinde yer bulmasına imkân vermiş, oğul R. Samuel Schneersohn'un liderliğiyle de harekette hanedan prensibi tamamen benimsenmiştir. R. Shalom Dov Baer'in dönemi ise hareketin ve dünya Yahudilerinin içeriden ve dışarıdan büyük tehditlerle karşı karşıya kaldığı bir zaman dilimidir. Haskala, Siyonizm vb. hareket ve ülküler dindar kesimleri rahatsız etmiş ve buna yönelik cevap arayışları ortaya çıkmıştır. Bu noktada R. Shalom Dov Baer, içinde bulunulan zamanı Mesihî sürecin parçası olarak görmüş ve Habad-Lubaviç'i buna yönelik olarak yeniden kurgulamıştır. Hareketin faaliyetleri Mesih'in gelişinin birer müjdecisi olarak görülmüş ve bu tavır R. Joseph Isaac Schneersohn döneminde de hız kesmeden sürdürülmüştür. Kurumsallaşmanın temelleri atılmış ve hareket, mensuplarıyla birlikte Amerika'ya göç etmiştir. Burada yapılacak faaliyetlerin ve her bir Yahudi'nin eyleminin, Mesih'in gelişinde önemli bir parametre olduğuna dikkat çekilerek büyük bir ivme yakalanmış ve hareket mensupları aktif hâle getirilmiştir. Göçte manevi misyon yükleyen bu tavır, dünya çapında örgütlenme ve kıtaları aşan organizasyona dönüşümle sonuçlanmıştır. Bunun gerçekleşmesindeki en büyük etken şüphesiz ki son lider R. Mendel Schneerson'dır. Öyle ki hareket neredeyse onunla özdeşleşmiştir. R. Mendel Schneerson, karizmatik kişiliği, vizyoner tavrı ve görüşleriyle hareket üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır. Gündemi yakından takip etmesi ve bunu Yahudi bireyler için kullanmaya çalışmasıyla da Yahudi dünyasının neredeyse son yüzyılına damga vurmuştur. Ancak dindar bir imaj çizilen R. Mendel Schneerson'un liderlik öncesi hayatı sanıldığı gibi değildir. Hasidik bir hayat yaşama niyetinde olmayan ama ömrünün sonuna doğru Mesih olduğuna inanılan R. Mendel Schneerson'un önceki hayatının gün yüzüne çıkartılması bu açıdan önem arz etmekte ve çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Hayat tarzı ve birikimi dindar bakış açısından problem teşkil etmiş ve aleyhine olan bir durumu ortaya çıkarmıştır. Ancak ilerleyen süreçte yine bu birikim, önündeki engellerin kalkmasında ve lider seçilmesinde önemli bir etken olmuştur. Almış olduğu eğitim ve yaşamış olduğu tecrübe dindar kitle için bilinmeyen bir dünyaya yönelik bilgi ve beceriyi getirmiş, devamında ise bu vukûfiyet ve müktesebat kitlelerin ona ilgi ve alaka göstermesine yol açmıştır. Hareketin geleceğini şekillendiren R. Mendel Schneerson'un liderliği boyunca meselelere yaklaşımından, eylemlerinde seleflerinden ayrılmasına, hareketin mevcut karakteristiğinin oluşmasından dünya çapında organizasyon kabiliyeti kazanmasına kadar vermiş olduğu birçok kararda yine yaşamış olduğu bu hayatın izini sürmek mümkündür. Bundan dolayı hem kendisinin sanıldığı gibi biri olmadığına ortaya konulması hem de hareket liderliğinde almış olduğu kararlarda bu hayatın önemli bir vizyon değişikliği getirdiği düşüncesi konunun araştırılmasını önemli hâle getirmiştir. R. Mendel Schneerson'un liderliği öncesi hayatı şu şekilde

* Bu makale, 18 Nisan 2022 tarihinde tamamladığımız “*Habad-Lubaviç Hasidiliğinin Tarihsel Gelişimi ve Misyon Faaliyetlerinin Dini Kökeni*” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

özetlenebilir: Onun çocukluğu hasidik hayat tarzının içerisinde ama nispeten bundan uzak olunan bir ortamda geçmiştir. Gençliğinde tamamen seküler hayatın peşinde koşmuş ve bu uğurda Almanya-Fransa'da eğitim görmüştür. Ancak yine aynı dönem içerisinde kayınpederi ve hareketin altıncı lideri R. Isaac'ın yer yer müdahaleleriyle hasidik hayat tarzının içinde tutulmaya çalışılmıştır. Eğitim hayatında yaşamış olduğu sıkıntı ve R. Isaac'ın yönlendirmeleri R. Mendel Schneerson'da çifte bir hayata kapı aralamıştır. Bu durum da yer yer içerisinden çıkmadığı problemleri ortaya çıkarmıştır. Liderliğine giden süreçte ise R. Mendel Schneerson'ın hareketle ilişkisi daha yakınlık arz etmiştir. Kabul etmesiyle de uzak durmaya çalıştığı hayata tamamen entegre olmuş hatta ilerleyen süreç kendisinin Mesih ile ilişkilendirilmesine bile yol açmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Habad, Lubaviç, Menachem Mendel Schneerson, Rebbe.

TOWARDS A RELIGIOUS LIFE: THE PRE-LEADERSHIP LIFE OF R. MENACHEM MENDEL SCHNEERSON

Abstract

Chabad-Lubavitch originated as a local movement and developed into what it is today through the contributions of each individual leader (rebbe-tsadik). Founding leader R. Shneur Zalman's belief in the need to spread esoteric teaching to the masses paved the way for the movement to emerge as an independent tradition. The leadership of his son, R. Dov Baer, who challenged R. Zalman's disciple R. Aaron on the need to spread the teachings to a wider audience, was the first step in the movement becoming a dynasty. The reign of R. Menachem Mendel reunited the Hasidic community, which had been divided in the struggle for leadership, the idea that many leaders could succeed him at the same time found a place in the movement, and with the leadership of his son R. Samuel Schneersohn, the dynastic principle was fully adopted in the movement. The era of R. Shalom Dov Baer was a time when the movement and world of Jewry faced great threats from within and without. Movements and ideals such as Haskalah and Zionism disturbed the religious sectors and a search for an answer emerged. At this point, R. Shalom Dov Baer saw the present time as part of the Messianic process and restructured Chabad-Lubavitch accordingly. The movement's activities were seen as harbingers of the coming of the Messiah, and this attitude continued unabated under R. Joseph Isaac Schneersohn. The foundations of institutionalization were laid and the movement immigrated to America with its members. By pointing out that the activities to be carried out here and the actions of each Jew were important parameter in the coming of the Messiah, great momentum was achieved and the members of the movement were activated. This attitude, which attributed a spiritual mission to the Hijrah, resulted in a worldwide organization and transformation into an intercontinental organization. Undoubtedly, the greatest factor in this was the last leader, R. Mendel Schneerson. So much so that the movement is almost identified with him. R. Mendel Schneerson left a deep impression on the movement with his charismatic personality, visionary attitude and views. By closely following the agenda and trying to use it for the benefit of the Jewish people, he left his mark on almost the last century of the Jewish world. However, R. Mendel Schneerson's life before his leadership was not as it is often portrayed as a religious figure. Revealing the early life of R. Mendel Schneerson, who did not intend to lead a Hasidic life but was believed to be the Messiah towards the end of his life, is important in this respect and constitutes the main purpose of this study. His lifestyle and background posed a religious problem and created a situation to his detriment. However, in the following process, this background was

an important factor in removing the obstacles in front of him and his election as a leader. His education and experience gave him knowledge and skills about a world unknown to the religious masses, and this knowledge and experience led them to be attracted to him. It is possible to trace the life of R. Mendel Schneerson, who shaped the future of the movement, in many of the decisions he made during his leadership, in his approach to issues, in the way he differed from his predecessors in his actions, in the formation of the current characteristics of the movement and its ability to organize worldwide. Therefore, the idea that this life not only brought about a significant change of vision in the decisions he took in the leadership of the movement but also revealed that he was not the person he was perceived to be, making it important to research this topic. R. Mendel Schneerson's life before his leadership can be summarized as follows: His childhood was spent in a Hasidic lifestyle but in an environment relatively free of it. In his youth he lived a completely secular life, studying in Germany and France. At the same time, however, he was kept in the Hasidic lifestyle by the interventions of his father-in-law and the sixth leader of the movement, R. Isaac. The difficulties in his educational life and the guidance of R. Isaac opened the door to a double life for R. Mendel Schneerson. This created problems that he could not overcome. On his path to leadership, R. Mendel Schneerson's relationship with the movement became even closer. With his conversion, he became fully integrated into the life he had tried to avoid, even to the point of being associated with the Messiah.

Keywords: History of Religions, Chabad, Lubavitch, Menachem Mendel Schneerson, Rebbe.

GİRİŞ

Yaratılıştaki kozmik kaosu kendisine çıkış noktası alan Habad¹-Lubaviç² liderleri kozmik düzeni tekrardan inşa etmeyi temel hedef olarak belirlemiştir. Kaosun düzene dönmesinde en büyük katkı Yahudi bireylerden beklenmiştir. Çünkü Yahudilerin tek bir mitsvayı icra etmesiyle kozmik dengenin değiştirilebileceği vurgulanmıştır. Diğerlerine karşı sorumlu hissettiren bu tavır Habad-Lubaviç'i diğerlerinden farklılaştırmıştır. İlk rebbeden³ son rebbeye kadar bu hakikatin aktarılması öncelikli vazife görülmüş ve her bir rebbe beceri ve yetenekleriyle bu süreçte katkıda bulunmuştur. Son lider R. Mendel Schneerson'ın Habad-Lubaviç'in günümüzdeki hareket kabiliyetine ulaşmasında ve dünya çapında bilinir olmasında en büyük paya sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla beraber tüm Yahudilerin ayırım gözetilmeksizin faaliyetlerin içine çekilmesinde, hareketin kadınlar ve çocuklar eliyle aktivist bir harekete dönüşmesinde etkisi büyüktür. Ortodoks ve hasidik doktrinlerden vazgeçmeyen ve günün atmosferini yakından takip eden R. Mendel

¹ HaBaD, İbranice "hohma" (hikmet-kavramsal yeti), "bina" (anlayış-anlama yeteneği) ve "daat" (bilgi-yoğunlaşma ve içselleştirme) kelimelerinden oluşan bir kısaltmadır.

² Harekete yaklaşık olarak bir asır merkezlik yapmış olan Beyaz Rusya'daki bir kasabanın adıdır.

³ "Rabbi" kelimesinin Yidişçe ifadesidir ve Hasidik hareketin liderleri için kullanılmaktadır.

Schneerson'ın, onları günün şartlarına ve yöntemlerine uygun hâle getirecek yeni tarzlarda sunması da harekete ivme kazandırmıştır. Hasidik öğretilerin geniş topluluklara ulaştırılması amacıyla daha kapsayıcı bir tavır benimseyen R. Mendel Schneerson liderliğinde Habad-Lubaviç, kurum-sallaşma hamlesine girişmiştir. Gençlere karşı yürütülen asimilasyon faaliyetleriyle mücadele edebilmek için 1950'de *Lubavitch Youth Organization (LYO)*,⁴ toplumsal cinsiyet farkındalığının artış gösterdiği bir çağda ihtiyaçları karşılamak, kadınları eğitmek, bilgilendirmek, Yahudi geleneğine bağlılıklarını artırmak ve hareket için önemli olduklarını ortaya koymak için ise 1955'de *Lubavitch Women's Organization (LWO)* kurulmuştur.⁵ Kurtuluşun gerçekleşmesinde kadınlara verdiği değer yanında çocuklara da benzer bir önem atfeden rebbe bu maksatla 1980'de bir çocuk örgütü olan *Tsivos Hashem*'in (Tanrı'nın Ordusu) kurulması talimatını vermiştir.⁶ R. Mendel Schneerson, eşinin vefatından sonra temel kurumların yeniden inşasıyla da uğraşmıştır. Bu amaçla da hareketin idareci kurumu *Agudas Chasidei Chabad (AGUCH)*, eğitimden sorumlu kolu *Merkos L'Inyonei Chinuch (Merkos=MLC.)* ve sosyal yardım çalışmalarına öncülük eden *Machneh Israel*'in (*MI*) yapısı ile ilgili bir dizi değişikliğe gitmiştir.

Mesihi kurtuluş anlayışını düşüncesinin merkezine yerleştiren R. Mendel Schneerson, kitlelerde manevi uyanış gerçekleştirmek ve kurtuluşu getirmek için birçok faaliyete girişmiştir. 30 Haziran 1958'de *Uforatzo*⁷ (her yere yayılacaksınız) kelimesiyle yeni küresel misyonunun sloganını belirleyen R. Mendel Schneerson, Habad-Lubaviç'in tüm dünyada örgütlü elçiler (*şliha*) hareketi olması için çaba vermiştir. Radyo ve internet gibi teknolojik gelişmeleri yakından takip eden R. Mendel Schneerson, Yahudi bireylere erişim noktasında hiçbir fırsatı kaçırmamış, en ücra köşelerde bile Yahudi ritüellerinin icra edilmesine imkân sağlama gayreti güden "mitsva kampanyası" ile de Yahudi kimliğinin muhafaza edilmesi, sürdürülmesi ve Mesihi çağın gelmesi için faaliyet yürütmüştür.⁸

Eğitimi, hayatı, karizması, aldığı kararları ve uygulamalarıyla R. Mendel Schneerson, sadece hareket için değil yaşadığı dönem itibarıyla tüm dünya

⁴ Daphne Lazar, *Chabad Lubavitch: The Centrality of the Rebbe in the Movement During His Lifetime and After His Death*. (Ottawa: National Library of Canada = Bibliotheque nationale du Canada, Yüksek Lisans, 2000), 34

⁵ Eli Rubin, "Lubavitch Women's Organization" Erişim (09 Kasım 2022).

⁶ Eli Rubin, "Birth and Upbringing: Childlike Vision-1902", Erişim (09 Kasım 2022). "Sichos in English", böl. 5-Lag BaOmer, Address to the Parade, 18th Day of Iyar, 5740 (1980). Erişim (09 Kasım 2022).

⁷ "Uforatzo", Erişim (09 Kasım 2022).

⁸ "The Rebbe's 10-Point Mitzvah Campaign for Jewish Awareness and Observance-Impact", Erişim (09 Kasım 2022). Samuel C. Heilman - Menahem Friedman, *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2012), 167

Yahudiliğinde de etkin bir figür olmuştur. Faaliyetlerinin, kendisinin Mesih olduğu ile ilgili bir beklentiye kapı aralaması, sonrasında ise vefatıyla hayal kırıklığının ortaya çıkması Ona yönelik ilgi ve alakayı daha da arttırmıştır. Yahudi dünyasının gündeminde olan böyle bir şahsiyetin hayatı doğal olarak önem arz etmektedir. Çalışmamızdaki asıl amacımız, Rebbe olana kadar geçirmiş olduğu hayatın kritik eşiklerini ve diğer rebbelerden farklı bir tarihi seyir izlediğini gün yüzüne çıkartmak, rebbeliğinin hareketle ilişkisi bağlamında önemli bir milat olduğunu ortaya koymak, harekete damga vuran bir şahsiyetin altındaki karizmada ve hareketin dönüşümünde bu farklı birikimin izleri olduğunu göstermektir.

Dini ve sosyal otoriteye sahip olan karizmatik bir kişiliğin etrafında şekillenen hasidik hareketin her bir ekolü ve lideri hem dini hem de sosyolojik açıdan incelenmeyi hak etmektedir. Habad-Lubaviç hareketi ve onun son lideri R. Menachem Mendel Schneerson da araştırılması gereken bir şahsiyet olarak dikkat çekmektedir. Hareketle ilgili çalışmalara bakıldığında genel olarak tarih, liderlik, teoloji, Mesihlik ve misyon faaliyetlerine odaklanıldığı görülecektir. Son yıllarda yapılan çalışmalarda ise genellikle Habad-Lubaviç, son lider R. Mendel Schneerson ile özdeşleştirilmektedir. Hareketin onunla birlikte dünya çapında faaliyet yürüten uluslararası bir oluşuma dönüşmesinden dolayı bu durum çok normaldir. Bu kabulden dolayı da R. Mendel Schneerson araştırma konusu olarak seçilmiş ve liderliğinden önceki hayatının sonrasında etkili olduğu düşüncesinden hareketle de bu kısma odaklanılmıştır. Habad-Lubaviç ülkemizde son zamanlarda kendinden söz ettiren bir hareket durumundadır. Genellikle “Hasidizm” başlığı altında yapılan çalışmalarda kendisine değinilmiş ve yer yer referanslar verilmiştir. Bu da doğrudan hareketin son liderine odaklanan çalışmanın önemini arttırmaktadır.

R. Mendel Schneerson’un liderliğinden sonraki hayatıyla ilgili gerek şahitler ve video kayıtları gerekse vaazları ve yazılı eserleriyle kendisiyle ilgili geniş bir bilgi birikimi mevcutken aynı şeyi rebbeliği öncesi için söylemek pek mümkün değildir. Habad-Lubaviç’in resmi internet sayfası “*chabad.org*” bile bu noktada çok sınırlı bilgiler sunmaktadır. Sınırlı olan bu bilgilerin bile sansüre uğradığı söylenilebilir. Samuel Heilman gibi önde gelen ortodokslik araştırmacılarının ve hareketin içinden olduğu ifade edilen ancak son rebbe seçiminde diğer damadı destekleyen Shaul Shimon Deutsch gibi kişilerin çalışmaları ise bu boşluğu dolduran nadir eserlerdir. Her ne kadar onların kaleme aldıkları ifadeler harekete mensup bireyler açısından ciddi eleştirilere maruz kalsa da bu çalışmalar, R. Mendel Schneerson’un hayatının eksik parçalarını gün yüzüne çıkartmakta, hasidik liderin farklı bir

hayat portresini çizmekte ve liderlik sürecine kadar olan hayatının hasidik Yahudi geleneğinden ziyade modern bir tarzı merkeze alarak seyrettiğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan alana dair önemli bilgi kaynakları olarak zikretmek mümkündür.

R. Mendel Schneerson'ın rebbeliği öncesi yaşadıkları ve hareketin dönüşümünde etkili olduğunu düşündüğümüz bu kritik eşikler 4 başlık altında incelenecektir. İçine doğulan coğrafya ve şartlar kişilik gelişimindeki en önemli zaman dilimidir. Onun hangi şartlar altında nasıl bir çocukluk geçirdiği sorusuna odaklanan “çocukluk yılları” başlıkların ilkidir. Evliliğinin onun liderliğine giden yolun bir anahtarı olup olmadığı ve seküler eğitim alma hayalinin peşinde yaşadıkları, çalışmanın ikinci ve üçüncü başlığını oluşturmaktadır. R. Isaac'ın ölümü sonrası ortaya çıkan durum, R. Mendel Schneerson'ın bu noktadaki tavrı ve hareketin liderliğine giden süreç ise başlıkların sonuncusunu içermektedir.

1. ÇOCUKLUK YILLARI

Habad hareketinin üçüncü rebbesi Menahem Mendel'in (1789-1866) oğlu Baruch Shalom'un (1804-1869) soyundan gelen ünlü Kabalist, Talmud uzmanı R. Levi Isaac (1878-1944) tabi olduğu beşinci rebbenin tavsiyesiyle Ukrayna'nın Nikolayev kasabasının baş hahamı olan R. Meir Shlomo Yanovsky'nin kızı Hannah (1879-1965) ile 1990 yılında evlenmiştir. Bu evlilikten 18 Nisan 1902 tarihinde hareketin yedinci rebbesi olacak Menachem Mendel Schneerson⁹ (1902-1994) dünyaya gelmiştir. R. Levi Isaac'ın, eşinin yanında kayınpederinin desteğiyle sürdürdüğü Talmud-Tora çalışmaları 1908 yılında Yekatrinoslav kasabasına haham olarak atanana kadar devam etmiştir. Hasid kimliğiyle iş bulmakta zorlanan R. Levi Isaac'ın işsiz geçen her günü üzerindeki baskıyı arttırmıştır. İstemeyerek de olsa seküler eğitim diploması gerektiren bir iş sahibi olmak için bazı faaliyetlere girişmiştir. Beşinci rebbenin çeşitli girişimlerine rağmen kozmopolit bir ortam olan Yekatrinoslav kasabasındaki hahamlık başvurusu şiddetli tepkiyle karşılaşmıştır. Maskilim'den (Yahudi aydınlanmacılar) Mitnagdim'e (anti-hasidik hareket) ve siyonistlere kadar yoğun bir grup onun yaşının küçüklüğünü ileri sürmüş ve geleneğin takipçisi olduğu iddiasıyla başvurusuna karşı çıkmıştır. Tüm eleştiri ve itirazlara rağmen başvuru kabul edilmiş ve 1909 yılında R. Levi Isaac, eşi ve çocuklarıyla Yekatrinoslav kasabasına

⁹ R. Zalman'ın ilk ismine atıfla onun oğulları manasında Schneersohn soyadı ilk kez 3. Rebbe Menachem Mendel tarafından kullanılacak ve ondan sonra hanedan bu isimle anılmaya başlayacaktır. 7. Rebbe Menachem Mendel soyadında basit bir değişikliğe giderek Schneerson yazımını kullanmıştır. David Biale vd., “In The Empire of The Tsars: Russia”, *Hasidism: A New History* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2017), 298.

yerleşmiştir.¹⁰ R. Levi Isaac, eşi ve çocuklarının maişetini karşılayacağı bir iş bulmuştur; ancak gettoların yıkıldığı, geleneksel Yahudiliğin ciddi yaralar aldığı, toplumsal entegrasyonun arttığı, dini cemaat bilincinin giderek azaldığı ve farklı Yahudi kimliklerinin ortaya çıktığı zaman diliminde geldiği bu yer kozmopolit bir Yahudi merkezi olmuştur.¹¹

Rebbenin çocukluğu böyle bir ortamda şekillenmiştir. Çevresindeki kimselerde de dönemin hâkim paradigmalarının etkisini görmek mümkündür. Ortaya çıkan görüntü Tora'ya sadakat gösteren ama aynı zamanda dünyevi modern ideolojilerden de geri kalamayan bir duruma işaret etmektedir. R. Mendel Schneerson'un annesinin kuzeniyle yakın olduğu ve evin duvarında bir tarafta Maimonides'in, diğer tarafta da Rus devrimci Michael Bakunin'in resminin aslı olduğu belirtilmiştir.¹² Siyonist düşüncenin merkeze aldığı modern İbranice, dilbilgisi ve edebiyat eğitiminin yanında dini Siyonizm taraftarı Mizrahi partisinin üyesi olan hahamıyla yerel yeşivada da (din eğitimi kurumu) dönemin izlerine rastlanmıştır.¹³

R. Levi Isaac çocuğunun eğitimiyle ilgili farklı bir karar almıştır. Yeşivadaki ortamdan dolayı oğlunu hedere (erken dönem din eğitimi kurumu) vermeyen R. Levi Isaac yakın bir arkadaşından ricacı olmuştur. R. Mendel Schneerson ilk eğitimini R. Zalman Wilenkin isimli Lubaviçli bir hasidden, sonraki eğitimini ise Israel Eidelsohn, Hayim Nahman Bialik gibi sosyalist ve siyonist kimlikleriyle bilinen kimselerden almıştır. Ortam etkilenmeye çok müsaittir. Nitekim rebbenin kardeşi Israel Aryeh Leib (1906-1952) bundan kaçamamış ve başını hocaları Eidelsohn'un çektiği siyonist gençlik örgütüne katılmıştır.¹⁴ Aynı kişilerden ders alan R. Isaac Goldshmidt'in oğlu Nachum (1905-1976) R. Levi Isaac'ın, oğullarının eğitimine dikkat eden bir kişi olduğunu belirtmiştir.¹⁵ Nitekim R. Levi Isaac, beşinci rebbe tarafından dini ve dünyevi meselelere vâkıf bir kişi olarak betimlenmiştir. Bundan dolayı da R. Levi Isaac'ın, oğlu R. Mendel Schneerson'u bilerek yeşivaya göndermediği ve kendi gözetiminde tuttuğu kabul edilmiştir.¹⁶

R. Mendel Schneerson'un sadece hasidik gelenek mensuplarından değil modern düşünce yapısına sahip kimselerden de ders alması hatta kardeşinin siyonist öğretiyeye katılması yukarıdaki şahitlik açısından dikkat çekicidir. R. Levi Isaac'ın hasid kimliğiyle iş hususunda yaşamış olduğu sıkıntı bu

¹⁰ Chaim Miller, *Turning Judaism Outwards: A Biography of the Rebbe, Menachem Mendel Schneerson* (Kol Menachem, 2014), 6-9.

¹¹ Heilman-Friedman, *The Rebbe*, 68; "1902: The Rebbe's Childhood" (Erişim 04 Eylül 2022).

¹² Miller, *Turning Judaism Outwards*, 10-11.

¹³ Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 70.

¹⁴ Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 71-72.

¹⁵ Miller, *Turning Judaism Outwards*, 13.

¹⁶ Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 72.

erken dönemde çocuklarıyla istediği kadar ilgilenememesine sebep olmuş olabilir. Kimliğine sadık kalmakla beraber farklı eğitim ve hayat tarzının gerekliliğine yönelik kanaate sahip olma ihtimali de, seküler eğitime ve hayata kapı araladığı şeklinde düşünülebilir. Ya da tam tersine durumun bilincinde olarak çocuklarının farklı eğitim almasını istemiş de olabilir. Bu düşüncelerin hepsi ihtimal dâhilinde olmakla beraber ortada olan bir gerçek vardır ki R. Mendel Schneerson'ın karakterinin şekillendiği bu çocukluk yılları, dindar bir hareketin bilinmeyen bir dünyanın içerisinde yetişen bir kişinin eliyle dönüşümüne vesile olmuştur. Yahudiler arasında ayırım yapılmaması, kadın ve çocukların faaliyetlere aktif şekilde dâhil edilmesi, dünyanın çeşitli bölgelerine Yahudi bireylerin gönderilmesi, Yahudi kimliğinin kamusal alanda daha görünür kılınması vb. giriştiği faaliyetler bu dönüşümdeki en somut örneklerdir.

R. Mendel Schneerson, resmi heder eğitimi almadığı için çocukluk yıllarına ait söylenenler sınırlıdır. Astronomi, fizik ve matematik gibi ilim dallarına merakı, Rusça, İtalyanca ve İngilizce gibi dillerle de meşguliyeti olduğu rivayet edilmektedir.¹⁷ Habad-Lubaviç'in resmi internet sitesi "*chabad.org*" bile onun çok zeki ve döneminin hocalarıyla yarışacak bilgi seviyesine sahip olmasından fazlasını söylememekte,¹⁸ kitlelerde şaşkınlık bırakan bilgisini ise kendi başına edindiği anlatılmaktadır.¹⁹ Aslında R. Mendel Schneerson'ın hayatına bakıldığında çalışma ortamının içerisinde kendi başına köşesine çekilen ve sürekli olarak yeni şeyler öğrenmenin peşinde olan bir portre çıkmaktadır. Liderliği sürecinde kitlelerde cazibe oluşturmalarının altında yatan etmenin de çocukluğundan beri kaynaklara olan ilgisi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim gerek Avrupa gerekse Amerika'da sürekli olarak kütüphanelerde Yahudi kaynaklarıyla ilgilendiği görülecektir.

2. EVLİLİĞİ VE LİDERLİK İÇİN MÜSTAKBEL BİR ADAY OLDUĞU DÜŞÜNCESİ

R. Mendel Schneerson, kendi beyanına göre 13 Kasım, düğünle ilgili haber yapan gazetelerin tarihlerine göre 27 Kasım 1928 tarihinde hareketin altıncı lideri R. Joseph Isaac'ın (1880-1950) ikinci kızı Hayyah Mushka (1901-1988) ile Varşova'da evlenmiştir.²⁰ Beşinci rebbenin R. Mendel

¹⁷ Miller, *Turning Judaism Outwards*, 12-15.

¹⁸ "1915: Learning - A Timeline Biography of the Rebbe" (Erişim 30 Ağustos 2022).

¹⁹ Yosef Yitshak Kaminetski, *Days in Chabad: Historic Events in the Dynasty of Chabad-Lubavitch*, çev. Yosef Cohen (Brooklyn, N.Y.: Kehot Publication Society, 2002), 154.

²⁰ Shaul Shimon Deutsch, *Larger Than Life: The Life and Times of the Lubavitcher Rebbe Rabbi Menachem Mendel Schneerson*. (New York: Chasidic Historical Productions, 1997), 2:216.

Schneerson'un doğumu üzerine babası R. Levi Isaac'i ziyaret ettiğinden ve -R. Mendel Schneerson şartı olmaksızın- çocuklarından biriyle olası bir nişanlanmadan bahsedilmektedir.²¹ Çok net olmasa da çiftin tanışarak veya görüşerek değil büyüklerin tavsiyeleriyle bir araya geldiği izlenimi verilmektedir. Onlar hakkında böyle bir düşüncenin olup olmadığı veya çiftin evlilik kararını ne zaman aldığı sorusuna verilecek cevap da net değildir.

Bu evliliğin beşinci rebbenin kendisinden sonra oğlunun liderliği için destek talebi olarak görüldüğü veya hanedanın ondan sonraki liderliğinin belirlenmesi için atılmış stratejik bir adım olduğu iddia edilmektedir. Altıncı rebbe Isaac'in erkek çocuğunun olmaması damatları liderlik için seçilen müstakbel adaylar olarak da düşündürmektedir.²² R. Mendel Schneerson'un 20'li yaşlardayken ilk defa hareketin rebbesiyle karşılaşması ve onun da R. Shalom (1860-1920) değil R. Isaac olması dikkat çekicidir. R. Mendel Schneerson'un, R. Shalom ile görüşmek istemesine rağmen babasının, sadece R. Isaac'e kendini adayabilmesi için bu görüşmeye razı olmadığı anlatılmaktadır.²³ R. Isaac'in, damadı R. Mendel Schneerson'a karşı bu tarz bir beklenti ve liderlik ümidi içerisinde olup olmadığına dair net şeyler söylemek mümkün değildir. Ayrıca R. Mendel Schneerson'un nispeten dindar hayatı olmakla beraber hasidik hayat tarzını benimsemeyi düşünmediği ve R. Isaac'in de onu veliaht prens gibi görmediği birazdan ifade edilecek olan Almanya ve Fransa'daki yaşamından anlaşılmaktadır. R. Mendel Schneerson'un Habad-Lubaviç gibi bir hareketin başına geçmeyi düşünmesinin aklının ucundan bile geçmesi de mümkün gözükmemektedir.

İlerleyen süreçte R. Mendel Schneerson'a gençlerle ilgili vazifeler verilmiştir. Bunun yanında vaktinin çoğunu kütüphanede geçirmiş ve genellikle yalnız kalmayı tercih etmiştir. Kayınpederi vefat ettiğinde R. Mendel Schneerson liderlikle ilgili duruma sıcak bakmamış ve gelişmeleri uzaktan takip etmiştir. Hatta eşi, babasının vefatı sonrası ondan liderliği almasını talep etmek zorunda bile kalmıştır. Ayrıca yedinci rebbenin liderliğinin lütf ve nimet olarak kabul edildiği ve onun liderliğinin meşruiyet zemininde başlangıçtan itibaren gerçekleşen bir olay olduğu da kabul edilmiştir.²⁴ Ancak elimizde bu kabulü doğrulayacak veri bulunmamaktadır. Lider olduktan sonra buna yönelik bazı rivayetler ortaya atılmışsa da R. Mendel Schneerson'un seçiminde bunların herhangi bir etkisi söz konusu olmamıştır. Eğer R. Mendel Schneerson'un kaderinin rebbe olarak doğmak olduğu

²¹ Avrum Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement: A Critical Evaluation of HaBaD Leadership, History and Succession* (New Jersey: Jason Aronson Publishers, 2000), 296.

²² Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 297; 307-309; 313.

²³ Miller, *Turning Judaism Outwards*, 5; 412.

²⁴ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 214.

inancı baştan beri biliniyor olsaydı muhtemelen liderlikle ilgili belirsizlik-ten söz etmeyecektik. Bu inanış sonradan kurgulanan ve geriye dönük iş-letilen meşruiyet çabasından başka bir şey değildir.²⁵ Bu anlatının yanında eşinin, hasidlerin, özellikle de gençlerin destek ve teşvikleriyle liderliğe ikna edilmesi dikkate alındığında evliliğine müstakbel aday gözüyle bu kadar anlam yüklememek gerekmektedir. Ayrıca R. Isaac'ın ondan hariç iki kızı, dolayısıyla da iki damadı daha vardır. Hatta onlardan biri hareketin içinde doğrudan icracı görevler almakta ve kendisinden sonra işleri yürütebilecek bir evlada sahip bulunmaktadır. Bu nedenle Habad-Lubaviç'in liderliğini tamamen farklı bir hayatın peşinden gitmiş olan R. Mendel Schneerson'ın evliliğine indirgemek makul değildir.

3. ALMANYA-FRANSA GÜNLERİ VE EĞİTİM HAYATI

R. Mendel Schneerson ve eşi 1928 yılında düğün sonrası eğitim almak amacıyla Berlin'e gitmişlerdir. 1928-32 yılları arasında Berlin'de çalışmalar yürüten R. Mendel Schneerson'ın, eğitim kurumundan mezun olduğunu ispatlayacak resmi belgesi olmadığı için üniversiteden kabul alması pek mümkün olmamıştır. Ortodoks rabbi yetiştirmek amacıyla 1873 yılında kurulan Hildesheimer Rabbinical Seminary'deki derslere katılmaya çalışmış, mezuniyet diploması olmadığı için dinleyici olarak derslere girmesine izin verilmiştir. Hildesheimer'in başkanı Dr. Yechiel Yaakov Weinberg'le yaptığı ilmi münakaşayla haham belgesini almaya hak kazandığı rivayet edilmiştir. İspatlayacak resmi atama belgesinin bulunamaması ise bu anlatıyı sorgulanır hâle getirmiştir.²⁶ Ayrıca resmi öğrenci listelerinde isminin geçmediğini ifade eden ve onu görmediğini söyleyen kimselerin şahitlikleri de söz konusu olmuştur. R. Mendel Schneerson resmi kabul alamamış ve burayı sonraki süreç için basamak olarak kullanmıştır.²⁷ Bu durum R. Mendel Schneerson'ın dini eğitimiyle seküler eğitiminin iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır. Resmi din eğitimi almaması seküler eğitim arzusunun ciddi sıkıntılarla karşı karşıya kalmasına ve arzusunu gerçekleştirmek için din eğitimi veren okullara gitmesine yol açmıştır. Ancak her halükarda mesele temel eğitim aldığını ispatlayacak mezuniyet belgesinin varlığına geldiği için kayıtlı öğrenci değil dinleyici gibi dışarıdan katılımcı olarak görünmek durumunda kalmıştır. Bu da R. Mendel Schneerson için seküler eğitimin yolunun bile resmi din eğitiminden geçtiğini göstermektedir.

Kayıtlar 1928-30 yıllarında Berlin Üniversitesi'nde çalışmalar yaptığı-

²⁵ Bkz: Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 300; 311.

²⁶ Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 85; 87; Dovid Zaklikowski, "Details of the Rebbe's Rabbinical Ordination Authenticated" (Erişim 04 Eylül 2022).

²⁷ Deutsch, *Larger Than Life*, 2:77.

nı, 1931-32 yıllarında ne yaptığını dair bilginin bulunmadığını, bu süre içerisinde ise üniversitenin herhangi bir bölümünden mezun olmadığını belirtmektedir.²⁸ R. Mendel Schneerson ve eşi Almanya'da Nazilerin yükselişi ve şartların gittikçe zorlaşması neticesinde 1933 yılında Paris'e geçmiş ve 1938 yılına kadar burada çalışmalar yürütmüştür. Almanya'dan sonra Fransa'da da eğitimine devam etmek isteyen R. Mendel Schneerson'un diploması olmadığı için yaşadığı problem burada da karşısına çıkmıştır. Eğitim kurumlarında bulunduğu ve ders aldığına dair kayıtları sunmak suretiyle 1933 yılında *Ecole Speciale des Travaux Publics*'te (ESTP) Makine ve Elektrik Mühendisliği'ne kayıt yaptırmıştır.²⁹

R. Mendel Schneerson'un niyeti seküler eğitim almak olmakla beraber kayınpederinin ilerleyen sınıflarda ifade edilen yönlendirmeleri onu yer yer çıkmaza sokmuş ve çifte hayat yaşamak zorunda kalmıştır. Resmi diplomasının olmamasının getirmiş olduğu sıkıntıların yanında bir de yaşadığı bu çifte hayat derslere devam noktasında problem oluşturmuştur. Notlarının düzelmesi ve diploma sahibi olabilmesi için yaptığı devamsızlıklara çözüm bulması gerekmiştir. Durumunu dilekçeyle belirten R. Mendel Schneerson'un nispeten hoş görülmesi ve kendisine yönelik alternatif bir uygulamanın sağlanması onun mezun olmasına ve mühendis diplomasını almasına imkân tanımıştır. 25 Mart 1938'de mezun olmaya hak kazanan R. Mendel Schneerson kayıtlara (Schneerson (M) (Elektr. Mekan.) mühendis olarak geçmiştir. Mühendis olarak çalışmak istemekle beraber bu niyetin gerçekleşmemesi, kalıcı ikametgâh ve vatandaşlık almasında zorluk yaşaması Kasım 1938'de Paris'in Sorbonne Üniversitesi'ne kayıt yaptırmasını zorunlu kılmış olabilir.³⁰ ESTP'de bulunduğu dair yazışma, belge ve şahitlikler olmakla beraber Sorbonne'da okuduğuna ve mezun olduğuna dair herhangi bir bilgi ve belge bulunmadığı ifade edilmiştir.³¹ Hareket kaynakları ise Sorbonne'daki öğrenci işleri dosyalarını dayanak göstererek onun matematik bölümünde analiz sahasında çalışmayı tercih ettiğini ve 1938 yılında çıkan öğrenci ayaklanması dolayısıyla öğrenci evraklarının çoğunun yok olduğunu ileri sürmüştür.³²

Hareket mensupları onun geleneğe sadık kaldığını ve hareketin temsilcisi olarak buralarda bulunduğunu belirtmektedir. R. Mendel Schneerson, Kabala, Tora, Talmud ve hasidik metinleri incelemiş, oruç tutmuş, *talit* (ibadet şalı) ve *tefilin* (Toradan pasajlar barındıran kutucuklar) giy-

²⁸ Deutsch, *Larger Than Life*, 2:91.

²⁹ Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 113; 116.

³⁰ Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 117-121; 125.

³¹ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 301.

³² "In the Halls of the Sorbonne - Paris, 1938", *Chabad.Org* (Erişim 04 Eylül 2022).

miş, hasidik inanca sadık kalarak geleneğe uygun bir hayat sürdürmüştür.³³ Dışarıdan kaynaklar bile tefilin uygulamasına dikkat çekmiş ve onun dindar bir sima olarak algılanmasında ve geleneğe bağlılığının işareti olarak yorumlanmasında tefilin etkili olduğunu ifade etmişlerdir.³⁴ R. Isaac, ondan Berlindeki kütüphaneyi kontrol etmesini, nadir el yazması kitap ve koleksiyonlara ulaşmasını ve onları kataloglamasını istemiştir. Hasidik öğretinin daha geniş kitlelere ulaştırılması ve hasidik geleneğe adanmış bir derginin R. Mendel Schneerson tarafından çıkarılması için bazı teşviklerde de bulunulmuştur.³⁵ Her ne kadar üç kişilik editoryal ekipte ismi geçmese de *ha-Tamim* adlı gazete için verdiği emek ve faaliyetler bu görevin parçası olarak değerlendirilmiştir.³⁶

Bazı zamanlar kayınpederinin yanında olduğu bilinmekle beraber Yahudi geleneğindeki önemli zaman dilimlerinde sinagoglarda bulunduğu dair kanıt bulunamadığı da ileri sürülmüştür. *Kipa* (başı örten başlık) yerine şapka takmış, düğününde bile modern kıyafetler giymiş ve sakalını kesmiştir. Ancak hareketin önde gelen kişileri dâhil birçok hasidik öğrencinin Avrupâda yaşanmasından kaynaklı buna uymadığı, bu durumun hoşgörüyü karşılanması veya göz ardı edilmesi gerektiği kabul edilmiş ve böyle yapmakla aslında manevi derecesini gizleyen saygın bir şahsiyet olduğu da öne sürülmüştür. Ayrıca diğer rebbelerin birçok eyleminde olduğu gibi kutsal kıvılcımların toplanmasına yardımcı olması için Batı'nın kültürel derinliklerine inmesi gerektiği düşüncesi de onun görevinin parçası olarak yorumlanmıştır.³⁷

R. Mendel Schneerson ve eşi Berlinde hasid olmayan bir çevrede yaşamışlardır.³⁸ Paris'te de benzer kozmopolit bir çevreyi tercih etmişlerdir. Ev ve zaman seçimleri doğrudan kendi inisiyatifinde olan eylemler olduğu için hasidik hayat tarzı içerisinde bulunma niyeti göstermediklerini düşünebiliriz. Eğer farklı düşünce içerisinde olmuş olsaydı Almanya veya Fransa'ya değil hareketin güçlü veya Ortodoksluğun hâkim olduğu bir yere gitmesi gerekirdi. Almanya veya Fransa özelinde düşünüldüğünde de daha mutaassıp yerler söz konusu olabilecekken kozmopolit yerlerde ikamet etmesi bilinçli bir tercih olsa gerektir. Bundan dolayı da onun eğitiminin ve evlilikten sonraki hayatının Amerika'ya gidene kadar hasidik gelenekten

³³ Eli Rubin, "High Holidays in Riga: Self and Community - 1929" (Erişim 30 Ağustos 2022).

³⁴ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 316; Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 129.

³⁵ Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 105; Eli Rubin, "Literary Spirit: The Significance of Chassidic Lore - 1933-1935" (Erişim 30 Ağustos 2022).

³⁶ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 298; Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 119.

³⁷ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 298; 302; 316; M. Avrum Ehrlich, *The Messiah of Brooklyn: Understanding Lubavitch Hasidism Past And Present* (New Jersey: Ktav Publishing House, 2004), 37; 41; Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 88; 114.

³⁸ Deutsch, *Larger Than Life*, 2:94.

uzak ve tamamen farklı perspektifte seyrettiğini söylemek mümkündür.

R. Isaac'ın aydınlanma ve sekülerleşmeye karşı verdiği mücadele düşünlüğünde ve damadının eğitim masrafları için maddi destekte bulunduğu göz önüne alındığında alışılmadık bir durum söz konusudur. Genel kabul damadının onun arzu ve isteği dışında irade sergilemediğidir. Ancak Shaul Shimon Deutsch, damadın seküler eğitim almak için kayınpederinin iradesine karşı geldiğini iddia etmiştir.³⁹ Bu iddianın doğruluğunu veya yanlışlığını ortaya koyabilmek zor olsa da ortada belirgin bir durum vardır. Onun Avrupadaki hayatı her ne kadar hareketin kaynakları tarafından temsilci olarak gösterilmeye çalışılsa da R. Mendel Schneerson'ın seküler çalışmalar yapmak amacıyla Avrupa'ya gittiği görülmektedir.

R. Isaac'ın mevcut duruma karşı ciddi şekilde memnuniyetsizliği ifade edilmiştir. Bundan dolayı olsa gerek damadını gözetim altında tutarak manen desteklemiştir. Değişen şartlara uygun lider profili ortaya koymasında da ona yardımcı olduğu şeklinde çıkarımda bulunulmuştur.⁴⁰ R. Mendel Schneerson'ın bu çifte hayatı, ailesini memnun etme çabasının yansıması veya onun bir taraftan hasidik mahfile girmeye istekli olması diğer taraftan da yaşadığı hayattan vazgeçmeye henüz hazır olmaması şeklinde düşünülebilir. Onun üniversite öğrencisi olması eşi Mushka tarafından etkileyici bir durum olarak algılanmış da olabilir. R. Mendel Schneerson açısından ise ilk başlarda hareketten uzak kalma ama sonraları babasına ve kayınpederine çeşitli sorular yönelterek hasidik geleneği tanıma, anlama ve yorumlama süreci olarak görülebilir.⁴¹

1937-38 yılları bu noktada önemli bir tarih aralığıdır. Bu yıllarda hareket için daha aktif çalıştığı kabul edilmiştir. Muhtemelen kayınpederinin rahatsızlığı ve bazı işlerde ona vekâlet etmek zorunda kalmasının yanında Avrupadaki hayatında çeşitli sıkıntılar yaşaması ümidinin azalmasında etken olabilir. Samuel Heilman ve Menahem Friedman, R. Mendel Schneerson ve eşinin çocuksuz olmalarını etken olan başka bir faktör olarak görmüştür. Rebbeye olan yakınlık, ilahi müdahaleyi etkileme yolu kabul edilmiş, çocukla müjdelenebileceği kanaati kayınpederine daha da fazla yakınlaşmasına sebep olmuştur. Bu ve bunun gibi sebeplerden dolayı R. Mendel Schneerson'ın, ilk dönemlerin aksine daha da fazla dindarlaşımaya, hareketi tanımaya ve anlamaya başladığı söylenilebilir.⁴²

R. Mendel Schneerson'ın Avrupa macerası Nazi Almanyası'nın 1940 yılındaki ilerleyişi ve Paris'in işgaliyle sona ermiştir. Fransadan Portekiz'e

³⁹ Deutsch, *Larger Than Life*, 2:74-81.

⁴⁰ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 356.

⁴¹ Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 75; 104.

⁴² Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 127-129.

sonrasında da 23 Haziran 1941 yılında New York şehrinde nihayete eren bu yolculuk onun için bambaşka bir hayatın kapısını açmıştır.⁴³ R. Mendel Schneerson'ın, lider olana kadar Amerika'daki hayatı Avrupa'daki kadar olmasa da yine harekete mesafeli olmuştur. Bu süreçte genelde yenice kurulmuş ve icra kurul başkanlığı kendisine tevdi edilmiş örgüt ve teşkilatlarla ilgilenmiştir. Ayrıca kendi köşesine çekilmek suretiyle kütüphanelerde Yahudi eserleriyle hemhal olmuş ve bu müktesebat Hayom Yom gibi bazı hasidik metinlerin ortaya çıkmasına imkân vermiştir.⁴⁴ Mühendis diplomasına sahip olmasına rağmen yabancı ülkede göçmen statüsünde bulunması istediklerini yapmasına engel olmuş olabilir. Orduda görev aldığı ifade edilmekle beraber kendisine verilen vazifenin iddia edildiği kadar mühim olmadığı da belirtilmiştir.⁴⁵

Seküler eğitim alma çabasında verdiği bu mücadele ve eğitim süreci ilerleyen yıllarda bazı soru işaretlerini gündeme getirmiştir. Ancak hasidik gelenek içinde olumsuz olarak ifade edilen bu mesele aşağıda görüleceği üzere kendisine yönelik ilgi ve alakanın oluşmasına, kayınpederinin vefatı sonrası liderlikte ibrenin kendisine dönmesine neden olmuştur.

4. R. ISAAC'İN ÖLÜMÜ SONRASI LİDERLİK TARTIŞMALARI

R. Isaac'ın ölümü sonrası haleflüğün ilk başlarda sağ kol olarak görev yapan R. Gourary'den (1897-1989) yana olduğu kabul edilmiştir. *Tomchei Temimim* adlı yeşivadan yetişen R. Gourary 1921 yılında rebbenin kızıyla evlenmiş ve o günden beri birçok görevde bulunmuştur.⁴⁶ Kayınpederinin hastalığında toplantılara başkanlık etmiş ve hareketin yönetici kurumlarında icracı kararlar almıştır. Bir bakıma R. Isaac daha hayattayken o zaten gölge başkandır. Ondan dolayı da ölüm hadisesi gerçekleştiğinde gözler ilk başta ona çevrilmiştir. Yöneticilik vasfının getirdiği hususlardan biri de Şabat ibadetinde Tora okuma sorumluluğudur. Bunun için yedi kişi çağrılır ve bu düzen o kişilere verilen saygıyla paraleldir. Sıralama R. Gourary, R. Mendel Schneerson ve en sonda R. Gourary'nin oğlu Barry lakaplı Shalom Dov Baer (1923-2005) şeklindedir. Ayrıca ACHACH'ın (*Agudat Hasidim Anshei Habad*) Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği yönetim listesinde R. Gourary 1. Başkan Yardımcısı, R. Mendel ise Hayyim Zalman Kramer'le birlikte 2. Başkan Yardımcısı olarak zikredilmiştir. Bu sıralamalar da R.

⁴³ Dovber Levine Shalom, *Treasures from the Chabad Library: Rare Volumes, Manuscripts, Letters, Documents, Sacred Objects, Marriage Contracts, Portraits & Photographs* (Library of Agudas Chasidei Chabad—Ohel Yosef Yitzchok—Lubavitch 770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York: Kehot Publication Society, 2009), 21.

⁴⁴ Avraham Rosen, "Today Is the Day" (Erişim 04 Eylül 2022).

⁴⁵ Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 137.

⁴⁶ Kaminetski, *Days in Chabad*, 49-50.

Gourary'nin diğerlerine göre daha saygın bir kişilik olarak kabul edildiğine işaret etmektedir.⁴⁷

ACHACH ve AGUCH gibi hareketin iki önemli idari kurumunun R. Gourary'nin yönetimini altında olmasına karşın Merkos, Kehot Yayınevi ve Machneh Israel gibi eğitim-öğretime ve hareketin sosyal faaliyetlerine yönelik yenice kurumları R. Mendel Schneerson'un yönetimindeydi ve diğerlerine göre yetkinliği çok sınırlıydı. Bunun yanında R. Gourary'nin, R. Isaac'ın yakınları ve hareket içindeki tecrübesinin yanında R. Isaac'ın eşinin de kendisinden yana tavır alması liderlikteki önceliğini ortaya koymaktadır.⁴⁸

R. Mendel Schneerson'un seküler eğitim alması ve modern görünümü, hasidik geleneğe sadakat gösteren kimselerce eleştiri konusu yapılmıştır. Ancak modern görünümü ve hareketten uzak durması kendisi için faydalı bir durumu da ortaya çıkartmıştır. Bu tarihsel seyrin farklılığı, standartların dışında olmasının yanında bilinemezlik sanki liderliğin onun kaderinde olan bir hususmuş gibi algılanmasına ve kitlelerde ilgi, alaka ve cazibenin oluşmasına sebep olmuştur. Benzer şekilde R. Gourary için faydalı gibi gözüken hususların tam tersine döndüğü de görülmektedir. Onun sürekli olarak kayınpederinin yanında olması, göz önünde bulunması, idari mekanizmalarda görev alması, R. Isaac'ın sekreteri Feigin'in tavsiyelerini dinlememesi ve devamında şikâyetlere konu olmasının yanında aldığı kararlarla da karşıt bir kitlenin oluşması eleştirilerin odağı hâline gelmesine ve bu süreçte yıpranmasına sebep olmuştur. Onu sevmeyen ve ona düşman olanlar potansiyel olarak R. Mendel Schneerson'dan yana tavır almışlardır.⁴⁹

R. Mendel Schneerson'un hasidik mahfilden uzak kalması ve kısmi oranda da olsa R. Isaac'ın verdiği eğitim faaliyetleri gibi vazifelerle ilgilenip gençlerle sıkı ilişkiler kurup onların ilgisini çekmesi bu süreci rahat geçirmesine ve liderliğinde önemli etken olan yeşivadaki gençlerin desteğini almasına yardımcı olmuştur. Hareketin ortaya çıktığı andan itibaren gençlerin etken faktör olduğu hasidilikte bu dönemin genç aktivistleri de mektup, ses kayıtları vb. iletişim araçlarını kullanarak yaptıkları propaganda ve lobi faaliyetleriyle onun liderliğine destek olmuşlardır. Onlar R. Mendel Schneerson'un ikna edilmesinde ve hasidler tarafından kabul görmesinde ciddi katkılar sunmuştur. R. Gourary'nin geçmişin temsilcisi olarak düşünülmesi R. Mendel Schneerson'a yönelik desteğin diğer bir sebebi olabilir. Çünkü savaş sonrası, dünyanın şartları değişmiş ve yeni dünyaya belli sınırlar çerçevesinde de olsa adaptasyon zorunluluğu gerekmiştir. R. Mendel

⁴⁷ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 340; 344-346; Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 142.

⁴⁸ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 398.

⁴⁹ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 344-346; 400.

Schneerson'ın aldığı eğitim, yaşadığı tecrübe ve bulunduğu pozisyonlar, onun yeni dünyayı bilmesine, ona daha aşına olmasına, meydan okuyabilecek kültürel birikime sahip bir kişi olarak geleceğin temsilcisi olabilmesine imkân sağlamıştır. Tüm bunlar geçirilen bu süreçte onun işini kolaylaştıracak faktörler olarak görülmüştür.⁵⁰

R. Mendel Schneerson'ın çocuğunun olmaması bu süreçte onun en büyük eksikliğidir. R. Gourary'nin oğlunun olması ise olası bir seçimde doğrudan sonraki kişinin de belirlendiği anlamına gelecektir ki bu durumun ona büyük fayda sağlayacağı aşıkardır. R. Mendel Schneerson'ın olası bir kız çocuğu sahibi olması damadı vasıtasıyla liderliğin sürdürülmesine imkân verebilirdi. Onun çocuksuz olması ise bu imkânı da ortadan kaldırmıştır. Ancak R. Gourary'nin oğlunun buna layık olmadığı düşünüldüğünde durum onun aleyhine dönüşebilir ve kendisinin de liderliğini sıkıntıya sokabilirdi. Nitekim ilerleyen süreçte hareket içerisinde yaşanan ve davaya sebebiyet veren bir olayda R. Shalom Dov Baer, rebbelerin kütüphanesindeki kitapların bazılarını satmakla suçlanmış ve bu durum onun layık bir kişi olmadığı şeklinde yorumlanmıştır.⁵¹

R. Isaac'ın ölümünü takip eden süreçte ona ait olduğu iddia edilen bazı günlükler ortaya çıkmıştır. R. Mendel Schneerson taraftarlarının ona yönelik propagandasının parçası olma ihtimali de olan bu günlükler Habad-Lubaviç tarihinde tabu olarak kabul edilmiş ve içeriğine dair pek fazla bilgi verilmemiştir. Günlüklerde R. Gourary'nin görgü ve nezaketten uzak kaba saba bir adam olduğuna dair bazı ifadelerin yer aldığı ifade edilmiş, uzun yıllar R. Isaac ile birlikte olmaları hasebiyle de bunların ihtimal dâhilinde olabileceği yorumu yapılmıştır. R. Mendel Schneerson'ın lehine R. Gourary'nin aleyhine ifadelerin yer aldığı bu günlüklerin, R. Gourary'nin itibarının zedelenip kendisinden R. Mendel Schneerson'a desteğin kaymasında ve liderliğine engel olmasında etkisinin olduğuna inanılmıştır.⁵²

R. Mendel Schneerson'ın hareketten uzak durduğundan ve R. Isaac'ın ölümünden sonra da bu tutumunu sürdürdüğünden bahsetmiştik. Rebbe kızı ve hanımı olan, ölümüne kadar da görünürde hareketin faaliyetlerine dâhil olmayan Hayyah Mushka bile⁵³ babasının ölümünden sonra

⁵⁰ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 324; 335; 356; 368; 402; Samuel C. Heilman, *Who Will Lead Us?: The Story of Five Hasidic Dynasties in America* (California, United States: University of California Press, 2017), 241.

⁵¹ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 341.

⁵² Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 346.

⁵³ Hayyah Mushka'nın hareketten uzak duran tavrıyla eşinin rebbeliğinde ve kütüphane meselesinde verdiği beyanatlarla önemli bir şahitlik ortaya koyan tavrı arasında belirgin zıtlık söz konusudur. Hareket kaynakları onun uzak duran bu tavrını alçakgönüllülüğü ile açıklamıştır. Buna göre kendisini ilgi odağı haline getirmek ve karşısındaki kişileri rebbenin kızı ve eşi sıfatıyla sıkıntıya ve telaşe sokmak istemediği ifade edilmiştir. Bundan dolayı da halkın içine karışmaktan uzak durduğu

kocasını iknaya çalışmış ve “eğer tekrar başlamazsan, babamın hayatının otuz yılı boşa gidecek” diyerek liderliği alması noktasında ısrar etmiştir.⁵⁴ R. Mendel Schneerson’ı ikna etmeye çalışan başka bir isim de R. Isaac Dubov’dur. R. Mendel Schneerson, “Bir *tsadikin* hayatı, maddi bir beden hayatı değildir, daha ziyade manevi bir hayattır (iman, korku ve sevgidir)”⁵⁵ mistik ilkesine atıf yaparak R. Isaac’ın maddi olmasa da manevi olarak hâlâ hayatta olduğuna işaret etmiştir.⁵⁶ Selef rebbelerin ölümleriyle manevi hayatlarının bitmediğini buna rağmen hareketin liderlerinin de çıkmaya devam ettiğini dile getiren R. Dubov liderliği alması hususunda ısrarcı olmuştur.⁵⁷

Hareketin kurucusu R. Zalman (1745-1812) Zohar’daki,⁵⁸ “*tsadik* öldüğünde hayatında olduğundan daha fazla dünyada bulunması gerektiği belirtilir...⁵⁹ pasajına atıfta bulunmuş ve *tsadikin* etkisini sadece dünyevi olarak görmemiştir.⁶⁰ *Tsadikin* topluma katkısı diğer hasidik geleneklerde hayattayken günahların kefareti şeklinde tecelli ederken R. Zalman’da beden sınırlarını aşarak ölümden sonra en büyük katkının gerçekleştiği belirtilmiştir.⁶¹ Üçüncü rebbe Menahem Mendel’in ölümünden sonra en küçük oğlunun “babam ölmemiştir ve her kim ondan herhangi bir ricada bulunmak isterse, yapabilir... Ben de böyle yapmaktayım” dediği rivayet edilmiştir.⁶² Aynı şekilde altıncı rebbe Isaac’ın, babasının ölümü üzerine onun mezarına gittiği ve çeşitli cevaplar aldığı iddia edilmiştir.⁶³ Benzer yaklaşım R. Mendel Schneerson tarafından da sürdürülmüştür. R. Isaac’ın manen hâlâ hayatta olduğuna yönelik vurgu R. Mendel Schneerson’ın en önemli argümanı haline gelmiştir. Kendisinin onunla görüşme yeteneğine sahip olduğunu ve onun vekili (*memaleh mekomo*) olmaktan öte vazifesinin olamayacağını belirtmiştir:

ve kendisini “Bayan Schneerson” olarak takdim etmeyi tercih ettiği ortaya konulmuştur. “17 Facts About the Rebbetzin - Celebrating the Life and Legacy of Rebbetzin Chaya Mushka Schneerson” (Erişim 30 Ağustos 2022).

⁵⁴ Eli Rubin, “The Rebbetzin: A Private Life of Public Service - 1988” (Erişim 30 Ağustos 2022).

⁵⁵ Bkz: “Tanya-Igeret Hakodesh-27” (Erişim 04 Eylül 2022)

⁵⁶ Menachem Mendel Schneerson, *Likkutei Sichos in English-6*, çev. Eliyahu Touger (Brooklyn, N.Y: Vaad Lhafotzas Sichos, 1995), 164.

⁵⁷ Eli Rubin, “The Seventh Generation: A Leader of Leaders - 1950-1951” (Erişim 04 Eylül 2022).

⁵⁸ Zohar Aharei Mot 3:71b; Ayrıca Bkz: B.T. Hullin 7b.

⁵⁹ İslam tasavvufunda ermiş, evliya, sufi meşrep veya kemâl sahibi olarak ifade edilen insanların ölümleri Mevlana örneğinde olduğu gibi Şeb-i Arus’tur. Yani düğün gecesidir. Bu yetkinliğe sahip kişiler için ölüm korku değil tam tersine sevincin zirve yaptığı andır. Ölüm onlar için dünyadan ukbaya geçişe sıçrama tahtası olarak düşünülebilir. Bu açıdan da *tsadikin* ölümünden sonraki hizmeti ile bu kimselerin durumu arasında benzerlik iddia edilebilir.

⁶⁰ Bu görüşün tezahürü altıncı ve yedinci rebbelerin vefatları sürecinde karşımıza çıkmakta ve karşılaşılan zorlukları yenmede meşru bir dayanak olarak kullanılmaktadır.

⁶¹ “Tanya-Igeret Hakodesh-27-28” (Erişim 04 Eylül 2022)

⁶² Kaminetski, *Days in Chabad*, 156.

⁶³ Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 59.

“O, güçlü olmamızı istedi...”, işimizi yapalım, daha fazla coşku ve güçle çalışın, çünkü vakit bunu gerektirir...”⁶⁴

“Sözlerime çok dikkat etmem gerekiyor, huzur içinde yatsın demiyorum, çünkü onun burada daha önce olduğu gibi olduğunu hissediyorum, fark yok, odamızda daha önce olduğu gibi bizi duyuyor toplanmamızı ve konuşmamızı istiyor...”⁶⁵

Ölen rebbenin hizmet etmesi veya onun tarafından yönetilmeye devam edilmesi fikrinin harekete yabancı olmayan bir düşünce olduğu ortadadır. R. Mendel Schneerson da diğeriyle aynı noktaya temas ederek gelenekte yer etmiş olan bir olguyu tekrardan gündeme getirmiştir. Bu iddiaya yönelik ciddi itirazın gelmemesi de bu inancın hasidlerin zihnindeki meşruiyetini ortaya koymaktadır.

R. Mendel Schneerson, kayınpederi R. Isaac’i peygamber, neslinin Musa’sı, kuşakların Nasi’si (lider-başkan) ve hatta Mesih olduğunu dile getirerek onu üstün vasıflara sahip Yahudi bir kahraman olarak nitelendirmiştir.⁶⁶ Habad’ın kurucusu R. Zalman, “her nesilde Musa’nın bir uzantısı vardır”⁶⁷ pasajını Yahudi halkın dini inancının beslenmesinde sadık çoban olarak hizmet eden dönemin Yahudi liderine ve bunun için gözünü dahi kırpmadan hayatını feda eden kişilere hamletmiştir.⁶⁸ Bu durum R. Mendel Schneerson’un, R. Isaac ile ilgili düşüncülerine meşruiyet kazandırmıştır. Elliot R. Wolfson, R. Mendel Schneerson’un günlüklerini referans göstererek onun çok daha erken dönemlerde Mesih meselesine kafa yordüğünü, hatta hasidlerin, rebbelelerinin her birini nesillerindeki Musa olarak gördüklerini iddia etmiştir.⁶⁹ R. Isaac’in ölümünün reddi, geri geleceği veya Mesihliği düşüncesi, şoke olan, şüphe içine düşen ve hayal kırıklığına uğramış hasidlerin harekete bağlılık ve sadakatının tekrardan düzenlenmesinde hareketi olası dağılma sürecinden kurtarmıştır. Temel mesele hareketin sürekliliğini sağlayabilmektir ve R. Mendel Schneerson’un sonradan söylediği gibi “anahtar kendisinin cebine konmuştur.”⁷⁰

R. Mendel Schneerson ifade edildiği gibi liderlik iddiasına kalkışmamıştır. R. Isaac ile kurduğunu iddia ettiği bağlantı kitlelerde coşku ve hayranlık oluşturmuştur. Ayrıca verdiği vaazlarla geniş kalabalıkları hareketin etrafında toplama başarısının yanında idari ve sosyal meselelerde de en az R.

⁶⁴ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 374.

⁶⁵ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 388.

⁶⁶ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 84.

⁶⁷ Bkz: Midrash, Genesis Rabba 56:7

⁶⁸ Shneur Zalman, “Lessons in Tanya”, çev. Yosef Wineberg, Likutei Amarim-44, (Erişim 04 Eylül 2022)

⁶⁹ Elliot R. Wolfson, “Revealing and Re/veiling – Menahem Mendel Schneerson’s Messianic Secret”, *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. 26 (2012), 27.

⁷⁰ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 374; Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 41.

Gourary kadar yetkin olduğunu göstererek liderlik becerisini sergilemiştir. R. Isaac'ın ölümü sonrası yapılan bu vaazlar bir nevi kimin bu işe daha yatkın olduğunu ortaya koyma imkânını sunmuştur. Bir anlamda bu yas dönemi entelektüel bilginin, popülerliğin ve karizmanın arz-ı endam ettiği platform hâline dönüşmüştür.⁷¹

R. Mendel Schneerson'ın Avrupadaki günlerinde R. Isaac'ın talimatıyla kütüphanelerdeki nadir Yahudi kitaplarını listelemekle görevlendirildiğini ifade etmiştik. Amerika'ya geldikten sonra da kütüphanede vakit geçirmeye devam etmesiyle özellikle menkıbe geleneğine yönelik bilgisi gelişmiştir. R. Isaac'ın ölümünden sonra temel gündemlerden biri hâline gelen seflelere dair hikâyelerin anlatıldığı hasidik toplantılar bu bilgisini ve yeteneğini sunmasına imkân vermiştir. R. Gourary'nin de aynı yöntemle başvurduğu ancak bunun başarısızlıkla sonuçlandığı ifade edilmiştir.⁷²

R. Mendel Schneerson'ın liderliğe yönelik bazı girişimleri olduğu iddiasının yanında bunu kabul etmemek için çok fazla direndiğine yönelik itirazlar da mevcuttur. R. Isaac zamanında giderek artan Mesih beklentisinin onun ölümüyle şok etkisi yarattığı bir ortamda görevi kabullenmenin getirdiği ağır yük ve sorumluluk, kendisinin böyle bir makama layık olmadığı düşüncesinin onda oluşturduğu yetersizlik ve alçakgönüllülük hissi geri planda kalmasına sebep olmuş olabilir. Bunun yanında oluşan belirsizlik atmosferinde kendisine yönelik kamu baskısını genişletme, destekçilerini ve kendi yeteneklerini sınama, önündeki engelleri ortadan kaldırma ve kurtarıcı gibi görünmeye yönelik girişimin sonucunda otoritesini ortaya koymak için stratejik bir adım olarak da düşünülebilir.⁷³ Tüm bunlar R. Gourary'nin yaptığı hatalar neticesinde kitlelerin kendisinden uzaklaşmasına sebep olduğunu, yalnız kaldığını, bir bakıma kendi kendini engelleyerek onların R. Mendel Schneerson'dan yana tavır almalarına imkân sağladığını göstermektedir.

Nihayetinde R. Mendel Schneerson 17 Ocak 1951'de R. Isaac'ın ölümünün birinci yıldönümü anma töreninde rebbeliği kabul ettiğinin nişanesi olarak şu hususlara dikkat çekmiştir.

“...Olan şey (6. rebbenin ölümü) sadece maddi bakış açımızdandır. Bu, salih kurtarıcının gelmesinden önce gerçekleşen Mesih'in doğum sancılarında fazlası değildir... Onun talimatlarını takip etme ve öğretilerini incelemek suretiyle kendisiyle olan ilişkimizi kuvvetlendirerek maddi anlamda rebbe-yi tekrardan görme hakkını elde edeceğiz (çünkü biz kurtuluşun eşliğindeyiz) ve bu bizi kurtuluşa götürmeli.”⁷⁴

⁷¹ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 372; Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 38.

⁷² Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 385; Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 57.

⁷³ Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement*, 376-381.

⁷⁴ Lazar, *Chabad Lubavitch*, 31.

“Üç sevgi -Tanrı, Tora ve Yahudi kardeşin sevgisi- bir tanedir. Kişi aralarında ayırım yapamaz, çünkü onlar tek özlüdür. Bundan dolayı da her biri üçünü de bünyesinde barındırır. Bu bizim “bildirimizdir:” Tanrı’yı seven ancak Tora’yı ve Yahudi kardeşini sevmeyen birini görürseniz, ona Tanrı sevgisinin eksik olduğunu söylemelisiniz. Sadece Yahudi kardeşini seven birini görürseniz, onun Tora ve Tanrı’yı sevmesi için çalışmalısınız... Üç sevgiyi bir araya getirdiğimizde, Kefaret’i elde edeceğiz. Çünkü bu son sürgünün birbirimizi kardeşçe sevmemekten kaynaklanması gibi, kesin ve hemen kefarete birisinin Yahudi kardeşine olan sevgisiyle sağlanacaktır.”⁷⁵

R. Mendel Schneerson’un lider olduktan sonra çözmesi gereken birçok problem vardır. Rebbeliği kabul ettiğinin işareti olarak gösterilen bu konuşmasında onun izlerini görebilmek mümkündür. Onun için öncelikli zorluk R. Isaac’in vaat ettiği kurtuluş günü gelmeden önce ölümüyle birlikte Habad-Lubaviç’te oluşan şüphe ve hayal kırıklığının ortadan kaldırılmasıdır. Kurtuluşun ancak tüm Yahudilerin birbirlerini sevmesiyle gerçekleşecek bir süreç olduğuna işaret eden R. Mendel Schneerson’un bunun nasıl olacağına yönelik vizyoner bir ruh geliştirmesi gerekmektedir. Hareket tarafından uzun yıllar hoş görülmemeyen ve dinden dönmekle eşdeğer görülen Amerika’nın hasidler için sığınak olması ve sonrasında da burada icra edilecek eylemlerle kurtuluşun gerçekleşeceği yegâne yer hâline gelmesi çözülmesi gereken başka bir konudur. Başka bir deyişle hareketin ve Yahudilerin kaderi Amerika’da yapılacak eylemlere bağlanmıştır. Amerika’ya göç öğretinin yayılması prensibi açısından önemli bir merkez olarak kabul edilmiştir. Çünkü Tora “üst” tarafta ortaya çıkmış ve Amerika ise “alt” taraf olarak betimlenmiştir. Hareket burada coğrafi mekânlar üzerinden değil de Tora’nın nurunun ulaşip ulaşmadığı üzerinden bir tasnifleme yapmıştır. Dolayısıyla da Tora’yla tanışan yerler “üst” henüz ona kavuşmayan yerler ise “alt” şeklinde tanımlanmıştır. Bu açıdan kötülüğün ve küfrün merkezi (*treife medina*) ve “farklı bir yer” (*andersh/otherwise*) şeklinde ifade edilen Amerika,⁷⁶ göçle birlikte yeni bir Tora merkezi kurma amacına matuf bir girişim olarak kitlelere hedef olarak gösterilmiştir.⁷⁷

Mesihî dönemin içinde olduğunu kabullenmekle beraber selefleri tarafından sahte Mesih olarak kabul edilen Siyonizm hareketinin İsrail devletini kurmasıyla oluşan şüphe onun cevap vermesi gereken bir başka so-

⁷⁵ “1950: Leadership” (Erişim 04 Eylül 2022).

⁷⁶ Menachem Friedman, “Habad as Messianic Fundamentalism: From Local Particularism to Universal Jewish Mission”, *Accounting for Fundamentalisms: the dynamic character of movements*, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, Chicago: The University of Chicago, 1994. 356

⁷⁷ “Sichos in English”, bül. 25-Shabbos Parshas Tetzaveh, Parshas Zachor, 9th Day of Adar, 5745 (1985); “Sichos in English”, bül. 42-Shabbos Parshas Korach, 5th Day of Tammuz, 5749 (1989), 5750 (1989). Erişim (09 Kasım 2022).

rundur. Çünkü devletin kurulması ve topraklarını genişletmesi hareketi alternatif üretmek zorunda bırakmış ve kaybedilen psikolojik üstünlüğün tekrar elde edilmesi için çaba verilmesine sebep olmuştur. Yukarıda da ifade edilen mitsva kampanyasının, savaşın arifesindeki askerler üzerinde mucizevi etkileri olduğu düşünülmüş,⁷⁸ askeri başarının Tora öğrenimine ve mitsvaların gözetilmesine bağlı olarak ortaya çıkan ahlaki ve manevi uyanışa bağlı olduğu ifade edilmiştir. Sonrasında da hareket içinde savaşın İsrail devleti lehine sonuçlanmasında rebbenin başlattığı bu kampanyanın etkilerinin olduğu kanaat getirilmiştir.⁷⁹ Ayrıca eylemlerini İsrail ordusunun eylem ve operasyonlarıyla karşılaştıran R. Mendel Schneerson, Yahudi askerleri Tsivos Hashem (Tanrı'nın Ordusu) ile yani hasidleriyle karşılaştırmıştır. Onların tanklarının karşısına mitsva tanklarını⁸⁰ yerleştirmiş ve temsilci olarak gönderdiği hasidlerini de birer ayaklı sinagoga benzeterek Siyonizm'e ve İsrail devletinin eylemlerine karşı alternatif olarak sunmuştur.⁸¹ Yani Siyonizm'in ve İsrail devletinin başarılarına alternatif oluşturulmaya çalışılmış, her ne kadar Siyonizm'e ve onun somut başarısı olan devlet fikrine karşı çıkılmış olsa da mevcut kazanımların ardındaki gücün kendileri olduğu ifade edilmiş ve mücadelenin manevi alanda verildiği vurgulanmıştır.

Halaha'ya bağlılığı kuvvetlendirmek, Yahudi bireylerin asimilasyonuna karşı dünya çapında mücadele etmek ve arzulanan ahlaki yaşamın gerçekleştirilmesiyle vaat edilen Mesihî kurtuluşu hızlandırabilmek yeni rebbenin gündemindeki en önemli konudur. Bu noktada R. Mendel Schneerson'un vazifesi çok açıktır: "Mesihî getirmek." Yeni bir dünya kurma noktasında bu vazife onun ve bunu kabullenmeyi istemeseler de bu neslin kaçınılmaz kaderi olarak algılanmıştır.⁸² Aynı zamanda bu konu hareketin en baştan itibaren misyon ve vizyonunu belirleyen ve ilk rebbeden son rebbeye kadar hepsinin mücadele ettiği ve gerçekleştirmeye çalıştığı tek uğraştır. Tek fark beşinci rebbe Shalom Dov Baer'den itibaren Mesihî kurtuluş döneminden bahsedilmiştir. Altıncı rebbe Isaac, Mesihî karşılamak için elbiselerin giyilmesi ve düğmelerinin parlatılması gerektiği talimatını verirken halefi R. Mendel Schneerson zamanında ise artık bu sürecin gerçekleşmesi gerektiğine duyulan ciddi bir inanç söz

⁷⁸ Lazar, *Chabad Lubavitch*, 47

⁷⁹ Eli Rubin, "Integrity and Peace: The Torah, the People and the Land-1967", *Erişim* (09 Kasım 2022).

⁸⁰ İlk olarak 1974'te bir yeşiva öğrencisi Sholom Duchman tarafından tasarlanan bu standart minibüs bir ahşap masa, iki ahşap bank, hasidik melodilerin çalındığı bir hoparlör ve mitsvaların önemine dair çeşitli posterlerin olduğu bir taşıttır. "1974: The Mitzvah Tank", *Erişim* (09 Kasım 2022).

⁸¹ David Biale vd., "Postwar Phoenix: Hasidism after the Holocaust", *Hasidism: A New History*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2017, 696

⁸² Heilman - Friedman, *The Rebbe*, 151.

konusudur. Nitekim o kurtuluşun tövbeye bağlı bir hareket olduğu ve eli kulağında olan bu durumun gecikmesinin tek sebebinin Yahudilerin günahları olduğu sonucuna varmış, kendi vazifesini yerine getirdiğinden bahsetmiş ve nihayetinde her şeyin Yahudilerin kendi ellerinde olduğunu dile getirmiştir. Bu sürecin tamamlandığını da ifade eden R. Mendel Schneerson sadece Mesih'in kendisini ifşa etmesinin beklenmesi gerektiğini ilan etmiştir.⁸³ Mesih'in ortaya çıkışının yakın olduğuna yapılan bu vurgu hareketi tek bir ülkü üzerinde birleştirmesinin yanında canlılık ve motivasyona da sebep olmuştur. Ayrıca rebbenin çocuksuz olma yani varisi olmama problemini ortadan kaldırmasına da bir fırsat vermiştir. Özetle R. Mendel Schneerson'un bir taraftan bu sorunlarla yüzleşip hareketi uzlaştırması diğer taraftan da çağın şartlarına uygun şekilde yeni bir başlangıç yaparak hareketi canlandırması gerekmiştir.

SONUÇ

Habad-Lubaviç son rebbe Menahem Mendel Schneerson ile öyle büyük bir başarı sağlamıştır ki hareket onunla özdeşleşir hâle gelmiştir. Düşünceleri, faaliyetleri, etki ve katkılarıyla hareketin mevcut duruma gelmesinde en büyük pay R. Menahem Mendel Schneerson'a aittir ve vefat etmesine rağmen hâlâ ilham vermeye devam etmektedir. Bu açıdan onun hayatı araştırmaya değerdir. Sadece rebbeliği sonrası değil öncesi de bir o kadar ilginçtir. O, dindar bir hareketin lideri hatta ölümüyle beraber Mesih olduğu yönündeki iddiaların muhatabı olsa da yaşamış olduğu hayat zihinlerdenden çok farklı şekilde seyretmiştir.

Diğer Habad-Lubaviç liderlerinin aksine çok kozmopolit bir yerde çocukluk geçirmiştir. Nispeten babasının riyasetinde belli kişilerden özel ders alarak resmi din eğitimin dışında kalmıştır. Ancak almış olduğu bu farklı eğitim kardeşi Israel Aryeh Leib'de görüldüğü gibi gelenekten kopmasına sebep olmamıştır. Her ne kadar kendisi hasidik hayat tarzı yaşamayı arzu etmemiş gibi gözükse de kardeşine göre hâlâ sınırlar içerisinde kalabilmesi önemlidir. Resmi diplomaya sahip olamaması ömrü boyunca onu takip eden bir problem hâline gelmiştir. Seküler eğitim alma niyetiyle eşyle birlikte gittiği Almanya ve Fransa'da bunun eksikliğini hissetmiş ve özel öğrenci veya dinleyici gibi statülerle bu problemin izalesine uğraşmıştır. Yani

⁸³ Aviezer Ravitzky, "The Contemporary Lubavitch Hasidic Movement", *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, Chicago: University of Chicago Press, 1994. 316-317; Jerome R. Mintz, *Hasidic People: A Place in the New World*, London, England: Harvard University Press, 1992. 352; Lazar, *Chabad Lubavitch*, 49; Simon Dein, "What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch". *Sociology of Religion* 62, sy 3, 2001, 391; "Sichos in English", 33-33-Rosh Hashanah, 5747 (1986). Erişim (09 Kasım 2022).

seküler eğitimi bile ironik şekilde din eğitimden daha doğrusu resmi diplomaya sahip olmasından geçmiştir.

Almanya-Fransa'da yaşamış olduğu yerler kendisini zorlayan durumun sonucu değil tamamen bilinçli tercihinin ürünüdür. Dolayısıyla da R. Mendel Schneerson'ın rebbeliği öncesi durumunu hasidik hayattan uzak durmaya çalışan tavırla özetlemek mümkündür. Yaşamış olduğu hayat tarzı Habad-Lubaviç geleneği açısından sıkıntı teşkil etmiştir. Ancak problem Avrupa'da yaşıyor olmasından dolayı hoş görülme veya varlığını gizleyen bilge kişinin durumuyla açıklanmak suretiyle ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Aslında olan tek şey vardır: R. Mendel Schneerson kendisini tam anlamıyla iki tarafa da ait hissedememiştir. Çünkü seküler eğitim alıp farklı bir hayatın peşinde gitme arzusu gözüken R. Mendel Schneerson dindar bir hareketin başındaki liderin damadı olması hasebiyle bundan tamamen âzâde kalamamıştır. Kayınpederinin yönlendirmeleri ve eğitim hayatında yaşamış olduğu sıkıntı onda çifte hayata kapı aralamıştır. Bu durum da yer yer içerisinden çıkamadığı problemleri ortaya çıkarmıştır.

Mühendislik fakültesinden mezun olarak bu problemlerin büyük ölçüde üstesinden gelen R. Mendel Schneerson, işinin gereğini yapamaması ve şartların onların aleyhine gelişmesiyle Avrupa macerasını bitirmek zorunda kalmıştır. Amerika'da ise farklı bir hayatın kapıları açılmıştır. Başka bir deyişle R. Mendel Schneerson'ın rebbeliği öncesi hayatını hasidik hayat tarzının içerisinde nispeten bundan uzak olunan bir çocukluk ortamından, tamamen seküler hayatın peşinde koşulan gençlik atmosferine ve yer yer müdahaleler neticesinde hasidik hayat tarzının içinde tutulmaya çalışılmasından uzak durmaya çalıştığı hayata tamamen entegre olma şeklinde özetlemek mümkündür.

Sonuç olarak, R. Mendel Schneerson'ın çocukluk yıllarından itibaren geçirmiş olduğu bu hayat tarzı ilk başlarda olumsuz bir durum olarak algılanmıştır. İlerleyen süreç kendisine yönelik ilgi ve alakayı oluşturmuş ve nihayetinde R. Isaac'ın vefatı sonrası liderlikte ibreyi kendisine döndürmüştür. Bu farklılık hareketin geleceğinin şekillenmesinde, modern dönemin ihtiyaçlarına göre kurumsal yapıların oluşumunda, toplumun farklı kesimlerinin faaliyetlere dâhil edilmesinde, hareketin dinamik bir yapıya kavuşmasında, dünya çapında örgütlü bir organizasyonun meydana gelmesinde ve bunun gibi daha birçok hususta etkisini göstermiştir.

KAYNAKÇA

Biale, David vd. "In The Empire of The Tsars: Russia". *Hasidism: A New History*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2017.

- Biale, David vd. "Postwar Phoenix: Hasidism after the Holocaust", *Hasidism: A New History*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2017.
- Chabad.org. "The Rebbe's 10-Point Mitzvah Campaign for Jewish Awareness and Observance-Impact", Erişim 09 Kasım 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/62228/jewish/10-Point-Mitzvah-Campaign.htm.
- Chabad.org. "17 Facts About the Rebbetzin - Celebrating the Life and Legacy of Rebbetzin Chaya Mushka Schneerson". Erişim 30 Ağustos 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/4647899/jewish/17-Facts-About-the-Rebbetzin.htm
- Chabad.org. "1902: The Rebbe's Childhood". Erişim 04 Eylül 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/62023/jewish/1902-The-Rebbes-Childhood.htm
- Chabad.org. "1915: Learning - A Timeline Biography of the Rebbe". Erişim 30 Ağustos 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/62148/jewish/1915-Learning.htm
- Chabad.org. "1950: Leadership". Erişim 04 Eylül 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/62169/jewish/1950-Leadership.htm
- Chabad.org. "1974: The Mitzvah Tank", Erişim 09 Kasım 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/62178/jewish/1974-The-Mitzvah-Tank.htm.
- Chabad.org. "In the Halls of the Sorbonne-Paris, 1938". Erişim 04 Eylül 2022. https://www.chabad.org/therebbe/livingtorah/player_cdo/aid/604930/jewish/In-the-Halls-of-the-Sorbonne.htm
- Chabad.org. "Uforatzto", Erişim 09 Kasım 2022. https://www.chabad.org/multimedia/music_cdo/aid/140675/jewish/Uforatzto.htm.
- Dein, Simon "What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch". *Sociology of Religion* 62, sy 3, 2001.
- Deutsch, Shaul Shimon. *Larger Than Life: The Life and Times of the Lubavitcher Rebbe Rabbi Menachem Mendel Schneerson*. New York: Chasidic Historical Productions, 1. Basım, 1997.
- Ehrlich, Avrum. *Leadership in the Habad Movement: A Critical Evaluation of Habad Leadership, History and Succession*. New Jersey: Jason Aronson Publishers, 2000.
- Ehrlich, M. Avrum. *The Messiah of Brooklyn: Understanding Lubavitch Hasidism Past And Present*. New Jersey: Ktav Publishing House, 2004.
- Epstein, I. *The Babylonian Talmud*. Soncino Press Ltd, 1961.
- Friedman, Menachem. "Habad as Messianic Fundamentalism: From Local Parti-

- cularism to Universal Jewish Mission”, *Accounting for Fundamentalisms: the dynamic character of movements*, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, Chicago: The University of Chicago, 1994.
- Freedman, H - Simon, Maurice. *Midrash Rabbah*. London: Soncino Press, 1961.
- Heilman, Samuel C. *Who Will Lead Us?: The Story of Five Hasidic Dynasties in America*. California, United States: University of California Press, 2017.
- Heilman, Samuel C. - Friedman, Menaḥem. *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 4. Basım, 2012.
- Kaminetski, Yosef Yitshak. *Days in Chabad: Historic Events in the Dynasty of Chabad-Lubavitch*. çev. Yosef Cohen. Brooklyn, N.Y.: Kehot Publication Society, 2002.
- Lazar, Daphne. *Chabad Lubavitch: The Centrality of the Rebbe in the Movement During His Lifetime and After His Death*. Ottawa: National Library of Canada = Bibliotheque nationale du Canada, Yüksek Lisans, 2000.
- Matt, Daniel Chanan vd. *The Zohar*. 12 Cilt. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004.
- Miller, Chaim. *Turning Judaism Outwards: A Biography of the Rebbe, Menachem Mendel Schneerson*. Kol Menachem, 2014.
- Mintz, Jerome R. *Hasidic People: A Place in the New World*, London, England: Harvard University Press, 1992.
- Ravitzky, Aviezer. “The Contemporary Lubavitch Hasidic Movement”, *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, ed. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Rosen, Avraham. “Today Is the Day”. Erişim 4 Eylül 2022. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1902777/jewish/Today-is-the-Day.htm
- Rubin, Eli. “Birth and Upbringing: Childlike Vision-1902”. Erişim 09 Kasım 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/2619399/jewish/Birth-and-Upbringing-Childlike-Vision.htm
- Rubin, Eli. “High Holidays in Riga: Self and Community-1929”. Erişim 30 Ağustos 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/2619803/jewish/High-Holidays-in-Riga-Self-and-Community.htm
- Rubin, Eli. “Integrity and Peace: The Torah, the People and the Land-1967”, Erişim (09 Kasım 2022). https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/2619817/jewish/Integrity-and-Peace-The-Torah-the-People-and-the-Land.htm.
- Rubin, Eli. “Lubavitch Women’s Organization” Erişim 09 Kasım 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/2619817/jewish/Lubavitch-Women-s-Organization.htm

- chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/2619813/jewish/Lubavitch-Womens-Organization-Chassidic-Feminism.htm.
- Rubin, Eli. “Literary Spirit: The Significance of Chassidic Lore - 1933-1935”. Erişim 30 Ağustos 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/2619805/jewish/Literary-Spirit-The-Significance-of-Chassidic-Lore.htm
- Rubin, Eli. “The Rebbetzin: A Private Life of Public Service - 1988”. Erişim 30 Ağustos 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/2619823/jewish/The-Rebbetzin-A-Private-Life-of-Public-Service.htm
- Rubin, Eli. “The Seventh Generation: A Leader of Leaders - 1950-1951”. Erişim 04 Eylül 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/2619812/jewish/The-Seventh-Generation-A-Leader-of-Leaders.htm
- Schneerson, Menachem Mendel. *Likkutei Sichos in English-6*. çev. Eliyahu Touger. 10 Cilt. Brooklyn, New York: Vaad Lhafotzas Sichos, 1995.
- Shalom, Dovber Levine. *Treasures from the Chabad Library: Rare Volumes, Manuscripts, Letters, Documents, Sacred Objects, Marriage Contracts, Portraits & Photographs*. Library of Agudas Chasidei Chabad—Ohel Yosef Yitzchok—Lubavitch 770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York: Kehot Publication Society, 2009.
- Sichos in English, Erişim 09 Kasım 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/2468546/jewish/Sichos-in-English.htm.
- Wolfson, Elliot R. “Revealing and Re/veiling – Menahem Mendel Schneerson’s Messianic Secret”. *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. 26 (2012).
- Zaklikowski, Dovid. “Details of the Rebbe’s Rabbinical Ordination Authenticated”. Erişim 04 Eylül 2022. https://www.chabad.org/news/article_cdo/aid/2112908/jewish/Details-of-the-Rebbs-Rabbinical-Ordination-Authenticated.htm
- Zalman, Shneur. “Lessons in Tanya”. çev. Yosef Wineberg. Erişim 04 Eylül 2022. https://www.chabad.org/library/tanya/tanya_cdo/aid/6237/jewish/Lessons-in-Tanya.htm
- “Tanya”. Erişim 4 Eylül 2022. https://www.chabad.org/library/tanya/tanya_cdo/aid/1028862/jewish/Tanya.htm.

FÂRÂBÎ'DE SOSYAL PEYGAMBERLİK VE KİMLİK

SOCIAL PROPHECY AND IDENTITY IN AL-FÂRÂBÎ

CEYHAN IŞIK

DR. ÖÖR. ÜYESİ, ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
KIBRIS YERLEŞKESİ İLAHİYAT BİRİMİ
ASSIST. PROF., SOCIAL SCIENCES UNIVERSITY OF ANKARA
NORTHERN CYPRUS UNIT, UNIT OF THEOLOGY
LEFKOŞA, KKTC

ceyhan.isik@asbu.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-5067-1799>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1096769>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
31 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted
24 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as
Işık, Ceyhan, "Fârâbî'de Sosyal Peygamberlik ve Kimlik [Social Prophecy and Identity in Al-Fârâbî]".
Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/
December 2022): 729-748.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



FÂRÂBÎ'DE SOSYAL PEYGAMBERLİK VE KİMLİK

Öz

Bu makale Fârâbî'nin peygamberin kimliği konusuna olan yaklaşımını ele almaktadır. Kelam ilmi, peygamberlik konusunda mucize ve peygamberlerin sıfatları gibi konuları merkeze alır. Fârâbî ise peygamberlik olgusuna kelam ilminden farklı bakar. O, peygamberliği psikolojik ve sosyo-politik açılardan ele alır. Psikolojik peygamberlik daha çok vahiy teorisi ile ilgiliyken sosyo-politik peygamberlik ise daha çok sosyo-politik önderlik ile ilintilidir. Psikolojik peygamberlik daha çok Aristo etkisi altındadır. Sosyo-politik peygamberlik ise daha çok Platon etkisi altındadır. Fârâbî özellikle Aristoteles'in psikoloji öğretisi sayesinde Helen-İslam terkipli vahiy öğretisi geliştirdi. Benzer bir şeyi sosyo-politik peygamberlikte yaptı. Fârâbî, Platon yardımıyla sosyal peygamberlik öğretisi geliştirdi. Platon'un kanun koyucusu, kralı ve filozofunu Fârâbî peygamber yaptı. Neticede çok yönlü peygamberlik öğretisini geliştirmek için Fârâbî, çok yönlü bir felsefe yolu izledi. Bu felsefede merkezde duran metafiziktir. Etik ve politika ise metafiziğin hizmetindedir. Peygamberlik öğretisi etik ve politikada şekillenmektedir. Peygamberlik iradi dünyanın bir konusudur. Fârâbî, felsefe ve dini uzlaştırmaya çalışır. O, toplumun dini olan İslam ile çatışmaya gayret sarf etti. Bunun için sosyal peygamberlik teorisi geliştirdi. Fârâbî'nin sosyal peygamberlik öğretisi, bir tür olumlama kimliklendirme öğretisidir. Buna göre peygamber kitlesel filozoftur, yasa koyucudur, ilk yöneticidir, ilk hükümdardır, imamdır, eğitmenidir, kahramandır ve kâhindir. Bu kimlikler ciddi tonda politika ile ilintilidir. Zaten bir kısmı direkt politik kimliklerdir, ilk yönetici gibi. Fârâbî felsefesinde politika; felsefe ve dinin arası kuran unsurdur. Felsefe üst bir meşguliyet iken din ise halk tabakasına yöneliktir. Politika ise felsefe ve din arasındaki dengeyi sağlar. Kehanet iki yönlüdür: Vahiy olarak kehanet ve politik münecimlik olarak kehanet. Fârâbî için peygamber kitlelerin filozofudur. Fârâbî siyaset felsefesinde en büyük sorun belki de Hz. Muhammed'in felsefi anlamda düşünsel yönünün zayıf oluşudur. Fârâbî bu açığı Platon ve Aristoteles ile kapatmaya çalışır. Onun ideal olarak gösterdiği site yöneticisi düşünsel olarak Platon ve Aristoteles bilgisine sahip Hz. Muhammed'dir. Fârâbî bu şekilde İslam ve Yunan felsefesi arasında bir uzlaşma tesis etmeye gayret sarf eder. Bu bağlamda Platon'un filozof-kral öğretisinden de yararlanır. Hz. Muhammed peygamber-kraldır. Hz. Muhammed, tarihte peygamber ve site yönetici olarak var oldu. Filozof kısmını ise Fârâbî; Aristoteles ve Platon yoluyla eklemeler. Peygamber yasa koyucudur. Yasa koyuculuk hem Yunan hem de İslam'da bilinen bir olguydu. Fârâbî için yasa koyucu, temel hukuki konularda yol göstericidir. Yasa koyucu bu yönüyle hukuku kodifike eder. Yasa koyuculuk bizatihi hukuksal kodifikasyondur. Hukukçular ise yasa koyucu tarafından konulan kodifikasyonlardan hukuki hükümler çıkarırlar. Peygamber ilk yöneticidir. Yöneticide birçok nitelik olmalıdır. Örneğin yönetici, fiziken ve fikren yeterli olmak zorundadır. Peygamber ilk hükümdardır. Hükümdarlık devlet demektir. Devlet olmadan din var olamaz. Fârâbî felsefesi açısından Allah Hz. Muhammed'i bizatihi -peygamber olmanın yanı sıra- devlet başkanı olarak göndermiştir. Peygamber imamdır. Müminler, yani yurttaşlar imama tabi olanlardır. İmam sayesinde yurttaşlar ümmet, yani devlet hiyerarşisinde yer alır. Peygamber eğitmenidir. Peygamberin kendisi eğitime gerek duymaz. Fârâbî bu kimliklerin dışında farklı bazı kimlikler yoluyla peygamberlik öğretisini geliştirir: Kâhin(lik) ve kahraman(lık). Kehanet iki yönlüdür: Vahiy ve politik münecimlik. Kahramanlık olmadan politik başarı kazanılmamaktadır. Fârâbî sonrasında sosyal peygamberlik hak ettiği ilgiyi göremedi. Filozofların psikolojik peygamberlik öğretisi daha fazla dikkat çekti.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Kimlik, Sıfat, Olumsuzlama, Peygamber.

SOCIAL PROPHECY AND IDENTITY IN AL-FĀRĀBĪ

Abstract

This article deals with al-Fārābī's approach to the identity of the prophet. The science of kalām focuses on issues such as miracles and the attributes of prophets about prophecy. Al-Fārābī, on the other hand, looks at the phenomenon of prophethood differently from the science of kalām. He considers prophecy from psychological and socio-political perspectives. Psychological prophecy is more about the theory of revelation, while socio-political prophecy is more about socio-political leadership. Psychological prophecy is mostly under the influence of Aristotle. Socio-political prophecy, on the other hand, is mostly under the influence of Plato. Al-Fārābī developed a Hellenic-Islamic revelation doctrine, especially thanks to Aristotle's psychology teaching. He did something similar in socio-political prophecy. Al-Fārābī developed the doctrine of social prophecy with the help of Plato. He made Plato's lawgiver, king, and philosopher a prophet. As a result, al-Fārābī followed a multi-faceted philosophical path in order to develop his multi-faceted prophetic teaching. Metaphysics is at the center of this philosophy. Ethics and politics are at the service of metaphysics. Prophetic teaching is shaped in ethics and politics. Prophecy is a matter of the volitional world.

Al-Fārābī tries to reconcile philosophy and religion. He made an effort not to conflict with Islam, the religion of the society. For this he developed the theory of social prophecy. Al-Fārābī's social prophecy is a kind of affirmative identification doctrine. According to this, the prophet is a mass philosopher, legislator, first ruler, first sovereign, imam, educator, hero, and soothsayer. These identities are associated with a serious tone of politics. Already, some of them are direct political identities, like the first ruler. Politics in the philosophy of al-Fārābī is the element that establishes the relationship between philosophy and religion. While philosophy is a high occupation, religion is for the common people. Politics, on the other hand, provides the balance between philosophy and religion. Prophecy is twofold: prophecy as revelation and prophecy as political astrology.

For al-Fārābī, the prophet is the philosopher of the masses. Perhaps the biggest problem in al-Fārābī's political philosophy is that Muhammad's philosophical intellectual side was weak. Al-Fārābī tries to close this gap with Plato and Aristotle. The state administrator that he shows as an ideal is Muhammad, who has intellectual knowledge of Plato and Aristotle. In this way, al-Fārābī tries to establish a reconciliation between Islamic and Greek philosophy. In this context, al-Fārābī also benefits from Plato's philosopher-king doctrine. Muhammad is the prophet-king. Muhammad existed as a prophet and state ruler in history. Al-Fārābī adds the philosopher part Muhammad through Aristotle and Plato. The prophet is the legislator. Legislation was a familiar phenomenon in both Greece and Islam. For al-Fārābī, the legislator is the guide on fundamental legal issues. The legislator codifies the law in this aspect. Legislation itself is legal codification. Lawyers, on the other hand, deduce legal provisions from the codifications set by the legislator. Prophet is the first ruler. A manager should have many qualities. For example, the manager must be physically and mentally competent. The prophet is the first sovereign. Sovereignty means state. Religion cannot exist without the state. In terms of al-Fārābī philosophy, Allah sent Muhammad himself as the head of state, in addition to being a prophet. The prophet is the imam. Believers, namely citizens are those who follow the imam. Through to the imam, citizens take place in the hierarchy of the umma, that is, the state. The prophet is the teacher. The prophet himself does not need education. Al-Fārābī develops the doctrine of prophethood through some different identities apart from these identities: priesthood and heroism. Prophecy is twofold: revelation and political astrology. Political success is not achieved without heroism.

After al-Fârâbî, social prophecy did not receive the attention it deserved. The philosophers' teaching of psychological prophecy received more attention.

Keywords: Islamic Philosophy, Identity, Predicate, Negation, Prophet.

GİRİŞ

Fârâbî hakkında yapılan çalışmaların çoğu birbirinin tekrarı hükmündedir. Fârâbî uzmanları, genellikle Fârâbî'nin bilgilerini tekrarlamakta veya onu diğer İslam düşünürleri ile ilintilemektedirler. Muhsin Mehdi, Leo Strauss, Fazlur Rahman ve Câbirî gibi düşünürlerin Fârâbî'yi oldukça başarılı bir şekilde yorumladıklarına işaret etmek gerekir. Örneğin Leo Strauss Fârâbî'yi siyaset ve Yahudilik tarihi ile ilintiler. Fazlur Rahman ise felsefe tarihi bilgisini kullanır Fârâbî'yi yorumlarken. Bu çalışmada çağdaş felsefede önemli bir yer tutan kimlik ve olumlama-olumsuzlama perspektiflerinden Fârâbî'de peygamberlik konusu ele alınmaktadır. Dolayısıyla genelde yapılan şekildeki çalışmaların dışına çıkmaya çalışılmaktadır.

Fârâbî siyaset, mantık, metafizik, müzik gibi farklı dallarda eserler meydana getirdi. O, bu yönüyle Aristoteles (M.Ö. 322), İbn Sînâ (1037), Fahreddin Râzî (1210), Leonardo da Vinci (1519) ve René Descartes (1650) gibi hezârfendir. Onun çok yönlü bilim adamlığı, konuları ele alırken de kendini gösterir. Ulûhiyet ve peygamberlik konularına mesela sıradan bir mütekelim gibi bakmaz. Yeri geldiğinde ciddi bir tonda örneğin Platoncu, Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu öğeler kullanır. Fazlur Rahman açısından Fârâbî'nin site yönetici prototipi, Platon-Aristo karışımı Hz. Muhammed'dir.¹ Ona göre felsefi peygamberlik öğretisinin ana unsurları esas itibarıyla Grek orijinli olmasına rağmen Müslüman filozoflar bu öğretiyi özgün bir biçimde ortaya koymuşlardır.² Benzer şekilde Erwin Rosenthal, Fârâbî'nin politika felsefesinin bir İslam ve Helen uzlaşımı olduğu görüşündedir.³

Peygamberlik bağlamında kelimelerin ilminin merkeze aldığı konular vardır: Duyumsal mucize, Kur'an'ın icazı; peygamberliğin tevatüren gelişi, hikmetleri ve sıfatları gibi. Fârâbî, bunların bir kısmına değinir. Ona göre kelimelerin ilminin işlevi dini muzaffer kılmaktır. Dolayısıyla kelimelerin ilminin görevidir bu tarz konuları gündeme getirmek.⁴ Fârâbî felsefesinin merkeze aldığı yaklaşımlar ise farklıdır:

¹ Fazlur Rahman, *Prophecy in İslam* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1958), 58.

² Fazlur Rahman, *Prophecy in İslam*, 7.

³ Erwin Rosenthal, *Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri*, çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İslami Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 170, 176, 179, 180.

⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan, 1999), 107-110.

- i. *Psikolojik peygamberlik* -vahiy öğretisi- (Aristoteles ağırlıklı):⁵ Vahiy temellendirmek için Aristoteles'in akıl teorisini kullanan Fârâbî'nin kendisi psikolojik peygamberliği anlattığı yerlerde Aristoteles'e atıfta bulunur.⁶
- ii. *Sosyal peygamberlik* -politik teoloji-⁷ (Platon ağırlıklı):⁸ Fârâbî, Platon'un yasa koyucusu, kralı ve filozofu peygamberlik ile ilintilemektedir.

Fârâbî, Kur'andan ziyade peygambere ağırlık verir ve felsefesinde peygamberliği merkeze alır. Buna karşın vahiy öğretisinin Fârâbî felsefesinde tuttuğu yekûn hatırlatılabilir. Ancak Fârâbî'nin vahiy kitaptan ziyade peygamberlik çerçevesinde ele aldığı görüşüdeyiz. Bu ister istemez kitabın da aslında peygamberlik çerçevesinde ele alındığı anlamına gelecektir. Bu yönüyle kitap, peygamberliğin neticesidir.⁹ Bunda Fârâbî'nin peygamberliğe akıl nazariyesi açısından bakmasının etkisi olsa gerektir. Peygamberlik bizatihi tinsellik olunca, kitap bu tinselliğin bir sonucu ve ürünü olarak algılanmaktadır. Muhtemelen Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin tepkisine neden olan, filozofların peygamberliğe Grek ruh nazariyesi perspektifinden bakışlarının yanı sıra, bu bakış açısının doğurduğu sonuçlardı. İbn Teymiyye benzer şekilde filozofların Allah'a zorunlu varlık olarak yaklaşmalarına karşı çıkar. Tanrı'ya varlık merkezli, peygambere ise akıl merkezli bakan Fârâbî, neticede kitap ve bunun yanı sıra hukuk ve devleti tinsellik açısından ele alacaktır. Zira tüm bu olgular peygamberlik çerçevesindedir. Bu sebepten onun mesela *Eflâtun Kanunlarının Özeti* adlı eserinde, -Platon bağlamında- kanunu tinsellik ile ilintilemesine işaret etmek gerekir.¹⁰

⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe, Texte Arabe Intégral, en partie inédit, Établi par Marice Bouyges, S. J. (Beyrouth: Dar El Machreq Sarl, 1986), 24-33.

⁶ Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 12

⁷ Fehrullah Terkan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları 33, 2018), 523; Erwin Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 182; "Farabî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", 171; Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi* (İstanbul: Doğuş, 1983), 61-62. Bu tasniflerin elbette ki istisnaları vardır. Mesela kelimat alîmi Kâdî Beyzâvî'nin sosyal peygamberlik öğretisine yer verdiğine dikkat çekmek gerekir. Beyzâvî, sosyal peygamberlik bağlamında İbn Sinâ'yı takip ettiği izlenimini verir (Kâdî Beyzâvî, *Tavâli' u'l-envâr min me'âli'i'l-enzâr*, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 218-129). Yeni dönemde ise sosyal peygamberliğe daha fazla vurgu yapılmıştır. Mesela bkz. Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 142-148. Burada Abduh'un sevgi ve ihtiyaç bağlamındaki görüşlerine ayrıca önem atfetmek gerekir.

⁸ İbn Sinâ da psikolojik peygamberliği ciddi bir biçimde Aristo ağırlıklı, sosyal peygamberliği ise ciddi bir tonda Platon ağırlıklı bir tarzda ele alır. Krş. Leo Strauss, "Die philosophische Begründung des Gesetzes, Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen", *Gesammelte Schriften Band 2, Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, Unter Mitwirkung von Wiebke Meier, herausgegeben von Heinrich Meier (Stuttgart - Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2013), 114-115

⁹ Ömer Ali Yıldırım, "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum", *Dini Araştırmalar* 21/53 (Haziran 2018), 106.

¹⁰ Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985), 34, 35, 43.

İslam felsefesinde Tanrı, varlık, burhan ve peygamberlik gibi konuların aksine devlet olgusu tâli bir mesele olarak kaldı. Devletin mahiyeti sorunu, kelamın da ilgilendiği aslı sorunlar arasında değildi. Kelam'ın ana ilgisi özellikle Şia'ya karşı olarak geliştirdiği devlet başkanlığı anlayışıdır ve bu öğretilerde merkezde duran Hz. Muhammed değildir, imamettir (devlet başkanlığı). İslam felsefesinin devlete pek yer vermemesinin nedenleri arasında, ahlak felsefesinin İslam felsefesinde yeterince geliştirilmemiş olmasının payı vardır. Gerçi felsefesinde ahlaka önem veren düşünürler arasında Fârâbî'yi anmamak haksızlık olur. Fârâbî'ye göre devletin amacı mutluluktur. Buna göre devletin işlevi, mutluluğa ulaştırmaktır. Netice itibariyle politika etiğin hizmetindedir. Ancak Fârâbî için -Emmanuel Levinas'ta olduğu gibi- etik, ilk felsefe değildir.¹¹ İlk felsefe metafiziktir. Ahlak ise politika ile beraber medeni ilmin iki unsurundan biridir. Pratik alanlar olan bu iki dal, yani etik ve politika; metafiziğin, yani teorinin hizmetindedir. Çünkü -Leo Strauss'un gösterdiği gibi- Fârâbî için şey varlığın, pratik ise teorinin hizmetindedir.¹² Yine de Fârâbî, politik metafiziğiyle tikeli tümelle, pratiği de teoriyle ciddi bir tonda ilintiler. Sonuç itibariyle Fârâbî metafiziksel ve etik bir politika geliştirir.¹³ Onun politika ve teolojik metafizik arasında kurduğu sıkı bağ; teori ve pratik arasında ön gördüğü bütünsellik ile yakından ilgilidir. Fârâbî için metafizik ve politika arasında yer alan önemli bir ayırım, politikanın kategoriler dünyasına ait olmasına karşın metafiziğin ise kategoriler üstü bir alan olmasıdır: Kategoriler iki türlüdür: tabi ve iradi akılsallar. Tabi akılsallar doğa, iradi akılsallar ise medeni dünyayla ilgilidir.¹⁴ Neticede politika, iradi kategori dünyasına aittir.

1. KİMLİK İNŞASI

Kur'an, Hz. Muhammed'in nübüvvetini iptal eden sihirbazlık, şairlik ve yalancılık gibi olumsuzlamaları olumsuzlayarak Hz. Muhammed'in nebevî kimliğini takdim eder.¹⁵ Her değilleme zorunlu olarak şu olumla-

¹¹ Emmanuel Levinas, "Die Philosophie und die Idee des Unendlichen", Übers. Wolfgang Nikolaus Krewani, *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Herausgegeben von Rolf Elberfeld (Stuttgart: Reclam, 2008), 236; Zeynep Direk, "Filozofların İrk Düşüncesinin Peşinde...", *Başkalık Denerimi, Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler* (İstanbul: Cogito, Yapı Kredi Yayınları, 2013), 40.

¹² Leo Strauss, "Fârâbî's Plato" *Louis Ginzberg: Jubilee Volume* (New York: The American Academy for Jewish Research, 1945), 389; Rosenthal, *Farabî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri*, 171.

¹³ Krş. Muhsin S. Mahdi, *AlFârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 59-60.

¹⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık), 2008, 9-11; "Mutluluğu Kazanma", çev. Hüseyin Atay, *Fârâbî'nin Üç Eseri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 27, 38-39; *İlimlerin Sayımı*, 101; Sâid el-Endelüsi, *Tabakâtü'l-Ümem*, Milletlerin Bilim Tarihi, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 149.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994), 94; Goldziher, Ignaz "Die Einnen der Dichter." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 45/4

mayı içerir: O halde Hz. Muhammed peygamberdir. Dolayısıyla buradaki değilleme, olumsuz anlamda ötekileştiren ve yabancılaştıran bir olumsuzlama değildir, aksine hakikatin ortaya çıkışını sağlamaktadır. Bu değilleme, Jean-Paul Sartre'daki olumlu olumsuzlamadır bir yönüyle.¹⁶ Gazâlî'nin ilahî vuslatı fenâ ve fenânın fenâsı olarak tarif etmesini de bu sadette hatırlatabiliriz. Zira bu sayede gerçek anlamda hakikat ortaya çıkar.¹⁷ Peygamberliğin değilleme üzerinden inşası, salt Kur'anî bir metot olduğu için günümüze kadar geldiği, hatta gelmek zorunda olduğu doğrudur. Hallâc-ı Mansur'un peygamber hakkında yaptığı değillemesi ise dikkate şayandır: Hz. Muhammed, soyca ne Doğulu ne de Batılıdır.¹⁸ Hallâc bununla evrensel Hz. Muhammed'e işaret etmekteydi. Ayrıca Kur'an, peygamberi merhametli, müjdeci ve uyarıcı gibi olumlularla olumlar. Kelam ilmi, bu tarz vasıfları kimlik olarak değil, sıfat olarak ele alır. Kelam'ın peygamberlik öğretisi, öncelikle ve esas itibarıyla olumlama sıfat öğretisidir. Kelam ilmi, peygamberlik nedir sorusunun yanıtı olarak olumlama biçiminde sıfatları sıralar, yoksa kimlikleri değil: (a) Emanet, (b) İsmet, (c) Fetanet, (d) Sıdk, (e) Tebliğ vs. Fârâbî'ye göre de peygamberin sıdkını göstermek kelamın görevidir.¹⁹ Fârâbî'nin kendi peygamberlik öğretisi ise sıfatlarla yetinmez: Peygamber ayrıca filozoftur, devlet başkanıdır, eğitmendir vs. Fârâbî'nin peygamberlik öğretisi bu yönüyle -çağdaş felsefenin tabiriyle- bir kimlik felsefesidir. Kelam ilminin kabul ettiği devlet başkanlığı ve eğitmenlik gibi kimliklere bakış açısı, kimlik olmaktan ziyade sıfatsaldır. Zira kelam için bu kimlikler öncelikle tebliğ sıfatı dairesinde ele alınmalıdır. Sonuç itibarıyla peygamberlik kelamda sıfat, Fârâbî'de ise kimlik merkezlidir. Bu yöntemsel fark, Fârâbî'de sosyal peygamberliği daha güçlü kılan ana etmenler arasında yer almaktadır.

Fârâbî, olumsuz değilleme üzerinden peygamber kimliğini inşa etmez, ama neden? Fârâbî için -ki bu İbn Sînâ için de geçerlidir- peygamberlik ve din sosyolojik açıdan fitri kurumlardır. İslam, onların dönem ve coğrafyalarında zaferi kazanan en yetkin din idi. Ne Fârâbî ne de İbn Sînâ yerleşik din ile çatışmaya arzulu değillerdi. Hatta onlar, -Muhsin Mehdi'nin belirt-

(1891), 685-90.

¹⁶ Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 4 (İstanbul, 1954), 13, 17.

¹⁷ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2016), 47; Martin Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, Der katholische Gedanke: Band 2, Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung, München, Theatiner Verlag, 1923), 59.

¹⁸ Hallâc-ı Mansûr, "Kitâbu't-Tavâsîn", Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri* (İstanbul: Yeni Boyut, 1997), 298-299.

¹⁹ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 109, 110.

tiği gibi- dini müdafaaya koyuldular.²⁰ Bu nedenle din-felsefe ile din-devlet ilişkileri konusunda İslam dinini tatmin edebilecek çözümler aramaya koyuldular. Bu sebeple de olsa gerek, Fârâbî Kur'an'da yer alan şair değildir tarzı değilleme kimliklerini baz alarak peygamberin kimliğini oluşturmadı. Zira artık hicrî ilk asırda olduğu gibi Hz. Muhammed sihirbaz, yalancı, sahte peygamber vs. olarak nitelenmiyordu. Yaygın olan olumsuzlama yerini artık daha çok makbul olumlamaya bırakmıştı. Bununla birlikte Fârâbî'nin peygamberde değillediği kimlikler vardır: Peygamber ne mütekellimdir ne de fakih.²¹ Fakih ve mütekellim din kurucusu peygamberin izinden gidenidir. O halde fakih ve mütekellim; kanun vaz etmeyen yönetici ve hükümdar gibidir. Sonuç itibarıyla peygamber kanun koyucu olduğu için onun fakih olması onu alçaltır. Aynı şekilde peygamber filozof olduğu için onun mütekellim olması onun seviyesini düşürür. Dikkat edilecek olursa, Fârâbî'nin bu bağlamdaki değillmeleri dahi kendi tespit ettiği kimliklerin olumlanması içindir. Burada olumsuzlama olumlanan kimliğin hizmetindedir. Dolayısıyla Fârâbî'de olumlayıcı kimliklendirme merkezde yer alan metottur.

Kimlikler ön plana çıkınca kim(?) sorusu ister istemez gündeme gelir. Michel Foucault, Gilles Deleuze'un Platon ve Aristoteles bağlamındaki farklılık konusuna değinirken, Platon'un ana sorusu olarak kim(?), Aristoteles'in ana sorusu olarak nedir(?)'e değinir.²² Fârâbî, sanki iki ekolü bu konuda -muhtemelen tam olarak bunun bilincinde olmayarak- mezceder: Sosyal teolojide peygamber kimdir(?) sorusu merkezdedir. Psikolojik peygamberlikte ise ana konu vahiydir. Yani psikolojik peygamberlikte daha çok keyfiyet ve mahiyet merkezdedir.²³ Fârâbî'de psikolojik peygamberlik Aristo, sosyo-politik peygamberlik ise Platon ağırlıklıdır. Deleuzecü anlamda Aristoteles'in nedir(?) ve Platon'un kim(?) tasnifi bununla uyum içindedir. Kalam için ise -yukarıda temas edildiği gibi- sıfatlar öncelikle peygamberlik nedir sorusuyla ilgilidir. Buna göre kelamın peygamberlik

²⁰ Muhsin Mehdi'nin Hüseyin Atay tarafından alıntılanan ifadeleri için bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), V-VI. Mehdi, Leo Strauss gibi Chigago Üniversitesinde hocalık yaptı. Straus ve Joseph Cropsey'in editörlüğünde hazırlanan *Politik Felsefenin Tarihi* adlı eserde Fârâbî maddesi Muhsin Mehdi tarafından hazırlandı. Büyük olasılıkla Strauss'un bunda etkisi olmuştur. Chicago Üniversitesi Yayınları arasında çıkan *Politik Felsefenin Tarihi* yazı veren düşünürlerin bazıları adlarını farklı branşlarda duyurdular: Örneğin Jean-Jacques Rousseau maddesinin yazarı ünlü politik teorisyen Allan Bloom'dur. Kant ve Hegel maddelerini ise uluslararası ilişkiler uzmanı Pierre Hassner kaleme aldı. Bloom, meşhur Alexandre Kojeve'in, Hassner ise Raymond Aron'un öğrencisiydi. Bloom ve Hassner ayrıca Strauss'un da öğrencileri oldular.

²¹ Fârâbî, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 264; *İlimlerin Sayımı*, 106-107.

²² Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2011), 204; Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), 59-60.

²³ Fârâbî, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", çev. Fatih Toktaş, *Divan* 2002/1, 259.

bazında merkeze aldığı soru; nedir(?) dir, yoksa kim(?) sorusu değildir. Zaten cevap olarak belirtilen her sıfat, peygamberliğin özü ile direkt ilgilidir. Fârâbî'nin kimdir sorusuna verdiği yanıtta ise peygamberliğin doğasını anlamaya yönelik çabanın yanı sıra tarihsel olgular da ön plana çıkar. Tarihsel olgu açısından özellikle -varoluşçu bir tabirle- Hz. Muhammed'in doğası önem arz etmektedir. Bu nedenle Hz. Muhammed kimdir sorusu ön plana çıkmaktadır. Bunun dışında genel Fârâbî felsefesi bağlamında şöyle bir soru akla gelebilir: Fârâbî için öncelik kim(?) mi yoksa nedir(?) sorusu mudur? Bu soruya genel bir cevabın verilmesi gerçekten de zordur. Bununla beraber örneğin insan bağlamında, nedir(?) sorusu merkezdedir.²⁴ Peygamberlik açısından ise, kimdir(?) sorusu, nedir(?) sorusundan daha fazla öneme sahiptir. O halde peygamber kimdir?

2. İRADİ DÜNYANIN HİYERARŞİK SUDURU

Fârâbî teorik ve pratik felsefede görev ifa eden kimlikleri sıkça zikreder. Bu kimlikler üzerinden onun peygamber kimliğini çözmek gerekir: Filozof, ilk yönetici (*er-re'îsü'l-evvel*), hükümdar (*melik*), yasa koyucu ve imam aynı manaya delâlet eder. Gerçi yeri geldiğinde Fârâbî onların farklılıklarına da değinir. Örneğin filozof öncelikle teorik bir kişiliktir, yasa koyucu ise pratik.²⁵ Fârâbî için öncelik, kavramların aynılaştırılmasıdır, yoksa farklılaştırılmaları değil. Burada sıralanan kimlikler üzerinden Fârâbî'de peygamberin kimlik öğretisine varmak isabetli görünmektedir. Bunun için aynılaştırmanın yanı sıra farklılaştırma yöntemini de kullanmaktayız. Fârâbî'nin genel anlatımından çıkarsadığımız genel peygamberlik anlayışı şudur:

İnsanın nihai amacı mutluluktur. Felsefe teorik ve pratik bilgiye sahiptir. Felsefe, zaman açısından dinden önce gelir. Metafizik olmadan kitlesel din olmaz. Şayet felsefe toplumsal hale gelecekse, o, şu aşamalardan geçer: Topluma felsefeyi aşılacak olan filozof teorik yöne sahip olmakla birlikte daha çok pratik yöne ağırlık verir. Zaten bu filozof teorik konuları gerçekten biliyorsa pratik alana da nüfuz eder. Yasa koyuculuk, pratik felsefeye tekabül eder. Pratik felsefe ilmi medenidir. İlmi medeni ahlak ve siyaseti içine alır. Ancak teoriyi bilmeden pratiğe nüfuz edilemeyeceğinden yasa koyucunun filozof olması gerekir. Metafizik kategori dışı bir alandır. Pratik felsefe ise iradi kategorilerin dünyasıdır. Dolayısıyla kategori dışında akılsalları bilen kişi iradi akılsal alana geçiş yapar. Bu geçiş bir dönüşümü daha sağlar: Metafizikçi yasa koyucu olarak artık kitlesel filozof olmuştur. Böy-

²⁴ Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma", 38-39.

²⁵ Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma", 56-58.

lece felsefe toplumsallaşma yoluna girer. Kanun koyucu mutluluğu ve ona ulaştıracak ahlak, meleke ve erdemli eylem gibi unsurları topluma gösterir. Kanun koyma, ilmi medeninin daha çok ahlak yönü ile ilgilidir. Oysa (ilk) yöneticilik ve (ilk) hükümdarlık daha çok siyaset ile ilintilidir. Ahlak sahasında yasa koyucunun belirlediği mutluluk öğretisi, iyiliği yapan hiyerarşik bir işbirliği sistemi sayesinde hayatiyet bulabilir. Farklı hiyerarşik sınıflar sevgi bağı ile birleştirilir. Sistemin denetimi ise adalet tarafından sağlanır. Bu yönetim sisteminin başındaki kişi yöneticidir; her ne kadar hakiki yönetici Allah olsa bile. Nasıl ki Allah âlemin ilk nedeni ise, aynı şekilde yönetici ahlaki politik dünyanın ilk unsurudur. Yönetim olmadan hiyerarşik işbirliği olmaz. Nasıl ki Allah olmadan sudur ve âlem olmazsa, aynı şekilde yönetici olmadan iradi dünyada hiyerarşi olmaz. Doktor beden için ne anlam ifade ediyorsa, yönetici için de ruh odur. Yönetimin mutluluğu hiyerarşik işbirliği içinde gerçekleştirilmesi, mutluluğun toplumda yerleştirilmesi ve korunmasına bağlıdır. Mutluluğun toplumda bu şekilde kök salması ancak hükümdar sayesinde olur. Hükümdarın diğer bir adı ise devlettir (mülk). Hükümdarın fiili boyutuna ise politika adı verilir. Bu nedenle devlet, yönetime nazaran daha çok eyleme dönüktür. Şayet yönetici ve hükümdar yasayı yapan ise onlar ilk yönetici ve ilk hükümdardır, yoksa yasaya tabi yönetici ve yasaya bağlı hükümdardırlar.

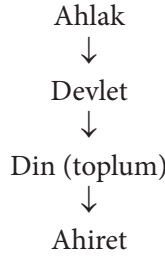
Devlet, dini oluşturur. Din, varlığını devlete borçludur. Karizmatik kitlesel düşünür olmadan kitlesel din olmaz. Dolayısıyla müminler de olmaz. Hakikat, yasa koyucudaysa ona felsefe denir. Müminlik halktaysa ona din denir. Yasa koyuculuktaki hakikat sembolizmin yardımıyla millete aktarılır. Halk, hakikat için her daim sembolizm ve taklide muhtaçtır. İmam, halkın kemale ermek için uyduğu kişidir. İmam, kitlesel bir kavram olmak yönüyle politik önderliktir. Mutluluk en büyük kemaldır. Teorik hakikatleri aktarırken öğretmendir imam. Pratik hakikatleri aktarırken ise eğitmenidir. İmam dinsel açıdan peygamberdir. Entelektüel açıdan ise filozoftur. Buna göre halka teorik ve pratik gerçekleri öğreten kişi peygamber iken peygamber kendi düzleminde ise filozoftur. Peygamberin felsefeyi toplum seviyesine göre dizayn etmesi açısından din; yaygın, meşhur ve zahiri felsefe olur. Felsefe bu şekilde yaygınlık, popülerite ve somutluk kazanır. Felsefe her yerde geçerli olan olgu iken din milletlere göre pozisyon alır. Bu sebepten nefisler hep aynı olsa da din farklılaşır. O halde tüm süreç felsefedir. Tüm süreç zamansal olarak önce gelen tümel felsefenin din olarak tekilleşmesi sürecidir. Bu süreçte devlet zorunlu olarak meydana gelir. Tümel felsefede teori ağırlıktayken tikel felsefe olan dinde ise pratik ağırlıktadır. Tümel açıdan tüm işlem felsefeyken tikel bağlamda ise tüm süreç

dindir. Filozof, yönetici, yasa koyucu ve hükümdar daha çok üst bakışın, peygamber, imam, eğitimci ise daha çok halka ait kavramsallaştırmalardır. Üst felsefe ve alt din aynı şeyi amaçlar: Nihai mutluluğu. Nihai mutluluğa insan bu dünyada erişemez, ona yalnızca ahirette ulaşılabilir. Felsefe, siyaset ve din Faal Akıl'ın faaliyet alanı içerisinde. Faal Akıl kökenli bilgi vahiy; önemli, hatta kurucu bir rol üstlenir. Filozof, devlet başkanı ve peygamberin bilgisi vahiydir, Faal Akıl menşelidir. Üst anlamda vahiy entelektüeldir, halkta ise vahiy peygamberin sembolleri yoluyla karşılık bulur. Metafizikçi peygamber, doğruyu yanlıştan ayıran bilgileri yasa koyucu kimliği yoluyla aktarır. Entelektüel önder filozof; din, etik ve politik şahsiyet olarak toplumu medenileştirir, gerekirse bu uğurda savaşa başvurur veya hicret eder. Peygamber, halk kahramanıdır.²⁶

Sosyal peygamberlik

Felsefe	Teori
	Pratik
Pratik felsefe (Medeni ilim)	Ahlak
	Politika
Din	Din
Eğitim	Öğrenim -teorik-
	Eğitim -pratik-

Mutluluğun Gerçekleşmesi



²⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzi Mitri en-Neccâr (Beyrut: Dâr'ul Meşrik, 1993), 74, 83-84, 86; et-Tenbih 'alâ sebîli's-sa'âde, *Resâil'ül-Fârâbî* (Haydarâbâd 1345/1926), 20-21; "Mutluluğu Kazanma", 53-58; *Harfler Kitabı*, 69, 70; *İlimlerin Sayımı*, 102; "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 259, 261-262, 272; *Fusulü'l Medeni*, nşr. D. M. Dunlop, çev. Yrd. Doç. Dr. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), s. 52; Rosenthal, "Farabî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", 171, 172-173, 176; Muhsin Mehdi, "Fârâbî", *History of Political Philosophy*, Leo Strauss and Joseph Cropsey (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987), 212-213; Yıldırım, "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum", 104-105, 108-109; Leo Strauss, "Eine vermißte Schrift Farâbis (1936)", *Gesammelte Schriften Band 2, Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, Unter Mitwirkung von Wiebke Meier, herausgegeben von Heinrich Meier (Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2013), 175.



Fârâbîde merkezi işgal eden filozof, devlet adamı, peygamber ve bunların kendi aralarındaki ilişkilerdir.

3. PEYGAMBERİN KİMLİKLERİ

Fârâbî için filozof kimliği dışındaki tüm kimlikler, Hz. Muhammed'in şahsında çok belirgindir. Hz. Muhammed aleni bir biçimde, yasa koyandır, yöneticidir, imamdır, eğitmendir. Gerçekten de kimse buna itiraz etmez. İnsanların itiraz edebilecekleri tek bir kimlik vardır: Filozof. Dolayısıyla Fârâbî, peygamberi filozof olarak kimliklendirirken yapıcı olmak zorundaydı. Onun buna göre bir felsefe inşa etmesi gerekiyordu. Zaten Fârâbî'nin psikolojik ve sosyal peygamberlik öğretisinin temelinde kitlesel filozof öğretisi vardır.

- i. *Kitlesel Filozof*: Fârâbî, filozofun özelliklerini sayar. Bunları Platon'dan aldığı belirir.²⁷ Bu özelliklerin bazıları, Hz. Muhammed'e uymamaktadır: Felsefe çalışma, toplumun dini üzere olma ve okuma zahmetine katlanma. Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilip bilmediği veya ne kadar bildiği konuları tartışılmaktadır. Ancak her hâlükârda Hz. Muhammed, sistematik bir eğitim görmemiştir. Hz. Muhammed'in Platon ve Aristoteles ile olan ortak yönü daha çok pratik felsefedir. Fârâbî, bu nedenle nebevi felsefede pratik felsefeyi ön plana çıkarmaktadır. Bizim yorumumuza göre Fârâbî, Hz. Muhammed'in düşünsel yönünü zayıf addeder. Bu açığı kapatmak için Hz. Muhammed'e Platon ve Aristoteles felsefesini ekler. Bu sebepten Fârâbî sosyal peygamberliğin yanı sıra psikolojik peygamberliği geliştirmek zorunda kaldı. Fârâbî bunun yanı sıra Platon ve Aristoteles'in eylem yönünü Hz. Muhammed'e nazaran zayıf bulur. Platon, felsefesini bir politikacı olarak eyleme geçirmeye çalıştı. Aristoteles'in düşünceleri ancak İskender vasıtasıyla karşılık bulabiliyordu. Oysa Hz. Muhammed'in şahsında felsefe ve politika ayrı değildir. Peygamberlik felsefe ve politikayı birleştirir.
- ii. *Yasa Koyucu*: Fârâbî, Platon bağlamında Zeus ve Apollon'un kanun koyucu oluşuna atıfta bulunur.²⁸ Zeus insanların babası ve son nedendir.²⁹ Fârâbî muhtemelen zihninde Zeus'u Allah ile ilintilemekteydi. Apollon ise tanrısal ilham tanrısıdır. Fârâbî muhtemelen bu defa Apollon'u Faal Akıl ve Cebrail ile ilintilemekteydi. Neticede peygambere kanunu bahşeden Faal Akıldır. Fârâbî'ye göre nasıl ki ilk yönetici ve ilk hükümdar hem zamansal hem de misyon olarak diğer yönetici ve hükümdarlar tarafından takip ediliyorsa, aynı şekilde ilk kanun koyucuyu takip eden hukukçular vardır. Yasa koyucu, özellikle yasaların ilkelerini tespit eder. Yasa koyucunun ardılları ise bu ilkeleri hesaba katarak yargıda bulunurlar.³⁰ Dikkat edilecek olursa, Fârâbî için nebevi yasa koyuculuk esas itibarıyla kodifikasyondur. Bunun dışında Fârâbî'nin mutasavvıflar gibi peygamberi yasa koyan sûfi olarak ele almadığına işaret etmek gerekir. Peygamber, Fârâbî için yasacı filozof iken sûfiler nezdinde ise yasacı sûfidir.
- iii. *Yönetici*:³¹ Fârâbî örnek aldığı devlet başkanı Hz. Muhammed'i özel-

²⁷ Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma", 59-60.

²⁸ Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, 31.

²⁹ Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, 28.

³⁰ Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma", 58-59; "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 262.

³¹ Fârâbî müdebbir ve medeni kelimelerini muhtemelen daha çok yönetici anlamında kullanıyor olmalıdır (Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, 84).

likle Platon'un filozof-kral öğretisine göre şekillendirdi. Fârâbî, kelam ilmi bağlamında peygamberin sıfatlarından bahsetmiyorsa dahi, devlet başkanının politik özelliklerine değinir. Başkanlık doğasına sahip olup başkanlıkta kendini geliştirmiş erdemli başkanda³² özetle şu özellikler yer alır: İyi bir fizikî yapı; anlama ve değerlendirme yeteneği; güçlü hâfıza; kıvrak zekâ; hatiplik; ilim sevgisi; haz ve eğlenceye düşkün olmama; doğruluk; kişilik sahibi ve insanlık onuruna düşkün olma; mala düşkün olmama; adalet; kararlılık.³³ Burada yönetici alt başlığınızda belirttiğimiz ifadeler hükümdar için de geçerlidir. Şimdi hükümdarlık konusunu ele alalım:

- iv. *Hükümdar*: Fârâbî için devlet olmadan din olmaz. Devlet gücü olacak ki, kitlesel din ve mümin tebaa olsun. Bu nedenle Fârâbî'ye göre *Allah Hz. Muhammed'i bizatihi -peygamber olmanın yanı sıra devlet başkanı olarak göndermiştir.*³⁴ Fârâbî ayrıca hükümdarlıktan söz ederken bazen kalıtsal padişahlığa değinir.³⁵ Bildiğim kadarıyla yöneticiden bahsederken babadan oğula geçme sultanlıktan bahsetmez. Fârâbî bu noktada statükocudur. Demek ki, Fârâbî her zaman ütöplast veya idealist olmayabiliyor. Aslında Fârâbî'nin İslam toplumu merkezli siyaset felsefesi bile onu bir yönüyle realist yapmaktadır.
- v. *İmam*: Fârâbî'ye göre müminler peygamber ve hükümdar Hz. Muhammed'e uyanlardır. Hz. Muhammed bu yönüyle müminlerin imamıdır. İmamet sadece politik olmayıp çok yönlüdür. Müminler, yani yurttaşlar imamın kemalini veya amacını makbul görüp imama uyarlar. Yurttaşların imama uyması, imama hizmet olduğu gibi, yurttaşların felsefe hiyerarşisinde yer almasına da neden olmaktadır. Hidayete erdiren imam olduğu gibi delalet erdiren imam da vardır.³⁶ Erdemli kentin imamı hidayete erdirendir. Fârâbî, Arsitoteles'in değil, İskender'in ve Hz. Muhammed'in tebaalarının olduğunu gayet iyi biliyordu. Şiilikte imam kavramı Sünniliğe nazaran daha kapsamlıdır. Şiilik imameti dinsel, hukuki, ahlaki, gnostik, misyoner, eğitici, politik, felsefi, hatta ütöplast açılardan ele alır. Fârâbî'nin imamet

³² Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan, 2013), 102.

³³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 104-105. Fârâbî, bütün bu özelliklerin bir insanda bulunmasının güç bir şey olduğunu farkındadır. Bu durumda yapılacak şey, aşağıdaki altı özelliği taşıyan yeni başkanın bir önceki başkanın koyduğu kanunları uygulaması olacaktır. Bu özellikler şunlardır: (a) Filozofluk; (b) Önceki kanunları takip etmek; Önceki kanunlar yoluyla yeni kanunlar yapabilme becerisi; Yeni bir sorunu halledebilecek beceri; Kanunları halka kabul ettirebilecek ikna kabiliyeti; Savaş için bedensel sağlamlık. Fârâbî, *İdeal Devlet*, 106. Krş. Rosenthal, *Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri*, 174-175.

³⁴ Krş. Baruch Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 112.

³⁵ Fârâbî, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 289-290.

³⁶ Fârâbî, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 260.

öğretisi genel olarak Şii imamet öğretisini anımsatır. Fârâbî'yi Şii olarak görenler vardır.³⁷ Montgomery Watt ise Fârâbî'nin politik görüşlerinin lider merkezli Şii fikirlere yakın olduğuna işaret etmesine rağmen Fârâbî'nin Şii olmadığını vurgular, her ne kadar ömrünün bir kısmını Şii hükümdar Seyfûddeve el-Hamdânî'nin yanında geçirmiş olsa bile.³⁸

vi. *Eğitmen*: Fârâbî, eğitim-öğretim ile ilgili konularda farklı kavramlara başvurur: Têdîb, takvîm, tezhîb, tasdîd, ta'lîm, irtiyâd, terbiye, tahsil.³⁹ Kavramsallaşmanın geniş olması ve Fârâbî'nin de yeri geldiği zaman sözcükleri geçişken kullanması nedeniyle eğitmen kavramını kullanmayı yeğliyoruz. Fârâbî için türlü insan eğitme şekilleri vardır. Bunlar aile reisi, öğretmen ve toplumlarda ise politik önderdir ki, en esaslı eğitmen de odur. Zaten Fârâbî'ye göre devlet başkanı başkasına muhtaç olmadan kendi kendini idare eden eğitmendir. Bunun dışında Fârâbî -Platon'da olduğu gibi- çocuğu ebeveyniden ziyade devletin ürünü olarak görür. Bu açıdan Fârâbî için evladın öncelikle devletin çocuğu olduğu söylenebilir.⁴⁰ Eğitmenlik konusunda Fârâbî'nin Platon'a atıfta bulunduğu işaret etmemiz gerekir.⁴¹

Yukarda saydığımız kimliklerin dışında Fârâbî, peygamberi isimlendirmeden kimliksel bazı öğretiler yardımıyla peygamberlik öğretisini güçlendirir:

vii. *Kâhin(lik)*: Fârâbî, peygamberliği ele alırken kehanet kavramını kullanır. Bunun yanı sıra, devlet başkanı göksel varlıkların verdiği bilgileri araştırır.⁴² Buna göre kehanet iki türdür: İlk yönüyle kehanet vahiy öğretisidir. Diğer yönüyle ise politik müneccimlikdir. Marcus Tullius Cicero, kâhinlik sanatının tanrısallığından söz eder.⁴³ Yahudilikte kohen, yani kâhinin dini bağlamda kullanıldığı bilinmektedir. Fârâbî bu

³⁷ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi* (Erişim 14 Mart 2022), 147.

³⁸ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989), 31; *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001), 160. Konu hakkında bkz. Ahmed Şemseddin, *el-Fârâbî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 36-37.

³⁹ Hasan Aydın, "Dini-Felsefi Temelleri Işığında Fârâbî'nin Eğitim Ütopyası", *Kelam Araştırmaları* 8/1 (2010), 135-137; Ammar al-Talbî, "al-Fârâbî", *The Quarterly Review of Comparative Education* (Unesco: Bureau of Education, Paris 1993), 23-1/2, 356; Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 183.

⁴⁰ Krş. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 170.

⁴¹ Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma", 39.

⁴² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 84.

⁴³ Marcus Tullius Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Gül Özaktürk - Ü. Fato Telator (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 90. Cicero'nun farklı eserleri bağlamında kehanet ve kehanet ile ilgili görüşlerinin aslında kime ait olduğu ve farklı eserlerdeki muhtemel tutum farklılıkları için bkz. Melike Molacı, "Kendini Gerçekleştiren Kehanet", *Vira Verita*, E-Dergi/9, Mayıs 2019, 6-7. Cicero bağlamında yapılan bu uyarımızın bir sonraki alt başlık olan kahramanlık için de geçerlidir. Burada esas önem olan husus, vurgulamak istediğimiz konuların İslâm'dan önce gündeme gelmiş olmalarıdır.

öğretiden belki de haberdardı. Fars İbn Sînâ, vahyi temellendirirken ilginç bir biçimde Türk kâhininden örnekte bulunur.⁴⁴ Türk olabileceği belirtilen Fârâbî'nin⁴⁵ de Türk kâhinliğinden haberdar olması yüksek bir ihtimaldir. Herodotos'un tarihinde sıkça orakl sözcüğüyle karşılarız. Bu kelime hem kehanet hem de kâhin anlamlarında kullanılmaktadır. Gerçi orakl devlet başkanı değildir. Orakl, bizzat farklı yerlerde bulunan Apollon⁴⁶ tapınaklarındaki rahiplerdi. Bu rahiplere politikacılar danıştırdı. Dolayısıyla Yunan kehaneti psikolojik olmanın yanı sıra sosyal bir yöne de sahipti. Çokça seyahat eden ansiklopedik bilgimiz Fârâbî'nin antik Yunan veya diğer bazı toplulukların kehanet öğretilerinden haberdar olma ihtimali yüksektir.

viii. *Kahraman(lık)*: Eski kültürde kahramanlar yarı tanrı veya tanrı olarak addolunurdu. Cicero, tanrısal esinlenme olmadan kimsenin önemli yere gelemediğine temas eder.⁴⁷ Bu kahramanlardan biri, Romulus'tur.⁴⁸ Cicero, kahramanlık öğretinin Eumeros tarafından benimsenip geliştirildiğinden söz eder.⁴⁹ Günümüzde bu öğreti, Eumerosçuluk olarak adlandırılmaktadır. Stoacılar'ın Eumoroşçuluğa yaptıkları katkılara değinen Fazlur Rahman'a göre İslam filozofları bu öğretiye sahip çıktılar.⁵⁰ Gerçi -bildiğimiz kadarıyla- Fârâbî, ıstılahi olarak kahraman kelimesini kullanmaz. Fârâbî, muhtemelen filozofun kahraman olamayacağını düşündüğü için peygamberi kahraman olarak görmekteydi. Peygamberlerin tarih sahnesinde başarı kazanmış olmaları onu bu konuda cezbetmiş olmalıdır. Gerçi Fârâbî; Platon ve Aristoteles'i de peygamber olarak gördüğü izlenimini verir.⁵¹ Bununla beraber onu sosyal yönden esas cezbeden kişi -Fazlur Rahman ve Watt'ın⁵² işaret ettikleri gibi- Hz. Muhammed olmalıdır.

⁴⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy - Muhittin Macit (İstanbul: Litera, 2005), 200.

⁴⁵ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, 175; Şemseddin, *el-Fârâbî*, 8-9.

⁴⁶ Apollon kehanet tanrısıdır. Erkek olan bu tanrı kadınsı yönleri sahiptir. Şamanlar erkek olmalarına rağmen kadınlaşmaya çalışır. Mekkeli müşrikler, melekleri Allah'ın kızları olarak görürlerdi. Necm suresinde buna karşı çıkılır. Voltaire, Antoinette Bourignon'un Hz. Âdem'in hünsa olduğu kanaatini aktarır. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 11. Tanrılaşma-cinsiyeti aşma ilişkisi, araştırmaya değer bir konudur.

⁴⁷ Cicero, *Tanrıların Doğası*, 149.

⁴⁸ Cicero, *Tanrıların Doğası*, 107.

⁴⁹ Cicero, *Tanrıların Doğası*, 79.

⁵⁰ Fazlur Rahman, *Prophecy in İslam*, 56. İslam-Stoacılık ilişkisi hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Konu ile ilgili yeterli çalışma yoktur. Konu hakkında bkz. Ignaz Goldziher, "Säulenmänner" Im Arabischen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 55/3 (1901), 503-504; Josef van Ess, "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm", *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (İzmir 2005), 167-183.

Cicero, *Tanrıların Doğası*, 90.

⁵¹ Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma", 61-62; Fazlur Rahman, *Prophecy in İslam*, 70.

⁵² Watt, *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*, 31, 32.

SONUÇ

Fârâbî olgulara farklı bakabilen bir filozoftur. Siyaset felsefesi hakkında yaptığı yorumlar ve geliştirdiği bakış açısı İslam düşüncesinin yanı sıra genel felsefe tarihi için bir başarıdır. Ancak Fârâbî sonrası İslam'da sosyal peygamberlik, merkezi bir konum işgal etmedi. Hatta sosyal peygamberlik, duyumsal mucizeler kadar ilgi çekmedi. Psikolojik peygamberlik ise Fârâbî sonrası sosyal peygamberliğe nazaran daha fazla ilgi görmeyi başardı. Bu noktada kelam, yeri geldiğinde filozoflardan da yararlandı.

Fârâbî sosyal felsefesinde üç kurum ön plana çıkmaktadır: Felsefe, politika ve halkı temsilen din. Bu hiyerarşide esas amaç daha çok felsefe gibidir. Politika ise felsefenin dinleşmesini sağlamaktadır. Politika bu yönüyle felsefe-din ilişkisini kurar. Fârâbî bu açıdan politikaya çok önem verir. Fârâbî felsefesinde felsefe-politika-din denklemi bağlamında din ise biraz araçsal bir konumdadır. Fârâbî için din olmadan erdemli toplum olmaz. Din olmazsa olmazdır. Ancak Fârâbî yeri geldiğinde dini araçsal bir enstrüman olarak saymakla suçlanmıştır. Gazzâlî'ye göre Meşşâî filozofları için peygamberlik sosyo-politik çıkar merkezlidir.⁵³ Fârâbî peygamberi kimliklendirirken politik kimlikler veya politik içerikli kimlikler tercih etti. Kimliklerde politikanın ağırlıkta olması, Fârâbî'nin dine politik-teoloji merkezli baktığına dair önemli bir emaredir. Buradaki esas sorun, bu yaklaşım tarzı değildir. Esas mesele, dinin politik olarak araçsallaştırılıp-araçsallaştırılmamasıdır. En azından Sünni kelam bu konuda tatmin olmamıştır.

Modern felsefede kimlik öğretisi önemli bir rol oynamaktadır. Modern dönemde özellikle bazı Arap düşünürler tarafından Hz. Muhammed'in Arap kimliğine vurgu yapılmıştır. Klasik literatürde ise Hz. Muhammed'in Araplığı öncelikle nesep ilmi açısından gündeme gelmektedir. Hz. Muhammed'in kentsel Mekkî kimliği ise ne eskiden ne de günümüzde fazla ilgi görmedi. Buna karşın Hz. Muhammed'in hicreti hep ilgi uyandıran bir konu olagelmıştır. Yine de Hz. Muhammed'in kendisine pek de fazla göçmen nazarıyla bakılmamıştır. Aslında göçmenlik Fârâbî'nin işlediği konular arasındadır. Ona göre bilge, cahil kentten hicret etmek zorundadır. -Mehdi'nin işaret ettiği gibi- Hz. Muhammed'in hicreti Fârâbî'nin cahil kentten ayrılma öğretisine ilham vermiş olmalıdır. Yine de Fârâbî, Hz. Muhammed'i göçmen olarak kimliklendirmede, yani onun göçmen kimliği üzerinden özel bir öğreti geliştirmede. Bu tarz bir öğreti, son dönemde Jacques Derrida, tarafından kozmopolit Pavlus üzerinden yapıldı.⁵⁴

⁵³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Dördüncü Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 225.

⁵⁴ Jacques Derrida, *Kozmopolitizm ve Bağışlama Üzerine*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan (İstanbul: Birey, 2005), 31-35.

Bu çalışma daha çok sosyo-politik peygamberlik ile ilgilidir. Aslında İslam ve diğer ilahi dinlerde önemle vurgulanan sosyo-ekonomik peygamberliğe de vurgu yapmak gerekir. Sosyo-ekonomik peygamberlikte peygamberlerin terzi, demirci, çoban ve marangoz gibi farklı zümre aidiyetleri ortaya çıkmaktadır. Yeri geldiğinde meslek sınıfları ve peygamberlik arasında ilgiler kurulmuştur Bunun yanı sıra sosyo-ekonomik peygamberlikte paylaşımcılık konusuna vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda Hz. İsa ve Havarilerinin yaşantısı örnek olarak işlenmektedir. Netice itibariyle sosyo-ekonomik açıdan peygamberliği ele alan çalışmaların yazılması, önemli bir açığı giderecektir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Aydın, Hasan. “Dini-Felsefi Temelleri Işığında Fârâbî'nin Eğitim Ütopyası”, *Kelam Araştırmalar* 8/1 (2010), 123-150.
- Bayraklı, Bayraktar. *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Doğu, 1983.
- Cicero, Marcus Tullius. *Tanrıların Doğası*. çev. Gül Özaktürk - Ü. Fato Telator, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton, New York: Colombia University Press, 1994.
- Derrida, Jacques. *Kozmopolitizm ve Bağışlama Üzerine*. çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, İstanbul: Birey, 2005.
- Direk, Zeynep. “Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde...”, *Başkalk Deneyimi, Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*. İstanbul: Cogito, Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- el-Endelüsi, Sâid. *Tabakâtü'l-Ümem*. Milletlerin Bilim Tarihi, çev. Ramazan Şeşen İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- Fârâbî. “Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”. çev. Fatih Toktaş, *Divan*, İstanbul, (2002/1), 247-273.
- Fârâbî. *Eflâtun Kanunlarının Özeti*. çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985.
- Fârâbî. “Mutluluğu Kazanma”. çev. Hüseyin Atay, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. nşr. Fevzi Mitrî en-Neccâr, 2. Baskı, Beyrut: Dâr'ul Meşrik, 1993.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan, 1999.

- Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*. Giriş ve Notlarla Neşreden, D. M. Dunlop, çev. Yrd. Doç. Dr. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. Açıklamalı Çeviri: Ahmet Arslan, İstanbul: Divan, 2013.
- Fârâbî. *Risâle fi'l-'aql*. Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe, Texte Arabe Intégral, en partie inédit, Établi Par Marice Bouyges, S. J., 2^e Édition, Beyrouth: Dar El Machreq Sarl, 1986.
- Fârâbî. et-Tenbih 'alâ sebîli's-sa'âde, *Resâil'ül-Fârâbî*, Haydarâbâd 1345/1926.
- Fazlur Rahman. *Prophecy in İslam*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1958.
- Fazlur Rahman. *Major Themes of The Qur'an*. Second Edition, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994.
- Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi*. Seçme Yazılar 5, çev. Işık Ergüden, 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı, 2011.
- Gazzâlî. *Mişkâtü'l-envâr*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2016.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, 4. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Goldziher, Ignaz. "Die Ginnen der Dichter." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 45/4 (1891), 685-690.
- Goldziher, Ignaz. "Säulenmänner' Im Arabischen." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 55/3 (1901), 503-508.
- Grabmann, Martin. *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, Zweite, vermehrte Auflage, Der katholische Gedanke: Band II, Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung, München: Theatiner Verlag, 1923.
- Hallâc-ı Mansûr. "Kitâbu't-Tavâsîn", Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*., 3. Baskı, İstanbul: Yeni Boyut, 1997.
- İbn Sinâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, İstanbul: Litera, 2005.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi* (Erişim 14 Mart 2022).
- Levinas, Emmanuel. "Die Philosophie und die Idee des Unendlichen". Übers. Wolfgang Nikolaus Krewani, *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Herausgegeben von Rolf Elberfeld, Stuttgart: Reclam, 2008.
- Mahdi, Muhsin. *AlFârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Mahdi, Muhsin. "Fârâbî". *History of Political Philosophy*, Third Edition, Leo Strauss

- Joseph Cropsey, Chigago and London: The University of Chicago Press, 1987.
- Molacı, Melike. "Kendini Gerçekleştiren Kehanet". *ViraVerita*, E-Dergi/9, Mayıs 2019.
- Ritter, Joachim. *Varoluş Felsefesi*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 4, İstanbul: 1954.
- Rosenthal, Erwin. *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Rosenthal, Erwin. "Farabî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 18/2, 2005.
- Spinoza, Baruch. *Teolojik Politik İnceleme*. çev. Cemal Bali Akal - Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Strauss, Leo. "Fârâbî's Plato". *Louis Ginzberg: Jubilee Volume*, New York: The American Academy for Jewish Research, 1945.
- Strauss, Leo. "Eine vermifste Schrift Farâbis (1936)", *Gesammelte Schriften Band 2, Philosophie und Gesetz -Frühe Schriften*, Unter Mitwirkung von Wiebke Meier, herausgegeben von Heinrich Meier, Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Stuttgart Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2013.
- Strauss, Leo. "Die philosophische Begründung des Gesetzes, Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen". *Gesammelte Schriften Band 2, Philosophie und Gesetz -Frühe Schriften*, Unter Mitwirkung von Wiebke Meier, herausgegeben von Heinrich Meier, Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Stuttgart Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2013.
- Şemseddin, Ahmed. *el-Fârâbî*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- al-Talbî, Ammar. "al-Fârâbî". *The Quarterly Review of Comparative Education*, Unesco: Bureau of Education, 23- 1/2 (Paris 1993), 353-372.
- Terkan, Fehrullah. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik*. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları 33, 2018.
- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü I*. çev. Lütfi Ay, İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- van Ess, "Josef. İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (İzmir, 2005).
- Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*. çev. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989.
- Watt, W. Montgomery. *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*. çev. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum". *Dini Araştırmalar* 21/53 (15 Haziran 2018), 99-120.

FÂRÂBÎ'NİN METAFİZİĞİNDE MADDE KAVRAMININ İMKÂN KAVRAMI BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

INVESTIGATION OF THE CONCEPT OF MATTER IN AL-FÂRÂBÎ'S METAPHYSICS
WITHIN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPT OF POSSIBILITY

HATİCE UYARER EŞĞİ

İMÜ DOKTORA ÖĞRENCİSİ; HELAL FİNANS ARAŞTIRMALARI DERNEĞİ (HEFİAD)
ARAŞTIRMACISI

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ

PHD STUDENT IN İMÜ; RESEARCHER IN HELAL FINANS ARAŞTIRMALARI DERNEĞİ (HEFİAD),
MARMARA UNIVERSITY; FACULTY OF THEOLOGY

İSTANBUL, TURKEY

khadijauyarer@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9892-0558>

ÖMER TÜRKER

PROF. DR., MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ İSLAM FELSEFESİ ANABİLİM DALI
MARMARA UNIVERSITY; FACULTY OF THEOLOGY ISLAMIC PHILOSOPHY DEPARTMENT

om.turker@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-3359-1540>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1175508>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

15 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted

23 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Eşgi, Hatice Uyarer, "Fârâbî'nin Metafizikinde Madde Kavramının İmkân Kavramı Bağlamında İncelenmesi [Investigation of the Concept of Matter in Al-Fârâbî's Metaphysics Within the Framework of the Concept of Possibility]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 749-766.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



FÂRÂBÎ'NİN METAFİZİĞİNDE MADDE KAVRAMININ İMKÂN KAVRAMI BAĞLAMINDA İNCELENMESİ*

Öz

Fârâbî felsefesinde mümkün kavramı sadece madde için kullanılırken aynı zamanda madde ve suretten oluşan varlığa da mümkün varlık denilmiştir. İmkânın madde anlamında kullanılması varlıkta bilkuvvelige işaret eder. Fakat imkânın madde ve suretten oluşan varlık için kullanılması varlıkta bilfiiliğe işaret etmektedir. Bu durumda madde, imkân ve bilfillik kavramlarının birbiriyle irtibatının açıklanması gerekir. Buna ek olarak imkân kendi başına düşünüldüğünde kuvve halini temsil eder. Bu kuvve varlıkta alt suretlerdeki potansiyellik durumu olarak bulunur fakat suretsiz ilk varlığın öncesinde bir suret olmadığından dolayı ilk maddeye dayandırılır. İlk madde ve madde kavramlarının Fârâbî'nin metinlerinden hareketle nasıl anlaşılacağı meselesi ilk bölümün sorularından biridir. Bu soruyu cevaplamak için Fârâbî'nin madde, ilk madde ve imkâna dair yazdığı pasajlar bir arada okunarak pasajların karşılaştırılmasına dair bu çalışmada yeni bir teklif getirilmiştir. Pasajlardan hareketle madde ve ilk maddenin aynı anlamda kullanılmadığı ifade edilmiştir; hangi açılardan farklılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Maddenin suretten ayrı var olmaması ve ayrı buldukları bir zemine dış gerçeklikte rastlanılmaması ilk madde ile maddeyi farklılaştırmıştır. Madde ve ilk madde doğrudan fail illetleri ayrıca zamana bağlı zorunlu olup olmamaları bakımından ayrılırlar. İlk madde semavî cisimlerin ortak hareketi sebebiyle oluşmuşken madde alt ve üst suret ilişkisindeki devinim nedeniyle oluşur. İlk maddenin ilk suretle birleşmesi zamana bağlı gerçekleşmemiştir. Bu nedenle suretten ayrı bulunan ilk madde zamansal olarak ezeldir ve meydana gelişi zorunludur. Bunun yanı sıra suretle beraber bulunan maddenin varlığı surete bağlıdır ve suret olmadığı maddenin varlığı da düşünülemez. Tam da bu sebeple madde suretle var olduğunda mümkündür. Fakat şeylerdeki potansiyel yani imkân hali olarak düşünüldüğünde zorunludur. Çünkü zorunlu âlem dahi imkândan meydana geldiyse şeylerin var olması için imkânın bulunması zorunludur. Makalede imkân ve madde irtibatına tekrar değinilmesi maddenin varlıktaki oluş-bozulmuş problemi ile ilişkisinden kaynaklanır. Konu oluş-bozulmuş ekseninde incelendiğinde maddenin zıttı olmadığı görülür. Böylece varlık açısından maddenin bir mütemmimi olan suretin sabit zemini olarak konumlandırıldığı görülür. Varlığın oluş ve bozulmuşundaki sabite maddedir; değişimin davetçisi ise surettir. Madde ve suretten oluşan varlık mutlak yani bilfiil varlık için kullanılır. Fârâbî maddenin suretle birleşip yeni bir varlık ortaya çıkarması için maddenin surete doğru yol kat ettiğinden bahseder. Surete doğru seyir halinde olan aslında üst suretlere madde olan alt suretlerdir. Çünkü ilk madde surete sahip olmak için bir alt suret konumuna yerleştirilmemiştir. Bilakis ay-altı âlemdeki varlığın başlangıç sabitesi olarak konumlandırılmıştır. İlk maddeden oluşan alt suretler ise bulunduğu varlık mertebesine göre hiyerarşide kendinden üstte bulunan suretlere madde olurlar. Fakat hiyerarşide alta bulunan suretler bazen yardım ederek bazen de alet olarak üst suretlerin varlığa gelmesine katkıda bulunurlar. Alt suretler her zaman üst suretlerin maddesi olmak zorunda değildir. Bu sistemde madde mevcutların mertebelerinin oluşturulması ve varlığa geliş-bozulmuş süreçlerinin garantörüdür. Makalenin ikinci bölümünde zıttını kabul eden ve etmeyen kuvvelerin madde ile ilişkisi incelenir. Zıttını kabul etmeyen varlıklar, varoluş hiyerarşi bakımından ilk maddeyle bulunan ilk cansız varlıklardır. Zıttını kabul eden varlıklar ise canlılığa sahip kuvveler açısından etken ve edilgen olabilen varlıklardır. Varlık hiyerarşisinde ilk meydana gelen

* Bu makale, "Fârâbî Metafizikinde İmkân Kavramı" (Marmara Üniversitesi, 2021) isimli yüksek lisans tezinden yararlanılarak Prof. Dr. Ömer Türker danışmanlığında hazırlanmıştır.

dört unsurun varlığın sabitesi olmak bakımından da etkiye açık bir varlık olduğu düşünülebilir. Ay-üstü âlemdeki esir maddesi her ne kadar bazı isimler tarafından dört unsurdaki bulunan maddeyi anımsatacak şekilde zorunlu ve daima etki eden bir akledilir madde olarak konumlandırırsa da literatürdeki genel kanı esir maddesinin akledilir maddeden farklı olduğu yönündedir. Makalenin eksik bıraktığı maddenin nasıl boyut kazandığı konusuna çalışmanın sınırları nedeniyle değinilmemiştir. Bu makalede doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Buna ek olarak makale Fârâbî metafiziğinde varlık ve imkân ilişkisini göstererek maddeye dair yeni çalışmalara katkı sunmayı amaçlar. Ayrıca literatürde müstakil olarak Fârâbî'de madde kavramını ele alan yayınların oldukça az olması nedeniyle bu çalışma literatürdeki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Fârâbî, İmkân, Madde, Suret

INVESTIGATION OF THE CONCEPT OF MATTER IN AL-FĀRĀBĪ'S METAPHYSICS WITH IN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPT OF POSSIBILITY

Abstract

In the philosophy of al-Fārābī, the concept of possible is used only for matter, but at the same time, the existence consisting of matter and form is called possible being. The use of possibility in the sense of matter indicates potentiality in existence. However, the use of possibility for the existence consisting of matter and form points to the facticity in existence. In this case, it is necessary to explain the connection between the concepts of matter, possibility and consciousness. In addition, possibility, when considered on its own, represents the state of potentiality. This potential state exists in the being as the state of potentiality in the sub-forms, but since there is no form before the first formless being, it is based on the first matter. One of the questions of the first chapter is the question of how to understand the concepts of first matter and matter from al-Fārābī's texts. In order to answer this question, a new proposal has been made in this study on the reconciliation of the passages by reading the passages written by al-Fārābī on matter, first matter and possibility. Based on the passages, it was stated that the item and the first item were not used in the same sense; It was tried to determine in which aspects they differed. The fact that matter does not exist apart from the form and that they are not found on a separate ground in external reality differentiates the first matter and matter. Article and first article direct perpetrator diseases are also separated in terms of whether they are compulsory or not depending on time. While the first matter is formed due to the joint movement of the celestial bodies, the matter is formed due to the motion in the relationship of the lower and upper form. The unification of the first substance with the first form did not occur in time. For this reason, the first matter, which is separate from the form, is temporally eternal and its occurrence is necessary. In addition, the existence of matter with a form depends on the form, and in the absence of a form, the existence of matter cannot be considered. For this very reason, it is possible when matter exists as a form. But when it is considered as the potential, that is, the state of possibility in things, it is necessary. Because if even the necessary world is made up of possibility, it is necessary for things to exist in order to exist. Mentioning the connection of possibility and matter again in the article stems from the relationship of matter with the problem of becoming-decay in existence. When the subject is examined on the axis of formation-decay, it is seen that matter does not have an opposite. Thus, it is seen that matter is positioned as the fixed ground of the image, which is an integral part of existence. The constant in the formation and decay of existence is matter; The inviter of change is the form. Being composed of matter and

form is used for absolute, that is, actual existence. al-Fârâbî mentions that matter travels towards form in order for matter to combine with form and create a new being. It is actually the lower forms that are material to the upper forms that are on the way towards the form. Because the first item is not placed in a sub-image position to have form. On the contrary, it is positioned as the initial constant of existence in the sublunar realm. Sub-forms formed from the first matter become matter to the forms above them in the hierarchy according to the level of existence they are in. However, the lower forms in the hierarchy sometimes help and sometimes contribute to the formation of the upper forms as tools. Subforms do not always have to be the substance of parent forms. In this system, matter is the guarantor of the formation of the levels of beings and the processes of coming into existence and decay. In the second part of the article, the relationship between the forces that accept and do not accept their opposites and matter is examined. The beings that do not accept its opposite are the first inanimate beings found with the first matter in terms of existential hierarchy. The beings that accept the opposite are those that can be active and passive in terms of vital forces. It can be thought that the first four elements that occur in the hierarchy of existence are also open to influence in terms of being the constant of existence. Although the ether substance in the superlunar realm is positioned by some names as an obligatory and always effective intelligible substance, reminding the matter found in the four elements, the general opinion in the literature is that the ether substance is different from the intelligible substance. Due to the limitations of the study, the issue of how the article left out in the article gains dimension has not been mentioned. In this article, document analysis method was used. In addition, the article aims to contribute to new studies on matter by showing the relationship between existence and possibility in al-Fârâbî's metaphysics. In addition, due to the fact that there are very few publications in the literature that deal with the concept of matter in al-Fârâbî, this study aims to fill the gap in the literature.

Keywords: Islamic Philosophy, al- Fârâbî, Contingency, Matter, Form.

GİRİŞ

Madde, Fârâbî mantığındaki *imkân* kavramına tekabül eder. İmkân kavramı, olmaya ve olmamaya kâbil temel bir cihettir (kiptir). Fârâbî sisteminde madde, ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşun temellendirilebilmesinde etkin rol oynar. Sistemde kullanılan imkân kavramı ise madde kavramına epistemolojik olarak yer açar. Bu bağlamda Fârâbî felsefesinde *madde* kavramının olmaya ve olmamaya eşit mesafede bulunan *suretlerin taşıyıcısı* anlamında kullanılıp kullanılmadığı da tespit edilmeye çalışılacaktır. Buna ek olarak madde ve imkân irtibatından hareketle maddenin aynı zamanda suretle olan ilişkisini ortaya koymak önemlidir. Çünkü *ilk madde* ve madde olarak belirtilen kavramsal farklılaşma suret ile yakından ilişkilidir.

Fârâbî felsefesinde suret maddenin kendini izhar etmesi için adeta bir tamamlayıcı olarak konumlandırılır. Suret aynı zamanda varlıkta madde olarak isimlendirilen imkânı bilfiil varlık kategorisine yükseltir. Madde ve suretten meydana gelen varlık hiyerarşik olarak sınıflandırılır ve Fârâbî alt

suretleri üst suretler için bir madde olarak konumlandırır. İlk madde hari-
cindeki suretler, kendilerinden hiyerarşi bakımından yukarıda olan suret-
lere çeşitli şekillerde yardımda bulunurlar. Bunlardan biri de üst suretlerin
maddesi olmaktır. Fakat bu durumda suret olan madde ile ilk maddenin
birbirinden nasıl ayırt edileceği sorusu ortaya çıkar. Çünkü Fârâbî metin-
lerinde “İlk madde” kavramı ile “madde” kavramının aynı anlamda kul-
lanılmadığı görülmektedir. Buna ek olarak madde ve suretin birbirinden
kavram olarak ayrılması maddenin suret anlamında kullanılmadığını açık-
ça gösterir. Fakat kavramsallaştırmadaki ince farklılıklar detaylı tahlillere
ihtiyaç duyar.

İlk madde ile ilgili sistemde aydınlatılması gereken birçok soru vardır.
Bunlardan birincisi ilk maddenin ilk madde olmak bakımından kendin-
de ne olduğu sorusudur. Madde ile ilgili ikinci soru, onun hangi açılardan
suretle ilişkili olduğudur. Üçüncü soru ise maddenin zıttını kabul etmeye
elverişli olmayan kuvveler ile imkân bağlamında nasıl bir irtibatı bulun-
duğudur. Maddeye dair Fârâbî metinlerinden alınan pasajlarda bu üç so-
runun cevabı aranmaya çalışılacaktır. Buna ek olarak ilk madde ve madde
kavramları arasındaki fark, imkân-madde ilişkisi, esirin ilk maddeden farkı
sorulara bağlı kalınarak işlenecektir. Çalışmada Fârâbî'ye aidiyeti şüpheli
eserlere yer verilmeyecektir.¹

1. Madde Nedir, Hangi Açılardan Suret İle İlişkilidir?

Fârâbî oluş ve bozuluşa konu olan mümkünleri iki şekilde ele almıştır.
Bunların ilki, sadece madde anlamındaki mümkün, ikincisi ise hem madde
hem suretin birlikteliği ile oluşan mümkündür.

“Mümkün ikiye ayrılır: Birincisi, bir şey olarak var olma veya var olma-
ma bakımından mümkün olup, bu da maddedir. İkincisi de özü itibariyle
var olmak veya var olmamak bakımından mümkündür; bu da madde ve
suretten oluşan varlıktır.”²

Buradan hareketle, mümkünün madde ile irtibatı açık hale gelir. Müm-
kün, suretten ayrı olan madde için ele alındığında Fârâbî'nin birinci kulla-
nımındaki mümkün kavramı ile aynı anlama gelmektedir. Bu imkânın asıl
anlamına tekabül eder. İmkânın bir diğer anlamı *mutlak*tır. Aslında madde
ve suretten oluşan varlığa mümkün denilmesi mantıkta imkânın mutlak

¹ Örnek olarak bkz. Halil Cerr, “Farabi Füsüs’ül Hikem’in yazarı mıdır?”, *Ankara Üniversitesi İla-
hiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Kıfayet Özyayın 18/1 (1970): 153-161. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn:
‘Uyûnül-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012): 29-67.

² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1993), 57; Mehmet
Aydın v.dğr., trc., *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, 2. Bs (İstanbul: Büyüyenay,
2012), 63.

anlamını karşılar. Bunun nedeni madde-suret teorisinde madde ve suretin birleşmesi ile bilfiil varlık meydana gelmesidir. Bu bilfiil varlık mantıkta doğrudan hâkîkî mümkün başlığı altında incelenmeyip mutlak başlığı altında incelenir. Mantıktaki hâkîkî mümkün, oluş ve bozuluşu temellendirmesi nedeniyle yalnızca madde için kullanılıyor olabilir. Çünkü maddenin var olmaya ve olmamaya kabil yönü maddeden bilfiil varlığın çıkmasına zemin teşkil eder.

“Karşılıklı var olanlar ancak karşıt suretler ile olur. Bir şeyin, iki karşıt şeyden biri olarak var olması, onun kesinlikle verilmiş varlığı olur. İki karşıt varlığın ortaya çıkmasını mümkün kılan şey maddedir. Bir şeyin, kesin olmayarak verilmiş varlığı madde ile; kesinlikle verilmiş varlığı da suret ile.”³

Maddenin tam olarak nasıl bir yapıya sahip olduğunu anlamak adına Fârâbî'nin bazı pasajları önem arz eder. Madde onun felsefesinde zıttı olmayan, bir konuda bulunmayan ve yokluğu düşünilemeyen bir şey olarak tarif edilir.

“Madde de varlığında bir konuya muhtaç olmaması dolayısıyla suretten üstündür. Suret ise konuya muhtaçtır. Maddenin ne karşıtı (zıttı), ne de ona karşılık (mukabil) yokluk vardır. Oysa, suret için, yokluk ve karşıtlık söz konusudur. Kendisi için yokluk ve karşıtlık söz konusu olan şeyin varlığı sürekli değildir.”⁴

Madde sürekli bir varlığa sahipse maddenin geçici varlığı oluşturan mâhiyetten bir parça oluşuna ve ezeli olması konularına odaklanılması gerekir. Buradan hareketle maddenin surete bağımlı bir değişken olup olmadığına bakılırsa Fârâbî'nin iki farklı yerde iki farklı ifade kullandığı görülür. İlki, maddenin suretsiz olabileceğini söylediği pasajdır:

“Yine maddede şeyin suretin var olması gibi, var olmaması da mümkündür. Hatta bu surete sahip olmaksızın mevcut olması da mümkündür.”⁵

İkincisi ise ilk maddenin suretten ayrı düşünülemeyeceğini söylediği pasajdır:

“İlk maddenin varlığı daima başkaları içindir; asla kendi özü için bir varlığa sahip değildir. Dolayısıyla, maddenin meydana getirmek için yaratılmış olduğu şey var olmayınca kendisi de var olmaz. Bu yüzden, bu

³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 57; Aydın v.dğr., *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, 63.

⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 39. ; Aydın v.dğr., *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, 43-44.

⁵ Metin ve tercüme: Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, trc. Yaşar Aydın, 2. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 92-93.

suretlerden bir suret bulunmayınca, madde de bulunmaz. Bunun içindir ki, ilk madde, hiçbir zaman suretten ayrı olarak bulunmaz.”⁶

Bu iki pasaj çelişiyor gibi görünse de aslında konu üzerinde daha dikkatli düşünüldüğünde Fârâbî'nin çelişki gibi görünen bu ifadelerinin uzlaştırılmasının mümkün olduğu fark edilecektir. Maddenin suretten tamamen ayrılması Fârâbî'nin genel felsefe dili açısından mümkün değildir. Fakat madde, madde olmak bakımından -mutlak manada- diğer anlamlardan arındırılarak incelenirse maddenin aslında kendinde ne olduğu ortaya konulabilir. İlk alıntıdan hareketle maddenin suretsiz olabileceğinin söylenmesi, büyük ihtimalle kendinde incelenen maddenin tasavvuru ve bazı suretlerin diğer üst suretler için madde olabilmesi açısındandır. Çünkü maddenin suretle ilk buluşma anı tahayyül edildiğinde yukarıdaki iki alıntı çelişiyormuş gibi görünür. Fakat şu var ki maddenin varlığı, zâtı için değil suret içindir. Ayrıca maddenin zamansal olarak bir başlangıcı yoktur. Buna ek olarak suret var olmak için maddeye ihtiyaç duymasa da madde var olmak için surete ihtiyaç duyar. Birbirinin mütemmimi olan iki varlık, ilk var oldukları anda ayrı düşünülemez.

“Suret, madde kendisiyle birlikte bulunduğu için var değildir. O, madde için yaratılmış da değildir. Tam tersine, madde suret içindir, yani, suret varlığını onunla sürdürür. Bunun için, suret maddeden üstündür. Madde de varlığında bir konuya muhtaç olmaması dolayısıyla suretten üstündür. Suret ise konuya muhtaçtır. Maddenin ne karşıtı (zıttı), ne de ona karşıtlık (mukabil) yokluk vardır. Oysa, suret için, yokluk ve karşıtlık söz konusudur. Kendisi için yokluk ve karşıtlık söz konusu olan şeyin varlığı sürekli değildir. Suretler arazlara benzer; çünkü suretlerin de arazların da varlıklarını sürdürmesi (kıvamı) bir konuda ortaya çıkar.”⁷

İlk madde dışında bir suretin diğer bir üst suret için madde olması Fârâbî felsefesinin temel kabullerindedir.

“Mümkün şeylerin cinslerinin, daha önce söylediğimiz gibi, varlıkta mertebeleri vardır. Onlardan aşağı mertebede olanlar yukarıda olanlara, onlardan her birinin mümkün varlığı için yardımcı olur. Dört unsur ise, diğerlerine bütün parçalarıyla madde, hizmet ve araç olmak üzere üç şekilde yardım eder. Madeni cisimler de diğerlerine yardım eder; ancak, bütün türleriyle ve yardımın her çeşidiyle değil, yalnızca, madde yoluyla bir çeşit ve

⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 59. ;Aydın v.dğr., *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, 63.

⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 39.; Aydın v.dğr., *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, 43-44.

hizmet yoluyla da bir çeşit yardımda bulunur. Mesela, kaynaklardan çıkan suların oluşmasında dağların durumu gibi.”⁸

Bu nedenle suret, madde konumunda olunca Fârâbî ondan da sadece madde olarak bahsediyor olabilir. Bu iki ihtimal maddenin aslında bilfiil olduğunda suretten ayrı düşünülemeyeceğini gösterir. Madde suret içindir ve varlıkta değişim, bilkuvve olan maddenin bilfiil olmasıyla gerçekleşir.

Madde hakkında bu çalışmanın ortaya koyduğu argümanlar göz önüne bulundurulacak olursa maddenin nasıl ezeli olduğu sorusu akıllara gelir. Madde-suret ilişkisi ekseninde Fârâbî felsefesi açısından maddenin ezeliğinin incelenmesi gerekir. Ay-altı âlem oluş ve bozuluşa konu olması nedeniyle Fârâbî açısından değişimin konuşulabildiği ve temellendirilebildiği yer olma özelliği taşır. Bu değişim içinde madde gibi mâhiyetin parçası olan şeyler, değişim problemiyle bağlantılı olarak incelenmelidir. İlk madde ay-üstü âlemdeki semavî cisimlerin ortak kuvveleri sebebi ile meydana gelmiştir.

“Gök cisimlerinin hepsinin ortak olduğu güçten, gök altı varlıkların hepsinde ortak olan ilk maddenin varlığı zorunlu olarak çıkar.”⁹

Fakat zıt suretler ay-üstü âlemdeki semavî cisimlerin hareketinin izafeti ve nispetinin birbirine zıt olması nedeniyle meydana gelir.

“Onların nispetlerinin ve izafetlerinin zıtlığından birbirine zıt olan suretlerin varlığı; kendilerine lişen nispetlerin zıtlarının değişmesi ve birbirinin ardından gelmesinden, zıt suretlerin ilk madde üzerinde değişmesi ve birbirini izlemesi; onların (semâvî kürelerin) içindeki bir cisimler topluluğundan, bir ve aynı şeye karşı bir ve aynı vakitte birbirine zıt nispetlerin ve birbirine karşı/ müteânid izafetlerin hâsıl olmasından, birbirine zıt suretlere sahip olan şeylerin birbiriyle karışması/ ihtilat ve imtizacı lüzûmen meydana gelir.”¹⁰

Bu alıntılardan hareketle maddenin kalıcı olarak konumlandırılmasının sebebi, ay-üstü âlemdeki semavî küreler¹¹ ile ay-altı âlemdeki madde-suret irtibatının bağından kaynaklanmaktadır. Dikkat edilirse madde, semavî kürelerin kuvvelerindeki ortaklık sebebiyle oluştuğundan dolayı Fârâbî maddenin zıttı olmadığını savunmuş olabilir. Fakat semavî kürelerin hareketlerindeki zıtlıklar sebebiyle meydana gelen suret kendi zıttını barındırır. Zıttının olması ise suretin değişimi sağlayan temel unsurlardan biri olduğunu açıklamak için yeterli bir kanıttır. Ayrıca bu sistemde semavî kürele-

⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 67.

⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 55.

¹⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, s. 112-113.

¹¹ Semavî cisimlerin Fârâbî felsefesinde cisimden ziyade akla yakın sadece nefis olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle semavî cisimler ay-altı âlemdeki bazı şeylerin varlık nedenidir. Bkz.: İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, 1. Bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 284-285.

rin hareketlerinin sürekli olduğu da göz önünde bulundurulursa aslında ay-altı âlemdaki ilk maddenin ve ilk suretin sudur sebebiyle zamana bağlı oluşmadığı görülecektir. Bu nedenlerden ötürü madde, Fârâbî felsefesinde zamansal olarak ezeldir denilebilir. Maddenin zıttının olmaması ve gök cisimlerinin ortak olduğu güçten meydana gelmesi, mümkünün olmaya ve olmamaya kabil iki yönünü nasıl etkilediğini sormayı gerektirir. Bu soruyla ilişkili olarak Fârâbî, adalet ilkesinden bahseder. Ona göre her varlık maddenin olmaya ve olmamaya kabil iki yönünden sırasıyla ve istidadına göre adalet ilkesi gereğince yararlanır.¹² Adaletin olması, varlık vermek ve vermemek bakımından metafizik illetin varlığı ayırmaması anlamına gelir. Bu ilke, varlığın iki yönünün de tüm varlık için devamlı olmasını temin eder. Varlıkta biri bozulurken bu ilke sayesinde diğer bir zıt varlık oluşur. Adalet ilkesine Fârâbî sisteminde ihtiyaç duyulmasının sebebi ise maddenin iki zıt varlık arasında ortak olması ve değişime olanak sağlamasıdır.¹³ Bu nedenle adalet ilkesi, olmanın ve olmamanın aynı anda zıtlık barındırması paradoksunu çözümleyici ilkelere biri gibi görünmektedir.¹⁴

Varlığın olmak kadar olmamaya da eşit mesafede olması ayrıca oluş bozuluşun adalet ilkesince belirlenmesi, ay-altı âlemdaki devinimi sürekli kılar. Böylece olmak veya olmamak ayrı iki konu olarak zaman bakımından ezeli olmazlar. İkisi tek bir konu olarak ezeli olurlar. Maddenin varlığı suret içindir.¹⁵ Suret ise bu sistemde zıttı ile kaimdir ve kendisi için bir ezellik söz konusu değildir. Bu nedenle suretin varlığının ve maddenin varlığının birbirlerine ihtiyaç duyacak şekilde ve herhangi bir vakitte ayrı düşünülmemesi Fârâbî sistemi açısından tesadüfi olamaz.

Semavî cisimlerin ise madde ve suretin illeti olması aynı zamanda madde ile sureti birbirlerinin mütemmimi yapar. Mâlül konumunda olan iki mütemmimden madde, suretin zıt mukâbilleri ile arasındaki müşterek ve bilkuvve kısımdır. Zıt suretler kendilerinden bir önceki zıtları ile aralarındaki bu ortak payda olmasa varlıktan pay alamazlar. Değişim, suretin mütemmimi olan bilkuvve kısım yani madde tarafından gerçekleştirilir. Bu veriler ışığında maddenin, değişimin temellendirilmesinde ana etkenlerden biri olan ezeli mümkün olduğu iddia edilebilir.

Varlıktaki hiyerarşi sisteme göre ele alınırsa madde ve suret arasındaki

¹² Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, s. 122.; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 64.

¹³ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, s. 122.

¹⁴ Adalet fikri, sudur sisteminde ay altı âlemdaki iki ihtimalden neden sadece birinin seçildiğini açıklayan bir fikirdir. Burada adaletin Tanrıdan taşan feyizden ayrıştırılarak akıllar aracılığıyla dünyaya gönderildiği kastedilmez. Kastedilen şey, çokluğun ve adaletin feyzin teallukları ile ilgili olduğudur. Feyzin kendisi tûmeldir. Tealluk ettiği nesnelere ise isti'datları ölçüsünde faal akıldan gelen feyzi hak ederler.

¹⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, s. 90.

irtibat daha belirgin hale gelmiş olur. Bu ilişkinin belirginleşmesinin sebebi; madde ve suretten oluşan mümkün varlığın Fârâbî mantığında mutlak anlamında kullanılması, metafiziğinde ise bilfiil varlık olarak nitelenmesidir.¹⁶ O halde maddenin varlığı sistem açısından bilfiil varlık ve mutlak için de oldukça önemlidir. Bu makalede varlıktaki hiyerarşiye değinilerek madde-suret irtibatının anlatılmasının nedenlerinden biri ise Fârâbî'nin varlıktaki hiyerarşiyi gözettiğine dair net ifadeleridir.

“Her belli cisim, belli bir yerde zorunlu olarak bulunacağından, söz konusu cevherlerin yeri de yerlerin en üstünü olacaktır.”

“Aslında, en iyi veya en iyiye yakın varlıkları, ilk başta kendilerine verilmiştir. Bunlardan her birinin konusu, başlangıçta kendisine verilen suretten başka bir sureti kabul edemez. Bununla birlikte, cevherlerinde karşıtlıklar yoktur. Gök cisimlerinin altındaki varlıklar, varlık yönünden eksikliğin son noktasındadırlar.”¹⁷

İlk olarak maddeyi anlatan Fârâbî, maddenin varlıktaki yeri ile ilgili detaylı tahliller yapar. Ona göre, madde var olmak için suretine doğru hareket ettirildiği esnada surete en yakın madde ve suretten en uzak madde arasında da bir hiyerarşi oluşur.

“Cisimlerin her birine ilk olarak, bilfiil değil sadece kendisi ile uzak bilkuvve varlığına sahip olduğu maddesi verilmiştir. Çünkü ona sadece ilk maddesi verilmiştir. Bu nedenle o, sürekli olarak kendisiyle cevherleşeceği surete ulaşmak için çabalamaktadır. Sonra, sayesinde bilfiil varlığını kazanacağı sureti kendisinde hâsıl oluncaya kadar, aşama aşama yükselişini sürdürür.”¹⁸

Bu alıntıda madde hakkında söylenenler ilk madde hakkında söyleniliyormuş izlenimi verse de aslında sureti olan madde hakkında söylendiği görülür. Çünkü ilk maddenin varlığı dört unsurla beraberdir. Fârâbî felsefesinde, hiyerarşinin en altında ilk madde üzerinden zıt suretler dört unsur oluşturmuş, onlardan ise terkip olarak daha teferruatlı ve mertebeye daha üst varlıklar meydana gelmiştir.

“Mümkün varlıklar birkaç mertebeye ayrılır: Bunların en alt mertebesindekinin ne kesinlikle verilmiş bir varlığı vardır, ne de iki zıtlıktan biriyle bulunur. İşte bu, ilk maddedir. İkinci mertebedekiler ise, ilk maddede meydana gelen zıtlıklar ile varlık kazanan şeylerdir. Bunlar da dört unsurdur. Bunlar suretlerle varlık kazanınca, suretler ile müteakıl başka varlıkları

¹⁶ Fârâbî, *Fârâbî'nin Peri hermeneias muhtasarı*, trc. Mübahat Türker-Küyel, 1. Bs (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1990), 29.

¹⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 54.; Aydın v.dğr., *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 58-59.

¹⁸ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, s. 92.

da meydana getirme imkânları doğar. Böylece, bunlar başka suretler için madde teşkil ederler.”¹⁹

İlgili metinden hareketle, ilk madde hiyerarşi bakımından unsurlardan daha alt mertebededir denilebilir. Fakat mertebesinin daha aşağı olmasının sebebi suretten önce var edildiği gibi bir kanı değil, varlığının suret için olmasıdır.²⁰ Madde kendi gayesi olan surete doğru bir seyir içindedir. Suretle bulunduğu anda kuvve halinden fiil haline geçer. Bu noktada hem mümkünün madde ve suretten oluşan bilfiillik anlamı hem de mutlak anlamı tahakkuk etmiş olur. Cansızlardan canlılara doğru hiyerarşik olarak sıralanan ay-altı âlemdaki varlığın kuvveden fiile geçmesi bu noktada başlar. Önce madde ardından suret, madde ile suretin bir araya gelmesiyle dört unsur, ardından maden, onun ardından bitki, daha sonra düşünmeyen canlı, en son ise düşünen canlı en aşağı mertebeden en yukarı mertebeye doğru bu şekilde sıralanmışlardır.²¹ Burada hiyerarşi oldukça açık olmasına rağmen bir noktayı açığa kavuşturmak gerekir. İlk maddenin ardından sırasıyla meydana gelen varlıkların her biri artık madde ile suretten mürekkeptir. Fârâbî felsefesi, bu mürekkep varlığın dışında suretten ayrı maddeden söz etmez. Böylece yeni mümkün varlıkların oluşması açmazla girmiş görünmektedir. Fakat Fârâbî, bu problemi bazı suretleri üst suretler için madde yaparak çözümlenmiştir. Dört unsurun kendisinde bulunduğu suretler, üst suretler için madde görevi görürken hiyerarşi, sureti başka bir şeyin maddesi olmayan varlıkta son bulmaktadır.²² Bir örnek vermek gerekirse olgun bir meşe ağacı masa için maddedir. Meşe ağacı bir muharrik tarafından masaya dönüştürülebilme potansiyeline sahiptir. Aslında meşe ağacı, madde ile suretten oluşmuşken masa için aynı ağaç madde olur.

Düşünen canlıdan hiyerarşik olarak nâkıs olan suretler kendinden bir üst suretin maddesi olabilir. Fakat düşünen canlı diğer suretlerin hiçbir şekilde maddesi olamaz.²³ Tam olarak bu nedenle oluş ve bozuluşta neden hiyerarşinin önemli olduğu zuhur eder. Çünkü üst suretler kendilerinden alt mertebede olanların maddesi olmazlar gibi görünmektedir.²⁴ Fakat düşünen canlı hariç üst suretler alt suretlere hizmet etme ve araç olma şeklinde bir yardımda bulunabilirler. Bu konuda Fârâbî şu örneği vermiştir: Maden gibi unsurlar dört unsura, suların oluşmasında alet olarak yardım ederler.²⁵

¹⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 58. Aydın v.dğr., *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, 62.

²⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 59.

²¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.3 8.Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, s. 114-119.

²² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 58.

²³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 62.

²⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 68.

²⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 69.

Aslında dört unsur madenlere göre alt bir kategoride olmasına rağmen, madenler sulara yataklık etmiş ve oluşmalarında alet görevi görmüştür.

Alt suretlerin bazılarının üst suretlere alet olması bitkiler ve düşünmeyen canlı için de geçerlidir. Onlar da unsurlara hizmet yoluyla yardım ederler. Hizmet için ise Fârâbî zehirli yılanları ve zehirli bitkileri örnek verir.²⁶ Bitki ve düşünmeyen canlı türlerinde belirtilen varlıklar, diğer canlıların bozulmasına katkı sağlarlar. Bu nedenle toprağın oluşumunda görev üstlenmiş olurlar. Özetlenecek olursa suretler madde olmak, alet olmak ve hizmet etmek yoluyla diğer suretlerle ilişkili olabilir.²⁷ Fakat Fârâbî'nin açıkça zikretmediği ancak konudan çıkarılabilecek birkaç husus vardır. Üst suretler alt suretlerin maddesi olmazlar; fakat düşünen canlı haricindeki üst suretler alt suretlere alet olarak veya hizmet yoluyla yardımda bulunabilirler. Bazı alt suretler ise üst suretlerin maddesi olabilirler. Böylece maddenin kuvveden fiile geçen varlıktaki rolü açıklanmış olur.

Hiyerarşik sıralama göz önünde bulundurulduğunda bu sıralamanın hangi esasa göre oluşturulduğu ve madde-suret ile hangi açılardan bağlantılı olduğu sorusu belirir. İlk olarak, akıllar aracılığıyla taşan feyiz sonucu sadır olan ay-altı alemdeki türlerin maddeden nasıl belirli bir varlık olarak sadır oldukları sorusunun cevaplanması gerekir. Fârâbî, teorisi içinde bu konuyu tutarlı bir biçimde cevaplıyor görünmektedir. Ona göre madde için imkânın iki yönünden birinin seçilmesinde özel bir kasıt yoktur. Ay-üstü âlemdeki semavî kürelerin hareketlerinin ortaklığı ve zıtlığı sonucu oluşan madde ile suret birleştirilirken varlıklar arasında ve maddede herhangi bir fark gözetilmez. Ne maddenin bizzat kendisinin bir yönü ne de madde ve suretten oluşan varlıklar zıtlarından daha üstün değillerdir. Sadece iki zıt aynı anda var olamayacağından dolayı varlığın bir yönü var olduktan bir süre sonra diğer yönü var olur.²⁸ Zıtlar ise adalet ilkesi gereğince var olurlar.²⁹ Örneğin bu bahar açan papatyalar geçen yıl açan papatyalarla aynı değildir. Fakat onları var eden madde ortak olduğundan biri var olup ardından bir zaman geçtikten sonra yok olsa da nedensellik bakımından gerekli şartlar sağlandığında her yeni baharda başka papatyalar var olur.

Geçen yılki papatyalar varlığa gelmek bakımından bu yılliklerden daha öncelikli değildir. Burada hiyerarşinin anlamı belirir. Çünkü mevcudat belli şartlar yerine geldiğinde sudur ediyorsa ve varlıklar arasında özel bir tercih söz konusu değilse maden ve düşünen canlı arasında var olmak bakımından bir fark olmadığı görülür. Fakat madde ve suretin belirli bir hiyerarşide

²⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 68.

²⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 67.

²⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, s. 120.

²⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*, s. 122.

sıralanması ve üst suretlerin belirlenmiş olması tercih olmaksızın da türlerin farklı kategorilerde var olabileceğini ayrıca üst suretten alt suretlerin çıkmayacağını taahhüt eder. Örneklendirmek gerekirse, insan madde ve suretten oluşması bakımından varlıkta bir tercih gözetilmemesi sebebiyle bitki olabilir çünkü madde her ikisinde de ortaktır denilemez. Hem nedensellik hem de türler arasında konulan hiyerarşi, varlıkta üst suretin alt suretin maddesi gibi düşünülmesine kabil değildir. Tüm bu nedenlerle madde ile ilişkili varlıklar Fârâbî felsefesinde hiyerarşiden bağımsız ele alınmamalıdır.

2. Zıttını Kabul Etmeyen Kuvveler ve Madde İlişkisi

Maddeyle mukârin varlıklardan oluşan ay-altı âlemde, mutlak -yani bilfiil mümkün- değerlendirilip hiyerarşi-madde ilişkisinin bir başka yönüne işaret eden varlıklara değinilmesi konuyu daha açık hale getirecektir. Varlığın iki yönüne de kabil varlıklar, ontolojik hiyerarşide olup bozulabilen var olması için herhangi bir zorunluluk gerektirmeyen varlıklardır. Fakat zıttı olmayan ve kendisi olmak bakımından tek olan varlıkların bilkuvvelik ve bilfiillik ilişkisi içinde hiyerarşik olarak incelenmesi gerekmektedir. Fârâbî değişen varlıkları iki sınıfta ele almıştır. Bunlardan ilki gelecekte zıttı olmayan bir halde olan mümkünler diğeri ise gelecekte tek kuvve ile iki zıttı yapmaya kabil mümkünlerdir.

“Bunlardan biri, mümkünün gelecekte olmaması mümkün olmayanı işaret eder. Bu mümkün dışarıdan bir engelleyicisi olmadığında zıttı olmadan bir konuya hazır olana işaret etmektedir. İkincisi mümkünün gelecekte olan ve olmayan mümkündür. Bu kuvvenin iki mukabilinden birine hazır olduğu ve engelleyicisinin zatında kuvveyle hazır olmasının mümkün olduğudur.”³⁰

Bu kategorizasyon, ay-altı âlemde ontolojik hiyerarşideki varlıkların zorunlu ve mümkün kavramları ile olan irtibatını bir yönden anlatır. Gelecekte değişmesi mümkün olmayan şeyler aslında meselenin doğa felsefesi ile olan irtibatını da açıklar. Gelecekte olması ve olmaması mümkünü ele alırken gelecekte zıttını kabul etmeyen mümkünlerin hangi kategoride değerlendirileceği önemli bir sorudur. Fârâbî değişen mümkünleri zıttını kabul etme ve etmeme bakımından detaylandırmıştır. Konuda olan mümkün varlıkları, kendilerinde canlılık bulunan ile bulunmayan olmak üzere ikiye ayırmıştır.³¹ Konuda olup canlı olanlara bakıldığı zaman aslında bu var-

³⁰ Tercüme: Hatice Uyarer Eşgi, Metin: Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 2. Bs (Beirut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq Editeurs), 1986), 186.

³¹ Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, s. 183-184.

lıkların zıtlarını kabul ettikleri için var oldukları fark edilir. Fârâbî'nin de temel eserlerinde bunun aksini iddia eden bir ifade kullanmadığı görülür. Fakat canlı olmayan varlıklar için aynı durum söz konusu değildir. Canlı olmayan varlıklar zıttını kabul edenler ve etmeyenler olmak üzere iki kısımda ele alınır.³² Zıttını kabul etmeyen cansız varlıkların bir örneği ateştir.³³ Dört unsurdan olan ateş, daima etki eden konumundadır. Fârâbî'nin ateşin etki etmesini anlattığı detaylı pasajları bulunmaktadır.³⁴ Zıttını kabul etmeyen kendileri ile tek olan şeylere dört unsur örnek verilebilir. Zıttını kabul etmeyen ay-üstü varlıklara bakıldığında hepsinin tek tür ve zorunlu olduğu görülür. Aynı çıkarımla değişen ve maddeyle mukarın varlıklar içinde varlığın en nâkis kategorisinde olan dört unsur, yapısının kompleks olmaması nedeniyle varlık hiyerarşisinde maddeye daha yakındır. Dört unsurdan herhangi birinin de ateş örneğine benzer şekilde ele alınabileceği görülür. Su, ateş, toprak, hava her ne kadar değişen mümkün kategorisinde olsalar da onların her biri kendi etkilerini engelleyen yahut onların fiilinin kabulünü zorlaştıran bir engelleyici olmaksızın devamlı etki ediyor görünmektedirler.³⁵ Bu açıdan Fârâbî'nin detaylı olarak ateşin fiilini ve ateşi engelleyen veya ateşin fiilini zorlaştıran durumları anlattığı pasajlar dört unsur için de söylenebilir. Fârâbî'ye göre engelleyici yahut etkiyi zorlaştıran bir unsur olmadığı zaman, ateşin etki etmemesi düşünülemez. Aslında ateşin etki etmesi zorunlu denilmiş olur.

“Yani: Yakmak veya yakmamak ateşin kuvvesi (isti'dâd) değildir. Bilakis onda bulunan kuvve sadece yakmak için olan kuvvedir. Şayet yakamazsa ya madde ya maddeden başkasından kaynaklanan bir engelden dolayı yakamaz. Ateş dışındaki daima yapanlar da böyledir.”³⁶

Buradan hareketle dört unsurun etki etmek bakımından zorunlu olduğu iddia edilebilir. Hiyerarşide en nâkis olan bu varlıklar zorunluların hareketleri nedeniyle meydana gelen maddeden sonra ilk varlıklardır. Zorunludan hiyerarşik olarak taşan âlemde çokluğa ilk geçişi Fârâbî, imkân ve zorunlu dengesini ayarlayacak şekilde kurgulamış olmalıdır. Çünkü dört unsur hem madde ve suretten oluşur hem de zorunlu ile mümkün ilişkisinin açık bir şekilde anlatılabildiği bir örnektir. Ateş örneğine bakılacak olursa ateşin bilfiil olması mutlaka ilişkilendirilmeye müsaittir. Çünkü mutlak, madde

³² Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, s. 183-184.

³³ Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, s. 183-184.

³⁴ Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 183-186.

³⁵ Fârâbî felsefesinde kuvve ve isti'dâd ayrımı olmadığı iddia edilir. İsti'dâd kuvve ile aynı anlamda anlaşılmalıdır bu noktada İbn Sina'dan farklılaşır bkz.: İbrahim Halil Üçer, “Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sina'ci Doğal İsti'dâd ve Teheyü' Anlayışı Üzerine”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015): 60.

³⁶ Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, s. 184.

ve suretten varlığa gelen bilfiil olma halini temsil eder. Bu konu lafzî bir tartışma gibi görünse de aslında temel mesele şudur: Ateşlik sureti madde bulduğu ve engelle karşılaşmadığı sürece her an fiiline devam eder. Onun varlığa gelmeyişi, olmak kadar olmamaya da elverişli olmasından dolayı değildir. Bilakis ateşin ayrıca onun gibi daima etki edenlerin olmaması ve etki etmemesi ya onun madde bulamayışından dolayıdır ya da bir engelleyici tarafından fiilinin engellenmesinden dolayıdır.

“Her zaman yapamayan (etkilemeyen) ya madde bulamaz ya da zatından olmayan dış bir engelleyici ile engellenir.”³⁷

Daima etki edenlerin dıştan bir engelleyici ile etkisinin kesilmesini konuda ve yüklemde bulunan imkân ayrımıyla detaylandırmak gerekir. Konuda bulunan imkân mutlak varlıklarda bir mahal bulmuş imkândır. Ay-altı âlemdeki varlıkların tümü mutlak olduklarında aynı zamanda mevzu yani konu olurlar. Bu konular da imkânın taşıyıcısı veya imkâna mahal olmuş olurlar. Bu nedenle mahallin ateşin etkisine uygun olmaması veya etkisini kabul etmemesi, konunun yüklemle arasındaki bağ olan varlığın imkânı kabul etmemesinden kaynaklanır.

“Buranın hepsinden tek bir şey anlamamız gerekiyor. Bilmemiz gerekir ki mümkün; ya bir şeyin konusunun haline işaret ediyor ya da bir şeyin yüklemine haline işaret ediyor. Bunun örneği: ‘Ateşin demiri ısıtması mümkündür.’ örneğidir ve ‘Isının ateşte bulunması mümkündür.’ Örneğidir. Birinci cümlede mümkün ateşin demire ısı veren haline işaret etmiştir. Bu hal ise ateşte bulunan bir hal olup kendisinde ısının olmamasının mümkün olmadığı bir haldir. Lakin ateş demire dokunur da demiri ısıtmazsa bu ateşteki ısıtıcılığın kaybolduğu anlamına gelmez bilakis demirin ısınmamasının sebebi ısıyı kabul etmesinin zorlaşmış olmasıdır. Isınmaya engel olan kuvve demirde bulunur. Şayet böyle ise ısının ateşten (çıkıp) demirde bulunması veya bulunmaması mümkündür. Bu imkân ısıda ateşe izafetle bulunmaz bilakis demirde bulunan ve ateşin fiilini engelleyen engelleyiciye izafetle bulunur.”³⁸

Bu alıntıdan hareketle tek bir kuvve ile zıttını kabul etmeyen fiilde bulunan imkân da incelemek gerekir. Değişen mümkünün zıttı ile değil, tek bir kuvve ile bir fiil yapabildiği örnek doğa felsefesinde zorunluluk ve imkân ilişkisini anlamada önemli rol oynar. Çünkü varlığın zorunlu olarak zıttını kabul etmediği durumlara Fârâbî'nin verdiği tek örnek ateş değildir. O aynı zamanda güneşin tutulma, doğma, batma gibi hareketlerini de zıttını kabul

³⁷ Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, s. 182.

³⁸ Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, s. 182-183.

etmeyen şeylerden sayar.³⁹ Bu zıttını kabul etmeyen şeylerdeki zorunluluk durumlarının imkândan dolayı oluşan devinime rağmen doğa yasalarını sabit kıldığı iddia edilebilir.

Sonuç olarak, maddeli varlıkların kuvveleri zıttını kabul eden ve kabul etmeyen olmak üzere ikiye ayrılabilir. Kuvveleri zıttını kabul etmeyen cansız varlıklar genelde hiyerarşide ilk madde ile olan varlıklardır. Bu varlıkların zıttını kabul etmeyen kuvveler olarak konumlandırılması ilk maddeyle hiyerarşik olarak yakınlıklarından dolayı olabilir. Dikkat edileceği üzere ilk madde ezeldir ve suretle bitişmesinden meydana gelen dört unsurun uygun şartlar altında etki etme gücü zorunludur. Bu durum varlığın değişimi kadar sabitesinin de oluşturulması açısından filozofun ontolojik sisteminde merkezi bir rol oynamış denilebilir. Buradan hareketle akıllara esir maddesinin de de daima etki eden zorunlu bir madde olarak ay-üstü alemde bulunup bulunmadığı sorusu gelebilir.

Literatürde maddenin ay üstü alemdeki esir isimli maddeden nasıl ayırt edildiğine dair bazı görüşler beyan edilmiştir. Bu görüşlerden ilki Walzer'in, *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila* isimli çalışmasında geçer. Walzer gök cisimlerinin maddesi olan esir ile akledilebilir maddenin aynı şey olduğunu iddia etmiştir.⁴⁰ Bu görüşlerden ikincisi Damien Janos'un *Intellect, Substance, and Motion in al-Fârâbî's Cosmology* adlı eserinde geçer. Janos bu eserinde Walzer'in iddiasını kabul edilemez bir iddia olarak değerlendirir. Çünkü ona göre akledilebilir madde ay-altı âlem içindir ve Fârâbî sisteminde dört unsur meydana getiren şeydir. Ay-üstü âlemde bulunmaz. Buna ek olarak Janos, Walzer'in bu yorumla Fârâbî'yi kadim Yunan'a borçlu çıkarmak gibi bir hedefinin olduğunu iddia eder. Çünkü Walzer, Fârâbî'nin akledilebilir madde görüşünü Yeni Platonculardan aldığını öne sürer. Fakat Janos, Fârâbî'nin akledilebilir madde kelimesinden tam da bu yüzden kaçındığını bunun yerine ilk maddeyi kullandığını belirtir.⁴¹

Yeni Platoncuların hususen Plotinos'un madde ile ilgili görüşlerine bakıldığında Fârâbî'nin fikirleri ile benzerlikler olduğu görülür. Fakat Plotinos'un madde anlayışı ile Fârâbî'nin madde anlayışının aynı olduğu düşünülmemelidir. Bunun nedenlerinden ilki, Plotinos'un henüz zorunlu ve mümkün ayrımı yapmamış olması ve maddeyi bu kavramlar ekseninde tartışmamış olmasıdır.⁴² Diğer sebep ise maddenin ruhla irtibatlandırılıp

³⁹ Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, 184.

⁴⁰ Richard Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*, 1. Bs (Oxford: Oxford University Press, 1985), 370.

⁴¹ Damien Janos, *Intellect, Substance, and Motion in al-Fârâbî's Cosmology* (McGill University Institute of Islamic Studies, 2009), 167-168.

⁴² Nejdet Durak, "Plotinus Felsefesinin Etkileri", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, thk. Bayram

kötülük problemiyle ilişkili olarak mahza kötü olarak konumlandırılmasıdır. Madde Plotinos'da bir belirlenemezlik ve tanımlanamazlık halidir. Ayrıca madde mahza olumsuzluk iken Fârâbî sisteminde ay-altı alem için suretle tamamlanan, ahlaki bir sığata konu olmayan varlıktır.⁴³ Bu nedenlerden dolayı Fârâbî görüşlerinde Plotinos'dan etkilenmiş olsa da madde anlayışı Yeni Eflatuncu fikirleri bütünüyle yansıtmaz. Sonuç olarak makaledeki argümanlar ekseninde de düşünülecek olursa Walzer'in yorumunun doğru olma ihtimali oldukça düşüktür.

SONUÇ

Sonuç olarak madde, Fârâbî felsefesinde alt suretlerin üst suretlere madde olması anlamında kullanılmıştır. İlk madde anlatısında suretten ayrı bir madde tasavvuru varmış gibi görünse de bir tür soyutlamayla suretsiz maddeden söz edilebilir. Dış gerçeklikte madde suretten bağımsız değildir. Bu nedenle ilk madde dört unsurla beraber bulunur. Dört unsurun terkip ve imtizacından hiyerarşi bakımından üstte bulunan madenler meydana gelir. Madenden insana kadar olan hiyerarşideki oluş süreçleri alt suretlerin üst suretlere madde, alet ve hizmet etmesi yoluyla tamamlanır. Madde ve suret semavî cisimlerin ortak ve zıt hareketi nedeniyle oluşmuştur. Bu nedenle sistemde birbirlerini tamamlayıcı bir konumları vardır. Dört unsurdan ateş, ilk madde ile bulunduğu tek kuvveye kabil ezeli bir imkân halini barındırır.

Alt suretlerin üst suretlere madde olması, maddenin aynı zamanda dışta münferiden suretten ayrı bir şekilde bulunmasını gerektirmemiştir. Varlıkta hiyerarşi fikri ise oluş-bozulustaki düzeni temin ederken alt ve üst suret fikrini destekler biçimde kurulmuştur. Alt suretlerden üst suretlerin çıkması bir tesadüf olmadığı gibi her alt suret de her üst surete madde olmamaktadır. Alt suretlerden üst suretlerin çıkması imkân ve zorunluluk ile yakından ilişkilidir. Varlığın olmaya ve olmamaya kabil yönü aynı anda iki ortak yönü barındırmaktadır ve bu yön sebebiyle varlık kendine zıt suretleri kabul etmektedir. İlk madde ile bulunan dört unsur ise zıttını kabul etmeyip daima etki eden varlıklar olarak konumlandırılır. Etkileri ise zorunluluklardır. Zıttını kabul etmeyen zorunlu fikri ay-üstü âlemdeki esir maddesine dair bir çağrışım yapsa da Fârâbî'nin madde ve ilk madde kavramları ile kastettiği şeyler ay-altı âleme mahsustur.

Madde suret içindir, suret de maddesiz düşünülemez. Fakat Fârâbî'ye

Ali Çetinkaya, ed. Celal Türer - Hakan Olgun, 1. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 2: 475.

⁴³ Dmitri Nikulin, *Neoplatonism in Late Antiquity*, 1. Bs (New York: Oxford University Press, 2019), 90-111.

göre asıl olan surettir. Madde ise suretin hazırlayıcısı konumundadır fakat dışta suretten ayrı bir mahiyete sahip değildir. Madde ile suretten oluşan bir cisimde boyutun nasıl oluştuğu ve nereden geldiği de bir problemdir. Fakat Fârâbî böyle bir tartışmayı madde-suret meselesinin merkezine alıp detaylandırmamıştır. Çünkü ona göre madde suretten ayrı değildir. Hem konunun sistemde merkezi bir rolde olmamasından dolayı hem de makalenin sınırları nedeniyle madde ve suretten oluşan varlığa boyutun nereden geldiği konusu bu makalede incelenmemiştir. Bu konu yapılacak yeni çalışmalarda incelenebilir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet - Abdülkadir Şener - M.Rami Ayas, trc. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*. 2. Bs. İstanbul: Büyüyenay, 2012.
- Cerr, Halil. "Farabi Füsüs'ül Hikem'in yazarı mıdır ?" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Kifayet Özyayın 18/1 (1970): 153-161.
- Durak, Nejdet. "Plotinus Felsefesinin Etkileri". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. Bayram Ali Çetinkaya. Ed. Celal Türer - Hakan Olgun. 1. Bs. 2. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*. Trc. Yaşar Aydın. 2. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. 2. Bs. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1993.
- Fârâbî, *Fârâbî'nin Peri hermeneias muhtasarı*. Trc. Mübahat Türker-Küyel. 1. Bs. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1990.
- Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*. 2. Bs. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq Editeurs), 1986.
- Janos, Damien. *Intellect, Substance, and Motion in al-Fârâbî's Cosmology*. McGill University Institute of Islamic Studies, 2009.
- Kaya, Cüneyt. "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûn'ül-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 27 (2012): 29-67.
- Nikulın, Dmitri. *Neoplatonism in Late Antiquity*. 1. Bs. New York,: Oxford University Press, 2019.
- Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İstidâd ve Teheyü' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015): 35-74.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. 1. Bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Walzer, Richard. *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*. 1. Bs. Oxford: Oxford University Press, 1985.

ARAP DİLİNDE LEV EDATI, İŞLEVLERİ VE KUR'ÂN'DAKİ KULLANIMLARI

PREPOSITION "LAV" AND ITS FUNCTIONS IN ARABIC LANGUAGE AND ITS USES IN THE QUR'AN

FATİH YEDİYILDIZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ., GİRESUN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ARAP DİLİ VE BELÂGATI ANABİLİM DALI

ASSIST. PROF., GİRESUN UNIVERSITY, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC GİRESUN, TURKEY

fatih.yediyildiz@giresun.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-1041-4667>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1161394>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
13 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted
14 Aralık / September 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / September

Atıf / Cite as

Yediyıldız, Fatih, "Arap Dilinde Lev Edatı, İşlevleri ve Kur'ân'daki Kullanımları [Preposition "Lav" and Its Functions in Arabic Language and Its Uses in the Qur'an]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/September 2022): 767-794.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ARAP DİLİNDE LEV EDATI, İŞLEVLERİ VE KUR'ÂN'DAKİ KULLANIMLARI

Öz

Arapçada kelime isim, fiil ve harf şeklinde üç kısımdan meydana gelir. Harflerin birçok tasnifi yapılmakla birlikte dil âlimlerince harfler genellikle *hurûfü'l-mebâni* ve *hurûfü'l-meâni* şeklinde ikiye ayrılır. Harfler, kelimelere temel oluşturmaların dolayı *hurûfü'l-mebâni*, isim ve fiiller arasında anlam ilişkisi kurulmasına vasıta olmaları sebebiyle *hurûfü'l-meâni*, terkip içerisinde isim ve fiillere bağlandıkları için *edevâtü'r-rab* gibi isimlerle anılır. Edatların cümlelerin genel anlamını belirlemede ve metnin unsurlarını birbirine bağlamada, dilin eksiksiz ve yanlış anlaşılmasını önlemede önemli rolleri vardır. Bu yüzden Arapçada tek başına bir manası olmayan edatlar cümle içinde birden çok işlev ve anlam kazanabilir. Kelime ve cümleleri birbirine bağlama, teşbih, vurgu, istisnâ etme, anlamı genişletme ve daraltma (hasr/kasr), ilişki kurma (ta'lik), şart, sebep-sonuç, tercih, temenni, teşvik, kınama, ihtimal, karşıtlama, birliktelik kurma, tasdik ve ret gibi bir takım anlamsal ilişki türleri bunlardan bazılarıdır. Edatlar, sözlükte delalet ettiği mana, sarf yapısı, nahvi işlevi, basit ve bileşik olup olmaması, tahsis edilip edilmemesi, âmil olup olmaması, belli şeylere özgü olup olmamaları gibi etkenler göz önünde bulundurularak birçok tasnifleri yapılmıştır. Arap gramer tarihinin ilk dönemlerinden günümüze edatları müstakil şekilde ele alan ve *Hurûfu'l-meâni*, *Me'âni'l-hurûf*, *İlmü'l-hurûf*, *Meâni'l-edevât ve'l-hurûf*, *Kifâyetü'l-Mu'âni fi hurûfi'l-meâni* gibi adları taşıyan birçok çalışmanın yapılmış olması edatların önemini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada mana incelikleri, işlevselliği ve anlam çeşitliliğiyle ön plana çıkan *lev* edatının Arap dilindeki yeri, ifade ettiği manalar, işlevleri ve Kur'ân'daki kullanımları ele alınmaya çalışıldı. *Lev* edatının işlevleri ve mana incelikleri bilinmediği takdirde ayet, hadis ve şiir metinlerinin çevirilerinde, tefsir ve hadis çalışmalarında bârız yanlışlar yapılabilmektedir. Bu yanlışların yapılmaması için *lev* gibi edatların bu özel durumlarının bilinmesi önem arz etmektedir. Gramer, üsül ve belâgat kitaplarına müracaat edilerek bu edatın mana incelikleri ve işlevleri incelendi ve konu, tahlili bir metodla ayet, hadis ve Arap şiirlerinden örnekler üzerinden mukayeseli şekilde ele alınarak işlendi. Çalışma sonucunda *lev* cezmetmeyen şart edatlarından olup şart ve cevap cümlelerini birbirine bağlaması yönüyle ta'lik ifade ettiği anlaşıldı. Mâzide ta'lik için olması durumunda geçmişte olmamış ancak olması arzu edilen ya da olmadığından dolayı serzenişte bulunulan bir düşüncenin ortaya atılmasında kullanıldığı görüldü. Gelecekte ta'lik için olması durumunda ise beklenti manası vermesi yönüyle mutlak olarak şart bildirdiği anlaşıldı. *Lev* edatının imtina (imkânsızlık) ve şart bildirmesine ilaveten temenni, arz, masdariyye, vasliyye gibi anlamlar da ifade ettiği ve bu anlamların bazılarının Kur'ân'da da kullanımlarının bulunduğu bu çalışmada ortaya konuldu. *Lev* edatı hem Kur'ân hem de Arap şiirinde temenni anlamında kullanılmakta olup bazı yerlerde gerçekleşmesi zor ama mümkün bazı yerlerde ise gerçekleşmesi imkânsız şeylerin temenninin konusu olduğu görüldü. *Lev* edatının mazi veya muzari fiilin başına gelerek nasbetmeyen master harfi olmasından dolayı kendinden sonra gelen cümlelerin masterla te'vil edildiği anlaşıldı. *Lev* edatı, talep üsluplarından biri olan ve "birini bir şey yapmaya ve yapmamaya nazik ve kibarca isteklendirmek" demek olan arz üslubu edatlarından biri olduğu tespit edilmiş olup ayet, hadis ve şiir metinlerinden örneklerle işlendi. *Lev* edatı, sözü söze katmak, manayı kuvvetlendirmek, zor olanı başarmak ve azlık bildirmek (taklil) için hâl vâv'ından sonra gelerek bazen de vasliyye edatı olarak kullanıldığı sonucuna varıldı.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Harf, Edat, Lev Edatı ve İşlevleri

Preposition “Law” and Its Functions in Arabic Language and Its Uses in the Qur'an

Abstract

In Arabic, the word consists of three parts: noun, verb and letter. Although there are many classifications of letters, the letters are generally divided into two as *ḥurūf al-maānī* and *ḥurūf al-mabānī* by language scholars. Letters are called by names such as *ḥurūf al-mabānī* because they form the basis of words, *ḥurūf al-maānī* because they are means of establishing a meaning relationship between nouns and verbs, and *adawātu al-rabt* because they are connected to nouns and verbs in the composition. Prepositions play an important role in determining the general meaning of sentences and connecting the elements of the text, preventing complete and misunderstanding of the language. Therefore, prepositions that do not have a single meaning in Arabic can acquire multiple functions and meanings in a sentence. Connecting words and sentences, simile, emphasis, exception, expanding and narrowing the meaning (*hasr/kasr*), establishing a relationship (*ta'liq*), condition, cause-effect, preference, wish, encouragement, condemnation, possibility, opposition, togetherness. some types of semantic relations such as establishment, approval and rejection are some of them. Many classifications of prepositions have been made, taking into account the factors such as the meaning they signify in the dictionary, the structure of the use, the syntax function, whether they are simple and compound, whether they are allocated or not, whether they are agents or not, and whether they are specific to certain things. The fact that many studies with names such as *ḥurūf al-maānī*, *Maān al-ḥurūf*, *Ilm al-ḥurūf*, *Maān al-adawāt va'l-ḥurūf*, *Kifāya al-Mu'ānī fī ḥurūf al-maānī* have been done reveals the importance of prepositions. In this study, the place of the preposition law, which stands out with its delicacy, functionality and variety of meanings, in the Arabic language, the meanings it expresses, its functions and its use in the Qur'an were tried to be discussed. If the functions and subtleties of meaning of the preposition law are not known, obvious mistakes can be made in the translations of verse, hadith and poetry texts, in tafsir and hadith studies. In order not to make these mistakes, it is important to know these special cases of prepositions such as law. By referring to grammar, method and rhetoric books, the meanings and functions of this preposition were examined, and the subject was studied comparatively with an analysis method through examples from verses, hadiths and Arabic poems. As a result of the study, it was understood that law, which is one of the conditional prepositions that does not attract, expresses *ta'liq* in terms of connecting the condition and answer sentences. It has been seen that it was used to put forward an idea that did not happen in the past, but that was desired to happen or that was reproached for not being there, if it was for the past *ta'liq*. It was understood that if it was for *ta'liq* in the future, it was an absolute condition in terms of giving the meaning of expectation. In this study, it has been revealed that the preposition law also expresses meanings such as wish, supply, *masdariyye*, *wasliyya* in addition to expressing refusal (impossibility) and conditions, and that some of these meanings are also used in the Qur'an. The preposition law is used in the sense of wish in both the Qur'an and Arabic poetry, and it has been seen that things that are difficult to happen in some places but possible in some places impossible to happen are the subject of wish. It was understood that the following sentence was interpreted with an infinitive because the preposition law is an infinitive letter that does not come before the past and present verb. It has been determined that the preposition law is one of the prepositions of the supply style, which is one of the demand styles and means “to kindly and politely encourage someone to do or not to do something” and has been processed with examples from verses, hadiths and poetry texts. It has been concluded that the preposition law is sometimes used as a preposition of *wasliyya*,

coming after hal vav in order to add the word to the word, to strengthen the meaning, to achieve the difficult thing and to report scarcity (taqlil).

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Letter, Preposition, Preposition Law, Functions

GİRİŞ

Arapçada harf kategorisinde ele alınan edatların birden çok işlev ve anlamı vardır. Bu edatlardan biri de **ل** edatıdır. Bu çalışmada **ل** edatının manalarına, işlevlerine ve Kur'an'daki kullanımına yer verilecektir. Bu edat **ل**'i şartiyye gibi şart bildirirse de **ل** edatında bulunmayan birçok farklı manayı barındırır. Tahziz (teşvik) harfleri olan **هـ** ve **ل**'nin anlamlarını içerdiği gibi temenni ve tereccî ifade eden **ل** ve **ل** edatlarının manalarını da ihtiva eder. Bunların yanında cümlede kelamı güzelleştirmek amacıyla zait olarak da gelebilir. Bazen de cümlede taklil (azlık) anlamını ifade eder.

Bu edatla ilgili yazılmış eski ve yeni çalışmalara bakıldığında hakkında yazılmış birkaç risale ve makale olduğu görülür. Risale türünde olanlar, İbnü'l-Berrî (öl. 582/1186)'nin *Risâle fî lev el-ımtinâ* ile İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) *Risâle fî lev*'idir.² Makale türünde yazılanlar ise Abbas Abdullah Abbas'ın *Meânî lev beyne'l-mu'cemiyyîn ve nahviyyîn*, Fehd Muhammed Dibü'l-Cemel'in *Teâruz ve Tercih fî meânî lev inde'l-müfessirîn ve'n-nahviyyîn fî'l-Kur'an*, Mustafa Fuat Ahmet'in *İsti'mâlâtü lev*, Abdulhamid Câsim el-Kebis'nin *Ahvâlü lev ve mevâ'idühe ve meânîhe 'inde'n-nahviyyîn* adlı çalışmalarıdır.

Konunun ele alınmasında eski kaynaklardan referans verilmekle birlikte yeni kaynaklardan da istifade edildi. Örneklendirmelerde ayetlerden, hadislerden ve Arap şiirinden yararlanma yoluna gidildi. Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde Arapçada edat ve işlevlerine, ikincisinde **ل** edatı ve Arap dilindeki önemine, üçüncü bölümde ise **ل**'in çeşitlerine ve Kur'an'daki kullanımına değinildi.

1. ARAPÇA'DA EDATLAR VE İŞLEVLERİ

Genel kabule göre³ Arapçada sözcük isim, fiil ve harf şeklinde üç kısımdan oluşur. Lügatte harf, "*birşeyin ucu, uç kenarı, sınırı, keskinliği, suyun*

¹ Gerçekleşmesi imkân dahilinde olan beklenti ve umudu ifade eden bir kavram.

² Ahmet Yüksel, "Arap Dilinde Me'ânî'l-Hurûf İlmine Dair Literatür Çalışmaları", *EKEV*, 8/20 (2004), 302.

³ İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî fıkhî'l-lugati'l-Arabıyye ve mesâilihâ ve suneni'l-Arab fî kelâmihâ*, thk: Ömer Faruk et-Tabbâ', (Beirut: Mektebetü'l-Meârif, 1993), 82.

aktığı yer, seferden dolayı yorgun düşmüş deve”⁴ gibi anlamlara gelir. Harfin birçok tarifi yapılmakla birlikte Klasik âlimlerce kabul gören yaygın tanım, “Harf, bir mana için konulmuş isim ve fiil haricindeki kelimeler”⁵ şeklindedir. Daha sonraki dönemlerde de birçok tarifler yapılmıştır. Bunlardan ef-radını câmi ağyarını mâni olan tarif şöyledir: “Harf, İsim ve fiilin alametlerinden hiçbirini kabul etmeyen kelimedir.”⁶ Harf kategorisinde kabul edilen edatlar ise *hurûfü'l-meâni* veya *edevâtü'r-rabt* gibi isimlerle anılır.⁷ Lügatte fiilin kendisiyle yapıldığı *vesile*, *vasıta* veya *alet* anlamına gelen edat, اَدِيّ kökünden olup çoğulu اَدْوَات olarak gelir.⁸

Edat, klasik âlimlerce genellikle şöyle tanımlanmıştır: “Edat, kendinden başkasıyla bir anlama delalet eden kelimedir.”⁹ Muasır dilcilerden Temmâm Hassân (öl.1918-2011) ise şöyle tarif etmiştir: “Cümlelerin farklı kısımları arasında bulunan ve cümlelerin şekil ve yapısının kendisiyle açıklandığı alaka ve bağa denir.”¹⁰ Bu iki tanımdan edatın cümle içinde bir görev üstlenerek mana kazandığı ve cümlelerin diğer öğelerinin oluşmasında önemli bir etken olduğu ve cümlelerin unsurları arasında bağlantı kurmaya yarayan bir kelime olduğunu anlamamız mümkündür.

Edatların tam anlamı kendisi dışındaki kelime gruplarıyla birlikte ortaya çıkar. Bu yönüyle edatlar, konuşanın konuşma sırasında yeri ve zamanına göre farklı anlamlar oluşturabilmek için başvurduğu bir vasıta. Örneğin *ما كذب الفؤاد ما رأى* “Onun gözünün gördüğünü gönlü yalanlamadı.”¹¹ ayetinde nefiy edatı olan ما cümleye olumsuzluk anlamı katmıştır. Ancak bu edatın verdiği başka manalar da vardır. *وما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ* “Hayır adına ne yaparsanız Allah onu bilir.”¹² ayetinde ise şart ifade etmiştir. Görüldüğü üzere bir edat cümlelerin manasını tamamen değiştirebildiği gibi cümleye farklı manalar da kazandırabilir.

Edatlar, âmîl olarak isim veya fiillere dâhil oldukları zaman bu isim ve fiilleri i'rab ve mana açısından etkilerler.¹³ Bu açıdan edatlar başlıca iki özel-

⁴ Cemalüddin Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “h-r-f” md., Thk. Muhammed Sadık el-Ubeydi ve Emin Abdulvahhab, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1996), III/129.

⁵ Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitab*, I-V, thk: Abdusselam Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988, 1/12).

⁶ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, thk. Semih Ebû Muğli, (Amman: Dâru'l-Mecidlâvi li'n-Neşr, 1988), 16; M. Edip Çağmar, “Kelime Çeşidi olan Harfin Tanımına ve Özelliklerine Eleştirel bir Yaklaşım”, *AUİFD*, (2002/2), 43/397.

⁷ İsmail Durmuş, “Harf”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 16/163.

⁸ İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-vasıt*, (Kahire: Mecma'u'l- Lügati'l- Arabiyye, Dâru'd-Da'vet, 1960), 1/28.

⁹ ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Mufassal fi san'ati'l-i'râb*, thk. Ali Ebû Mulhim, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 379.

¹⁰ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, (Mağrib: Dâru's-Sakâfe, 1994), 123.

¹¹ Necm 53/11.

¹² Bakara 2/197.

¹³ Muhammed Hân, “Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları”, çev. Abdullah Hacıbekiroğlu,

liğiyle öne çıkar: taalluk (ilişki kurma/bağlama) ve ihtisâs (isim ve fiile has olma)¹⁴.

Edatlar, genellikle nidâ harfi, müenneslik tâsı, harekeli tâ, tenfis harfleri, te'kid nûn'u gibi isim veya fiillere dâhil olan alâmetleri kabul etmezler.¹⁵ Bununla beraber edatlar, şekil yönünden birbirinden farklı olabilirler. Bazıları bir, iki veya üç harf, bazıları ise üç harften fazlasından oluşabilir. لو، إن، إذا gibi edatlar tek kelimededen oluşurken، لوما، هلا، لولا gibi edatlar da iki kelimenin bir araya gelmesiyle oluşmuştur.

Her edatın asli bir işlevi vardır. Ancak bazı edatlar bu asli işlevlerinin yanı sıra tâli işlevlere de sahiptir. Bu tür edatlar birden fazla mana ifade ederler. Örneğin; Arapçada مَنْ edatının, soru, ism-i mevsul ve şart gibi anlamları vardır. متى edatının asli fonksiyonu zaman ifade eden soru edatı olmasının yanı sıra bazen de şart ifade eder.¹⁶ ما edatı olumsuzluk, istifham, ism-i mevsûl, taaccübiye ve masdariye olarak birden fazla işleve sahiptir.¹⁷

Edatların cümlelerin genel anlamını belirlemede, metnin unsurlarını birbirine bağlamada, aralarındaki ilişkiyi tayin etmede önemli bir rolü vardır. Bu durumu Temmam Hassan şöyle vurgular: “Olumlu cümleler, emir cümleleri ve ünlem cümlelerinin bazılarının dışında fasih Arapçada bütün cümlelerin unsurları arasındaki anlamsal ilişkinin ortaya çıkmasında edatlara dayandığını görmekteyiz.”¹⁸ Dolayısıyla edatların metin içerisinde iki temel işlevi olduğunu görülür: Birincisi, cümlenin öğeleri arasındaki irtibatı kuran nahvî işlevi, diğeri ise bağlamın delaletini sınırlayan anlamsal işlevi.¹⁹ Metin içinde kelime veya cümleleri bağlama (atf), teşbih, vurgu, istisnâ etme, anlamı genişletme ve daraltma (kasr/hasr), tâ'lik (ilişki kurma), şart, ta'lil (sebepler-sonuç), tercih, temenni, teşvik, kınama, ihtimal, karşıtlama, birliktelik kurma, tasdik ve ret gibi kurduğu bir takım anlamsal ilişki türleri bunlardan bazılarıdır.²⁰

Örneğin, edatların sözü daraltmak ve anlamı hasretmek için kelama nasıl dâhil olduğunu İbn Cinnî (öl. 392/1002) şöyle anlatır: “ما قام زيد cümlesinde ما nefyettiğim şeyin yerine، قام القوم إلا زيدا dediğimde إلا istisnânın yerine، قام زيد وعمرو dediğimde و harfi atfettiğimin yerine، لي مال dediğimde ليت dediğimin yerine، هل قام أخوك soru edatı sorduğumun yerine، ليس زيد dediğimde ب harfi ceri “elbette, şüphesiz, gerçekten” kelimelerinin

Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 14/28 (2015/2), 130.

¹⁴ Muhammed Hân, “Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları”, 134.

¹⁵ Muhammed Hân, “Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları”, 134.

¹⁶ Muhammed Hân, “Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları”, 137.

¹⁷ Abdullah Hacıbekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 63.

¹⁸ Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 123.

¹⁹ Hacıbekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*, 66.

²⁰ Hacıbekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*, 78.

yerine geçmiştir.²¹ Nitekim İbn Kayyım el-Cevziyye de (öl. 751/1350), edatın daha öz ifade için konulduğunu bu yüzden fiilden ona dönüldüğünü söylemiştir.²²

İbn Yaîş (öl. 643/1245) ise benzer şekilde edatların icaz ve hasr için geldiğini ifade eder: “Edatlar, cümlelerin yerine geçen şeylerdir. İcaz ve hasr için gelir. Örneğin, atıf harfleri atıftan bedel olarak gelir. İstifham harfleri sorduğum şeyin yerine gelir. Nefiy harfleri olumsuz yaptığım şeyin yerine gelir. İstisna edatları istisna ettiğim şeyin yerine geçer. Aynı şekilde lam-ı tarif bildiğim şeyin yerine geldiği gibi cer harfleri de aynı manada olan fiillerin yerine kullanılır.”²³ Dolayısıyla İbn Cinnî, İbn Kayyım ve İbn Yaîş'in bu sözlerinden edatın daha öz ve kısa ifade imkânı verdiğini çıkarmak mümkündür.

Edatların, sözlükte delalet ettiği mana, sarf yapısı, nahvî işlevi, basit ve bileşik olup olmaması, tahsis edilip edilmemesi, âmil olup olmaması, belli şeylere özgü olup olmamaları gibi etkenler göz önünde bulundurularak klasik ve yeni dönem âlimler tarafından birçok tasnifi yapılmıştır.²⁴ Bu tasniflerin yukarıda saydığımız kriterler çerçevesinde farklı farklı yapıyor olması da gösteriyor ki edatlar cümle içinde pek çok işlev ve mana ifade etmektedirler.

Arap gramer tarihinin ilk dönemlerinden itibaren edatları müstakil şekilde ele alan ve *Hurûfu'l-me'âni*, *Me'âni'l-hurûf*, *İlmü'l-hurûf*, *Me'âni'l-edevât ve'l-hurûf*, *Kifâyetü'l-Me'âni fi hurûfi'l-me'âni* gibi adları taşıyan birçok müstakil çalışma kaleme alınmıştır.²⁵ Bunların yanında, Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin (öl. 175/791) *Kitabu'l-Ayn*'i, Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb*'i, Müberred'in (öl.285/898) *el-Muktedab*'i, Zeccâcî'nin (öl. 337/949) *el-Cümel*'i, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Mufassal*'i, İbn Yaîş'in *Şerhu'l-Mufassal*'i gibi meşhur gramer kitaplarının çoğunda edatlar bağımsız bir bap olarak yer almıştır.²⁶ Kutrub'un (öl. 206/821) *el-Hemz*'i, Zeccâcî'nin *Kitabu'l-lâmât*'i gibi yalnız bir edatı işleyen eserler de yazılmıştır.²⁷ Gün-

²¹ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, thk: Muhammed Ali Neccâr, (Heyetü'l Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-kitâb, h. 1376), 1/181.

²² Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâiu'l-fevâid*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâb'l-Arabî), 3/57.

²³ Ebü'l-Bekâ Muvaaffakuddîn Yaîş b. Ali b. Yaîş b. Muhammed, *Şerhu'l-mufassal*, thk. Muhammed Münîr, (Kahire: el-Matbaatü'l-Müniriyye, 1928), 8/7.

²⁴ Bkz. İbrahim Muhammed Ebu Yezid Hafâce, “Meayirü't-tasnif fi'n-nahvi'l-Arabiyye”, *Mecelletü'd-Dirasetü'l-Lügaviyye*, 9/4 (October-December 2007), 50-105.

²⁵ Bkz. Hasen b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, thk. Fahreddin Kabâve-Muhammed Nedîm Fâdîl, (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1413/1992), 4; Bkz. Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshak ez-Zeccâcî, *Hurûfu'l-me'âni*, thk. Ali Tefvik el-Hamed, (İrbid: Dâru'l-Emel, 1403/1983), 4/19-20.

²⁶ Yüksel, “Arap Dilinde Me'âni'l-Hurûf İlmine Dair Literatür Çalışmaları”, 306.

²⁷ Zeccâcî, *Hurûfu'l-me'âni*, 4/19.

müzde de edatlara dair birçok çalışma mevcuttur. Hasan Akdağ'ın *Arap Dilinde Edatlar*, Hüseyin Yazıcı'nın *Arapçada Edatlar ve Kullanımları*, Mustafa Meral Çörtü'nün *Sarf-Nahiv-Edatlar kitabı*, Muhammed Ahmed Hudayr'ın *Edevâtü'n-Nahviyye ve Delâletühâ fi'l-Kur'ân*, Ahmed Tahir Hassaneyn ve Neriman Nâil'nin kaleme aldığı *Edevâtü'r-rabî fi'l-Arabiyyeti'l-muâsıra'sı*, Hüseyin Serhân'ın *Edevâtü'n-Nahviyye sözlüğü* bunlardan birkaçıdır.

Kısaca, edatların anlam ve işlevleri pek çoktur. Bu mana ve işlevlerin ancak bir cümle veya nahvi bir terkip içinde ortaya çıktığını görüyoruz. Cümle içinde pek çok incelikleri olan edatların diğer dillerde olduğu gibi Arap dilinde de çok önemli rollere sahiptir. Edatlara dair bu girişten sonra çalışmanın asıl konusu olan لُو edatı, önemi ve ifade ettiği anlamlara geçebiliriz.

1.1 لُو . Edatı ve Önemi

لُو edatı sâkin okunursa edat, لُو veya اللُّو şeklinde şeddeli okunursa isim olur.²⁸ Nitekim, Ferrâ (öl. 207/822), “لُو kelimesinin vavını sakın yaparsan onu edat kılmış olursun, onu isim yapmak istersen vav'ı şeddellersin” der. Ferrâ, başka bir yerde de şöyle bir açıklamada bulunur: “لُو'ü isim kılarasan onu şeddellersin ve şöyle dersin: قَدْ أَكْتَرْتَ مِنَ اللُّوِّ “keşke demeyi oldukça çoğaltın.” çünkü mana harfleri ve nakıs isimler tam isimlere dönüştürüleceği zaman başına ال eklenir ve sonundaki harf şeddelenir.”²⁹ Bir hadiste de إِيَاكُمْ³⁰ şeklinde geçer.³¹

لُو gizli konuşma, keşke demek (keşke şöyle yapsaydım), bâtil gibi anlamlara gelir.³² Örneğin; şair bir şiirinde şöyle der:

وَقَدِّمْنَا أَهْلَكَتَ لُو كَثِيرًا
وَقَبْلَ الْيَوْمِ عَالَجَهَا قُدَارُ

“Eskiden “keşke demek” çoğunu helak etti. Bugünden önce onu kader tedavi etti.”³³

Sözlüklerde bu edata dilek, temenni, istek ifade etmesinden dolayı *harf-i ümniyye*³⁴; iki olumlu cümleye dâhil olduğu zaman ikisini de olumsuz yapması; iki olumsuz cümleye dâhil olursa ikisini de olumlu yapması;

²⁸ İbn Fâris, Ebül-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzi, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, (Dâru'l-Fikr, 1979), 5/218

²⁹ Abdulhamid Câsim el-Kebîsî, “Ahvâlü lev ve mevâ'idühe ve meânihe 'inde'n-nahviyyîn”, *Mecelletü Dirâsâtü'l Arabiyye*, (el-Minye: Câmîatü Minye, Külliyyetü Dâru'l-Ulüm, ts.) s. 1092.

³⁰ “Keşke (şöyle yapsaydım) demekten sakınm”

³¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed, Riyad: Dâru's-Selam, 1999), 5/268 (No. 4168).

³² ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseyinî, *Tâcu'l-arûs*, thk. Abdülmecid Kutâsî, (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2001), 39/485.

³³ Bu beyit Süyûtî'nin *Eşbâh ve'n-nezâir*'inde Kutâmî'ye nisbet edilir. Bkz. *Eşbâh ve'n-nezâir*, 5/192.

³⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, 2003), 107. İbn Dureyd, Ebü Bekr Muhammed b. Hasan, thk. Remzi Münir Ba'lebekki, *el-Cemheratü'l-luğa*, (Beirut: Dâru'l-ilim li'l-melâyin, 1987), 1/168.

biri olumlu diğeri olumsuz bir cümleye dâhil olursa olumluyu olumsuz, olumsuzu olumlu yapmasından dolayı *harf-i takdîr*³⁵ denmiştir. لو edatı dil âlimlerinin harf taksiminde genellikle müfred harfler, bağlama harfleri (حروف للربط), âmil olmayan harfler ve lafzı değiştirmeyen ancak manada kendini gösteren harfler kategorisinde ele alınmıştır.³⁶

Arap gramer tarihinin ilk dönemlerinden günümüze edatları müstakil şekilde ele alan ve *Hurûfu'l-me'ânî, Me'ânî'l-hurûf, İlmü'l-hurûf, Me'ânî'l-edevât ve'l-hurûf, Kifâyetü'l-Mu'ânî fi hurûfi'l-me'ânî* gibi adları taşıyan birçok çalışmanın yapılmış olması edatların önemini ortaya koymaktadır.

لو, Arap dili üsluplarında pek çok manada kullanılması açısından önemlidir. Bunlardan birçoğu ayet, hadis ve şiir metinlerinde yaygın olarak kullanılır. *Lev* edatının işlevleri ve mana incelikleri bilinmediği takdirde ayet, hadis ve şiir metinlerinin çevirilerinde, tefsir ve hadis çalışmalarında bâriz yanlışlar yapılabilmektedir. Bu yanlışların yapılmaması için *lev* gibi edatların bu özel durumlarının bilinmesi önem arz etmektedir.

1.2. לו Edatının İşlevleri

Genel olarak bu edatın beş işlevi vardır. Akla gelen ilk iki işlevi şart ve imtinâ ifade etmesidir. Bazı durumlarda temenni, arz, vasliyye (taklîl), mastar anlamı da verebilir. Bir başka işlevi ise gelecek zaman fiili olsa bile dâhil olduğu fiilin manasını mâziye çevirir. Örneğin, *لو يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنَّكُمْ*, “Eğer o işlerin pek çoğunda size tabi olsaydı, meşakkate uğrardınız.”³⁷ ayetinde bunu görüyoruz. Bazen manen gelecek zaman ifade eden fiillere de dâhil olabilir: *وَلْيُخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ*, “Vefat sonrası arkalarında, muhtaç evlatlar bırakırlarsa haksızlığa maruz kalacaklar diye endişelenenler, (onlar hakkında da) endişe duysunlar.”³⁸

1.2.1. לו'in Şart edatı olması

Şart, bir nahiv terimi olarak farklı şekillerde tarif edilmiştir. Müberred (ö.286/900) şartı, “Bir şeyin gerçekleşmesinin kendi dışındaki bir başka şeyin gerçekleşmesine bağlı olması”³⁹ olarak tarif ederken, İbn Ya'îş; “Şart, ikinci cümlenin meydana gelmesinin nedeni ve illetidir.”⁴⁰ şeklinde tanım-

³⁵ İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-vasît*, s. 896.

³⁶ Bkz. İbrahim Muhammed Ebu Yezid Hafâce, “Meayîrüt-tasnîf fi'n-nahvi'l-Arabiyye”, 50-105.

³⁷ el-Hucurât 49/7.

³⁸ Nisâ 4/9. Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/30; Tahir b. Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 4/252-253. Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *Mefâtihi'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 9/205; Mustafa el-Galâyîni, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 622.

³⁹ Muhammed b. Yezid Ebu'l-Abbâs el-Müberred, *el-Muktazab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme (Beyrut: Alemü'l-Kutub, ts.), 2/46.

⁴⁰ Muhammed b. Ali Ebu'l-Bekâ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001),

lamıştır. Dolayısıyla bu tanımlardan şart cümlelerinde şart ve cevap cümlesi bulunduğunu anlayabiliyoruz. لو cezmetmeyen şart edatlarındandır.⁴¹ Şart ve cevap cümlelerini birbirine bağlar. “-seydi, şayet, -miş olsaydı” şeklinde tercüme edilir.

لو’i şartiyye’nin iki tür kullanımını vardır.⁴²

a) lo’i Şartiyye İmtinâiyye (Mâzide tâ’lik⁴³ için olması): Bu edat şartiyye imtinâiyye edatı olduğunda, geçmişte gerçekleşmemiş ancak gerçekleşmesi arzu edilen ya da olmadığından dolayı serzenişte bulunulan bir düşüncenin ortaya atılmasında kullanılır. لو, mazide bir fiilin meydana gelmesini, yine mazide bir fiilin meydana gelmesine bağlar. Şöyle ki, mazide planlanan bir eylemin gerçekleşmemesi, ona bağlı cevap fiilinin de gerçekleşmemesi sonucunu doğuracaktır. لَوْ جِئْتَنِي لَأَكْرِمَنَّكَ “Bana gelmiş olsaydın sana ikram ederdim.” örneğinde olduğu üzere geçmiş zaman bildiren ikram eylemi, yine geçmişteki *gelmek* fiiline dayandırılmıştır.

Sîbeveyhi bu edatı, حَرْفٌ لَمَّا كَانَ سَيَقَعُ لَوْ قَوْعٍ غَيْرِهِ “başkasının meydana gelmesi sebebiyle oluşacak bir şeyi göstermek için gelen bir harftir.”⁴⁴ diye tarif eder. İbn Mâlik (öl. 672/1274) ise حَرْفٌ يَفْتَضِي امْتِنَاعَ مَا يَلِيهِ وَاسْتِنَاؤَهُ لِتَالِيهِ “Kendinden sonra gelen fiilin imkânsızlığını gerektiren ve bu fiile cevap olarak geleni buna mecbur eden bir harf”⁴⁵ şeklinde tarif ederken; Şelevbîn, حَرْفٌ هُوَ حَرْفٌ يَفْتَضِي امْتِنَاعَ مَا يَلِيهِ وَاسْتِنَاؤَهُ لِتَالِيهِ “Cevabı şarta bağlamayı gerektiren bir harftir. İmtina veya bir başka şeye delalet etmez.”⁴⁶ şeklinde tanımlamıştır. İbn Mâlik’in tanımından doğrudan şartiyye imtinâiyye ifade ettiği anlaşılırken, Sîbeveyhi’nin tanımında zımnen şartiyye imtinâiyye ifade ettiğini, Şelevbîn’in tanımında ise imtinâ ifade etmeyip mutlak anlamda şart bildirdiğini anlamamız mümkündür.

لو şart fiilinin başına geldiğinde şartın imkânsız olmasıyla cevap fiilinin de imkânsız olmasını gerektirir. Bu yüzden çoğu nahivci bu edatı meydana gelmesi başkasının varlığına bağlı olduğu için حَرْفٌ لَمَّا كَانَ سَيَقَعُ لَوْ قَوْعٍ غَيْرِهِ (lo’i imtinâiyye) şeklinde adlandırmışlardır. Örneğin; لَوْ جِئْتَنِي لَأَكْرِمَنَّكَ “Gelseydin sana ikram ederdim”. Bunun manası “gelmediğin için sana ikramda bulunmam da imkânsızdır.” demektir. “ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة” *Senin rabbin isteseydi beşe-*

5/111.

⁴¹ Bkz. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid İbn Akil el-Mısri, *Şerhu İbn Akil ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Dâru’l-Türâs, 1980), 4/26.

⁴² Ahmet Kasım Ürün, *Arapça’da Bağlaçlar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 57.

⁴³ Tâlik: Arap dilinde şart fiili ile cevabı arasındaki sebep-sonuç ilişkisine denir.

⁴⁴ Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, nşr. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 3. Baskı, 1408/1998),4/224.

⁴⁵ Murâdi, *el-Cened-dâni fi hurûfi’l-meâni*, 46. <http://www.alwarraq.com>

⁴⁶ Ebû Hâmid Bahâüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Artûsu’l-efrâh fi şerhi telhîsi’l-miftâh*, thk: Halil İbrahim Halil, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 2/368.

ri bir tek ümmet kılaradı."⁴⁷ ayeti de şartın gerçekleşmesinin mümkün olmasından dolayı cevabın da gerçekleşmesinin mümkün olmadığını anlatır.⁴⁸ lo edatı şart ilişkisi kurarak⁴⁹ iki fiil arasındaki zorunlu irtibatı ifade eder.⁵⁰ Başka bir ifadeyle bu edat mazi fiilin başına gelerek gerçekleşmemiş şart fiilinin cevabının da gerçekleşemeyeceğini belirtir. Örneğin، لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ، "Bu Kur'ân'ı herhangi bir dağa indirseydik onu Allah korkusu sebebiyle dağılmış saçılmış bulurdun!"⁵¹ ayetinde görüldüğü üzere lo mazi fiilin başına gelmiş olup imtinâ ifade eder.⁵²

b) i Şartıyye gayr-i imtinâiyye (Gelecekte ta'lik için olması):⁵³ lo edatı bazen başında geldiği fiili gelecek zamana has kılar.⁵⁴ Bu durumda in ile eşanlamli olup "eğer, şayet, ...ise, ...sa, ...se" gibi manalara gelir. lo edatı, geleceğe delalet eden muzari fiile veya maziye dâhil olur ve manayı geleceğe çevirir ve şart ifade eder.⁵⁵ Bu durumda kendisinden sonra gelen fiilde lafzi değişikliğe (meczum veya mansup) sebep olmaz. Şu iki örnekte bunu açıkça görebiliyoruz: لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ "Yeryüzündeki ağaçlar kalem, yedi deniz de eklenmek üzere denizler mürekkep olsa yine de Allah'ın sözleri tükenmez."⁵⁶ لو كان لابن آدم واديان من مال لا يفتنى واديا "İnsanın iki vadi dolusunca malı olsa üçüncü bir vadiyi arzular."⁵⁷ Bu ayet ve hadiste lo cümleye devamlılık ve şart anlamı kazandırmıştır. Dolayısıyla lo edatı, imkânsızlık (imtinâ) manası veriyorsa başına geldiği fiilin zamanı mazi olur. Süreklilik manası taşıyorsa fiilin zamanı muzari (geniş zaman, gelecek zaman) olur.⁵⁸

Kays b. Mülevvah'ın (öl.70/960) aşağıdaki beytini de buna örnek olarak verebiliriz:

لَوْ تَلْتَقِي أَصْدَاؤُنَا بَعْدَ مَوْتِنَا لَطَلَّ صَدَى صَوْتِي وَإِنْ كُنْتُ رِمَةً

"Vefatımızdan sonra sadâlarımız karşılaşıp olursa çürüsem bile sesimin yankısı sürecek!"⁵⁹

⁴⁷ Hud 11/118.

⁴⁸ Muhammed Antâki, *el-Minhâc*, (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985), 314

⁴⁹ İbn Hişam el-Ensârî el-Mısri, *Muğni'l-lebib*, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2009), 3/367.

⁵⁰ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dâni*, s. 274; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-fevâid*, 1/52.

⁵¹ Haşr 59/21.

⁵² Mesut Muhammed Ziyad, *el-Müstaksa fi meani'l-edevat en-nahviyye ve i'râbihe*, (Kahire: es-Sahve, 2009), 232.

⁵³ Fâdîl Sâlih Sâmerâî, *Kitabu meâni en-nahv*, (Amman: Dâru'l-Fikr, 2000), 4/89.

⁵⁴ İbn Hişam, *Muğni'l-lebib*, 3/367.

⁵⁵ es-Serahsi, Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed, *Usûlu's-Serahsi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgâni, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/233.

⁵⁶ Lokman 31/27.

⁵⁷ Müslim, "Kitâbu'z-Zekât", 116.

⁵⁸ Nisâ 4/9.

⁵⁹ Bkz. Kays b. Mülevvah, *Divan*, 46; İbn Hişam en-Nahvî, *Muğni'l-lebib*, 261; Nûreddin Ali b. Muhammed Üşmûni, *Şerhu'l-Üşmûni alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 4/37.

Bazen de bu edat başına geldiği geçmiş zaman fiilini şu örnekte olduğu gibi gelecek zamana tahsis eder:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

“Arkalarında güçsüz bir nesil bırakıp da onların geleceği hakkında kuşkuya düşenler, Allah’tan korksunlar ve yetimler hakkında da endişelensinler ve sözün doğrusunu söylesinler.”⁶⁰

Normal şartlarda geçmiş zamanda şart bildiren bu edat, bu ayette *in* edatı gibi gelecek zaman bildirmek üzere kullanılır.

Bu durumun bir başka örneğini şu ayette de görüyoruz:

وَمَا آتَتْ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَا كُفَّارٍ

“Bizler doğru kimseler olsak da sen bize inanmayacaksın.”⁶¹

Ahtal’ın aşağıdaki beytinde olduğu gibi *lo*, mazinin başına geldiğinde anlam bazen geniş zaman olabilir:

قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا شَدُّوا مَآزِرَهُمْ دُونَ النَّسَاءِ وَلَوْ بَاتَتْ بِإِطْهَارٍ

Bir topluluk! Harbedecekleri zaman temiz olarak geceleseler bile kadınlara karşı uçkurlarını bağlar.⁶²

Nahivciler, eserlerinde *lo*’i şartiyye ile *in*’i şartiyye arasındaki birtakım farklılıklara da değinmişler ve ikisi arasındaki farkları şöyle açıklamışlardır:

1) *lo*’den sonra gelen fiil lafzen veya manen bazen mazi bazen de muzari iken *in*’den sonra gelen daima muzari olur. Diğer bir deyişle *in* mazi fiilin başına da gelse onu gelecekle ilişkilendirirken *lo* edatı genellikle fiili -muzari de olsa- geçmiş zamana dönüştürür.⁶³

lo (lafzen) “Zeyd kalksaydı Bekir de kalkardı.”

lo (manen) “Zeyd kalksaydı Amr da kalkardı.”

إِنِّي أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ “Rabbime isyan edersem büyük günün azabından korkarım.”⁶⁴

إِنْ تَخَفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تَبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ “İçinizde olanı gizleseniz de gizlemeseniz de Allah onun farkındadır.”⁶⁵

2) *in*’i şartiyye’nin cevabı fiil veya isim cümlesi olurken; *lo*’i şartiyye’nin cevabı olumlu veya olumsuz mazi fiil olur.

وَأَنْ يَرِيدُوا أَنْ يُخَدَعُوا فَانْحَسِبْكَ اللَّهُ “Seni aldatmak isterlerse Allah sana yeter.”⁶⁶

⁶⁰ Nisâ 4/9.

⁶¹ Yûsuf 12/17.

⁶² Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal, *Divânü Ahtal*, nşr. Mehdi Muhammed Nâsüriddin, (Beyrut: Dârul kütübül ilmiyye, 1994),138.

⁶³ İbn Yaiş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 5/105.

⁶⁴ En’am 6/15.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/29.

⁶⁶ el-Enfâl 8/62.

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا “Yer ve gökyüzünde Allah’ın dışında başka yaratıcılar olsaydı yer ve gökler fesada uğrardı.”⁶⁷

3) لَوْ in cevabında bazen ل olur. Cümle, olumlu olursa çoğunlukla ona ل dâhil olur. Ancak Cevap لَمْ ile olumsuz olursa lam çoğunlukla bitişmez.⁶⁸ لَوْ in cevabında ise lam olmaz.

لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا “Dileseydik onu bu ayetlerle yüceltirdik.”⁶⁹
وَأِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا “Allah’ın nimetini hesaplamaya cüret etseniz, hesabını yapamazsınız.”⁷⁰

4) لَوْ cezmederken لَوْ cezmetmez.
وَأِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ “Allah sana zarar verecek olsa onu onun dışında def edecek bulunmaz.”⁷¹

وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ هَمَّ عَزَا بِنِهَايَةِ الدُّنْيَا “Allah haksızlıkları yüzünden insanlara hemen ceza verseydi dünyada kimse kalmazdı.”⁷²

5) لَوْ genellikle gerçekleşmesi mümkün ve şüpheli şeylerde kullanılırken لَوْ uzak ihtimaller veya imkânsız olan şeylerde kullanılır.⁷³

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ “Sizler nehyedildiğiniz günahların büyüklerinden sakınırsanız biz de sizin küçük günahlarınızı örteriz.”⁷⁴

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا “Yer ve gökyüzünde Allaha başka ilahlar olsaydı her ikisinin düzeni bozulurdu.”⁷⁵

Görüleceği üzere لَوْ i şartiyye ile لَوْ i şartiyye şart cümlelerinde aynı işlevi görürler de aralarında şeklen veya anlam bakımından bazı farklılıklar söz konusudur.

1.2.1.1. لَوْ i Şartiyye'nin Hâlleri

لَوْ i şartiyye'nin hâllerini madde madde şöyle açıklamak mümkündür:

a) Şart bildiren لَوْ de aslanan kendisinden sonra fiil gelmesidir. Ancak bazen isim de gelebilir. Bu durumda mahzûf bir fiilin faili olur.⁷⁶ Hz. Ömer'in Ebû Ubeyde b. Cerrah'a dair şu sözü buna örnek verilebilir:

⁶⁷ Enbiya 21/22.

⁶⁸ Mustafa Fuad Ahmet, “İsti'mâlâtü lev”, *Mecelletü Mecma'u'l-Lugatü'l-Arabiyye*, 6 (December 1436/2014), 429.

⁶⁹ el-A'raf 39/176.

⁷⁰ en-Nahl, 16/18.

⁷¹ Yunus, 10/107.

⁷² Nahl 16/61.

⁷³ Ömer Faruk Pakso, *Arap Dilinin Temel Kâideleri*, (Kahramanmaraş: Kalkan Matbaacılık, 2017), 2/302.

⁷⁴ Nisa, 4/31.

⁷⁵ el-Enbiya 21/22.

⁷⁶ Mesut Muhammed Ziyad, *el-Müstaksâ*, s. 232.

“لو غَيْرِكَ قَالهَا يَا أبا عُبَيْدَةَ” “Keşke senin dışında biri onu deseydi Ey Ebû Ubeyde!”⁷⁷

b) Bu edatın diğer şart edatlarından farkı kendinden hemen sonra اَنَّ ile başlayan isim cümlesinin gelebilmesidir.⁷⁸ Bu durumda لو'in i'rabını nahivciler, haberi mahzup mübteda olarak i'rab etmişlerdir. Buna وَلَوْ أَنَّ مَا فِ ي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ⁷⁹ “Yeryüzünde bulunan ağaçların hepsi kalem olsa...” ve “Onlar sabretselelerdi...”⁸⁰ gibi ayetler örnek verilebilir.

Şair Temîm b. Übey'in (öl. 80/689)⁸¹ şu beytinde de bu durumu görmez mümkündür:

ما أَطْيَبَ الْعَيْشُ لَوْ أَنَّ الْفَتَى حَجَرَ تنبو الحوادث عنه وهو مَلْمُومٌ

Gençlik, biriken hadiseleri (musibetler) uzaklaştıran bir taş olsa (baki kal-sa) yaşamak ne de hoş.⁸²

c) Bu edattan hemen sonra zamir gelebilir ve لو'in mübtedası olur:

لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسِكْتُمْ

“Rabbimin lütuf zenginlikleri sizlerin olsaydı o durumda sıkıca tutardınız.”⁸³

d) لو'in şart fiilinden sonra tekit amaçlı اِنَّ، اِنَّ، اِنَّ، اِنَّ gelebilir. Bu duruma şu iki ayet örnek gösterilebilir:

وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا

“Keşke zalimler azabı gördüklerinde gücün tamamıyla Allah'a ait olduğunu görebilseler.”⁸⁴

لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسَكْتُمْ خَشِيَةَ الْإِنْفَاقِ

“Rabbimin lütuf zenginlikleri sizlerin olsaydı o durumda sıkıca tutardınız.”⁸⁵

Şair Cerîr b. Atıyye'nin (öl. 110/728) şu sözünde olduğu üzere bazen de اِنَّ edatı gelebilir:

لَوْ شِئْتَ قَدْ نَفَعَ الْفَوَادِ بِشَرِيَّةٍ تَدَعِ الصَّوَادِي لَا يَجِدَنَّ غَلِيلاً

İstersen bir içmeyle gönül kanabilir, susamışları çok susamış olarak da bırakabilirsin.⁸⁶

e) لو zikredilmiş veya mahzup da olsa bir cevaba ihtiyaç duyar. Bu durumda لو'in cevabı geçmiş zaman fiili veya başına ما ya da ما gelmiş muzari fiil olabilir. Cevabı olumlu olursa tekit amacıyla ل bitişebilir. Örne-

⁷⁷ Buhâri, “Tıp”, 30.

⁷⁸ Ürün, *Arapça'da Bağlaçlar*, 57.

⁷⁹ Lokman 31/27.

⁸⁰ Hucurât 49/ 5.

⁸¹ Muhadram şairlerdendir.

⁸² Mesut Muhammed Ziyad, *el-Müstaksâ*, s. 232.

⁸³ İsrâ 17/100.

⁸⁴ Bakara 2/165.

⁸⁵ İsrâ 17/100.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâr-u Sâdir, ts.), 3/361 ve 8/445.

ğın, لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ حُطَامًا “Dileseydik onu çer çöp yapardık”⁸⁷ ayetinde şart muzâri cevap fiili mâzi olarak başında lam harfiyle beraber gelmiştir. Genellikle olumlu cümlelerde ل ile gelmesi esastır. Ancak olumlu cümlelerde ل bazen hafzedilebilir. لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاجًا “İstesek onu tuzlu yapardık”⁸⁸ ayetinde şart fiili muzari, cevap fiili ise başında lam hafzedilerek mazi olarak gelmiştir. وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ “Allah isteseydi şüphesiz gözlerini kör, kulaklarını sağır ederdi.”⁸⁹ ayetinde ise şart ve cevap fiili mazi olup cevap fiilinin başında ل gelmiştir. رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَآيَاىَ “Ey Allah'ım! İsteseydin önceden onları ve beni öldürürdün!”⁹⁰ ayetinde ise her iki taraf da mazi olup cevap fiilinin başında ل yoktur.

Mütenebbî'nin (öl. 354/965) şu beytinde de لُو'in cevabında ل gelmiştir:

وَحَفُوقُ قَلْبِ لَوْ رَأَيْتَ هَيْبَةَ... يَا حَتِّي لَطَنَّتَ فِيهِ جَهَنَّمَ

*Ey sevgilim! Aşk ızdırabından kalbimin alevini görseñ cehennemim kalbimde olduğunu sanırdın.*⁹¹

Olumlu cümlelerde لُو'in cevabında lam'ın hafzedilmesine Antere b. Şeddâ'da (öl. 614 [?]) ait şu beyit de bir misaldir:⁹²

لَوْ كَانَ يُدْرِي مَا الْمُحَاوَرَةُ اشْتَكَى وَلَكَانَ لَوْ عَلِمَ الْكَلَامَ مُكَلِّمَى

Antere, bu beytinde savaş meydanındaki atını “Tartışmayı bilseydi bana şikâyet ederdi. Konuşmayı bilseydi bana anlatırdı.” şeklinde tasvir etmiştir.

Şart fiili olumsuz olursa لُو'in cevabındaki fiil de olumsuz ve mazi olarak gelir. Bu durumda lam bitişebilir de bitişmeyebilir de. وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلَ “Allah dileseydi birbiriyle savaşmazlardı”⁹³ ayetinde ل gelmemişken; Osmanlı dönemi şairlerinden İbn Zâkûr'un (öl. 1120/1708) şu şiirinde لُو'in bitiştiğini görüyoruz:

وَلَوْ نُعْطِي الْخِيَارَ لِمَا اقْتَرَقْتَنَا وَلَكِنْ لَا خِيَارَ مَعَ اللَّيَالِي

*Bir seçenek verseydik bizden ayrılmazdın! Ancak gecelerle beraber bir seçim yoktur.*⁹⁴

f) Cevap cümlesinde لُو dan önce te'kit edati olan إِذَا geçebilir. Kur'an'da iki ayette böyle gelmiştir:

قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا يَتَّبَعُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا

*“De ki onunla beraber -onların iddia ettikleri gibi- yaratıcılar olsaydı, o durumda bu yaratıcılar arşın rabbine varmak üzere yol ararlardı.”*⁹⁵

⁸⁷ Vâkıa 56/65.

⁸⁸ Vâkıa 56/70.

⁸⁹ Bakara 2/5.

⁹⁰ A'raf 7/155.

⁹¹ Mesut Muhammed Ziyad, *el-Müstaksâ*, 233.

⁹² Mesut Muhammed Ziyad, *el-Müstaksâ*, 233.

⁹³ Bakara 2/253.

⁹⁴ Abbas Abdullah Abbas, “Meânî lev beyne mu'cemiyyîn ve'n-nahviyyîn”, *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, 3/26 (Ağustos ts.)336.

⁹⁵ İsrâ 17/42.

لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ

“Yaratanımın lütüf zenginliklerine siz malik olsaydınız o takdirde tükenir diye cimri kesilirdiniz.”⁹⁶

g) لو’ın cevabı ل’a bitişik isim cümlesi olarak gelebilir:

وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ

“Şayet onlar, iman etseler ve Allahtan korksalardı, Allah katından çok daha hayırlı bir mükâfata kavuşacaklardı.”⁹⁷

Bazı nahivciler, لو’ın cevabında isim cümlesi gelemeyeceğini iddia ederek buradaki cevabın لو’ın cevabı değil mahzup bir kase’min cevabı olduğunu söylemişlerdir.⁹⁸

h) Bazen de لو’ın cevabına hem lam hem de fa harfi bitişebilir:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ

“Allah isteseydi (düşmanları) üzerinize salardı da onlar sizinle vuruşurlardı.”⁹⁹

ı) لو edatının cevap cümlesinin başında فقد /فس/فسوف/ edatları gelebilir:¹⁰⁰

لو زارني لأخبرته/ لو زارني لما قلت له / لو زارني فسوف أقول له

i) Bazı durumlarda لو’ın cevabı şart fiilinin önüne geçebilir: وَلَا جُرْ الْآخِرَةِ “Ahiretin mükâfâtı daha büyüktür. Keşke bilselerdi!”¹⁰¹ Bu cümle’nin takdiri şöyledir: لو كانوا يعلمون أن أجر الآخرة أكبر

k) Bazı durumlarda لو’ın cevabı biliniyor veya hemen hatıra geliyorsa hafzedilebilir:

Mütenebbî’nin şu mısralarında لو’ın cevabı hafzedilmiştir:¹⁰²

أتى خَيْرُ الْأَمِيرِ فَقِيلَ كَرَّوَا فَقُلْتُ نَعَمْ وَلَوْ لَحَقُوا بِشَاشٍ

Emir’in haberi geldi ve denildi ki: (düşmana) saldırdılar. Şâs şehrine gireseler bile evet dedim.¹⁰³

Cümlede çokça kullanılan durumlardan biri de لو’ın cevabı bilinen meşhur bir şeyse şu ayette olduğu gibi cevabı hafzedilebilir.¹⁰⁴

وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى

“Dağların kendisiyle oynatıldığı, yeryüzünün parçalandığı veya ölülerin

⁹⁶ İsrâ 17/100.

⁹⁷ Bakara 2/103.

⁹⁸ Abbas Abdullah Abbas, “Meâni lev beyne mu’cemiyîn ve’n-nahviyyîn”, 336.

⁹⁹ Nisâ 4/90.

¹⁰⁰ Ahmet Yüksel, *Arapça’da Bağlaçlı Cümle Yapıları*, (Samsun: Üniversite Yayınları, 2019), 153.

¹⁰¹ Nahl 16/41.

¹⁰² Mesut Muhammed Ziyad, *el-Müstaksâ*, s. 233.

¹⁰³ Şâs: Mâverâünnehr’de bir belde.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/466.

dile geldiği bir Kur'ân bulunsaydı.”¹⁰⁵ Yukarıdaki ayette hazfedilenin takdiri لكان هذا القرآن (yine bu Kur'an olurdu) şeklindedir.

1.2.2. לו'in Temenni Bildirmesi

Arapçada cümle haber ve inşâ olarak iki kategoride ele alınır. İnşâ cümleleri de kendi içinde talebî inşâ ve gayr-ı talebî inşâ olarak iki kısımda değerlendirilir. Talep cümlelerinden oluşan talebi inşâ ise, temenni, nidâ, istifham, emir, nehiy şeklinde beş kısımdan meydana gelir.¹⁰⁶

Sözlükte “istemek, bir şeyin gerçekleşmesini ummak, kişinin kendisinde de olmasını dilemek”¹⁰⁷ anlamına gelen temenni, terim olarak “vuku bulması olanaksız veya çok zor olması nedeniyle ümit edilmeyen bir şeyin talep edilmesi”¹⁰⁸ olarak tanımlanır. Arap dilinde temenniyi ifade etmek için kullanılan başlıca edatlar לו، لعل، ليت، هل، edatlarıdır.¹⁰⁹

Gerçekleşmesi zor ama mümkün veya imkânsız olan şeyler de temenninin konusu olabilir. Buradaki işin mümkün veya imkânsız olduğunu ifade etmek için farklı edatlar kullanılır. Örneğin; “Kâfir, keşke toprak olsaydım”¹¹⁰ ayetinde artık gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir durum “Bari, keşke, n'olaydı, ne olurdu” anlamına gelen ليت edatıyla ifade edilmiştir. “Merhamet edilmeniz için Kur'an kıraat edildiğinde ona kulak verin ve susun.”¹¹¹ ayetinde ise gerçekleşmesi mümkün olan şey teraccî¹¹² edatı olan لعل ile dile getirilmiştir.

فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعَاعٍ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ

“Keşke bize aracılık edecek aracılarımız olsa veya geri dönssek de yapmadığımız güzel davranışları yapsak!”¹¹³ mealindeki ayette هل edatı soru olarak gelse de burada هل edatı temenni bildirir. Daha etkileyici bir anlatım için soru edatı tercih edilmiştir.

لو olması zor veya imkansız şeyleri talep etmek için kullanılan temenni edatı olarak kullanılır.¹¹⁴ Bunun delili bu tür yerlerde temenni edatı olan

¹⁰⁵ Râd 13/31.

¹⁰⁶ el-Şazvîni, *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*, Şrh. Abdurrahmân el-Berkûkî, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1992, 151-174; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 216; es-Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-ulûm*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût, 1987, 302; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/891.

¹⁰⁷ İbrahim Enis vd., *el-Mu'emu'l-vasît*, 927.

¹⁰⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 15/294; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *Tuhfetü's-seniyye*, (Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Fecr, ts.), 99; Kayapınar, “Belâğatta Temenni Üslubu”, 168.

¹⁰⁹ Bkz. Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-ulûm*, (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1987), 305; Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin, *el-Mutavvel*, (Matba'a-i 'Amire, 1309); 204; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*, (Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1993), II/895.

¹¹⁰ Nebe' 78/40.

¹¹¹ A'râf, 7/204.

¹¹² Bkz. M. Çelen, *Arapça'da Edatlar*, İstanbul 1991, s. 243

¹¹³ A'râf 7/53.

¹¹⁴ Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin et-Teftâzânî, *Muhtasarü's-sa'd şerhu telhisi kitâb-i Miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 194.

mında kullanılmakta olup bazı yerlerde gerçekleşmesi zor ama mümkün bazı yerlerde ise imkânsız şeyler temenninin konusu olduğu söylenebilir.

1.2.3. 'lo'in Mastar Harfi Olması

Arapçada mastar harfleri لو، ما، كي، أن، اُنْ'dir.¹²¹

¹²² "Sadece Allah'a inandığımızdan dolayı bizden intikam alıyorsunuz."

¹²³ "Ona kavuşacağımızı bilin!"

إِنَّ الَّذِينَ يُضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ¹²⁴

"Hesap gününü unutmaları sebebiyle Allah'ın yolundan saptıranlar için şiddetli bir azap vardır."

¹²⁵ "İnkâr edenler müslüman olmayı çokça isteyecekler."

"Sana saygılı olmaları için insanlara saygılı ol"

Yukarıdaki cümlelerde geçen لو، ما، كي، اُنْ harfleri, kendilerinden sonra gelen fiillere, اُنْ ise isim cümlesine mastar anlamı kazandırmıştır.

لو edatı mazi veya muzari fiilin başına gelerek nasbetmeyen mastar harfi olur. Bunun göstergesi cümle içerisinde اُنْ'ı masdariyye'nin yerine konulabilmesidir. Mana ve üslup bozulmaz. Bu haliyle mastar harfi olan اُنْ'ın müradifidir. Kendinden sonra gelen cümle mastarla tevil edilir ve cümledeki yerine göre irab yapılır. Mastar harfi olduğunda çoğunlukla أَحَبُّ، يُحِبُّ، تَمَنَّى gibi temenni bildiren fiillerden sonra gelir.¹²⁶ ووددت edatının öncesinde temenni fiili olarak mazi de muzari fiil de gelebilir. أودُّ لو أشارَكَ فِي عَمَلٍ نَافِعٍ cümlesi maziye örnektir. Muzari de gelebilir. Ancak, öncesinde emir fiili gelmez. لو'ı masdariyyeden hemen sonra gelen mazi olsun muzari olsun fiilin zamanı gelecek zaman olur.¹²⁷

Bu çeşit 'lo'in cevabı yoktur. Bazı nahivciler 'lo'ı mastar harflerinden saymamışlardır. Bu diltçiler, ayet ve şiirlerde geçen 'lo'e şart anlamı vererek tevil etmişlerdir.¹²⁸

Birçok ayette bu edatın يُوَدُّ fiilinden sonra gelerek mastar manasında kullanıldığı görülür:

يُوَدُّ الْجُرْمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمَئِذٍ بِنَبِيٍّ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤَيِّبُهَا مِنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

¹²¹ Galâyini, *Câmi'ü'd-durûsi'l-Arabîyye*, 626; Antâki, *el-Minhâc*, 198, 203, 292, 316, 324.

¹²² Mâide 5/59.

¹²³ Bakara 2/223.

¹²⁴ Sâd 38/26.

¹²⁵ Hicr 15/2.

¹²⁶ Mesut Muhammed Ziyad, *el-Müstaksâ*, 233.

¹²⁷ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, Kahire: Dâru'l-me 'ârif, ts. 27.

¹²⁸ Bk. Abdullah b. Abdurrahman İbn Akil , thk. Abdulhamid Muhammed Muhyiddin, *Şerhu İbn-i Akil alâ Elfiyeti İbn Malik*, 2/389.

“Günahkâr, o günün cezasından emin olmak için çocuklarını, hanımını, kardeşlerini, sığındığı ailesini ve dünyada olanların hepsini feda etmek ister.”¹²⁹

يُودُ أَحَدَهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ “Onlardan her kimse bin yıl yaşamayı arzular.”¹³⁰
رَبِّمَا يُودُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ “Kâfirler belki de Müslümanlardan olmayı isterler.”¹³¹

وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ “Ehli kitaptan bir grup sizi saptırmayı ister.”¹³²

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفْرًا “Ehli kitaptan çoğu iman ettikten sonra Kâfir olarak küfre dönmenizi isterler.”¹³³

يَوْمَئِذٍ يُودُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمِ الْأَرْضُ
“O gün kâfirler ve resule isyan edenler yerle bir edilmeyi isterler.”¹³⁴

Şiirlerde de *لو* masdar anlamında kullanılmış olup buna şu beyti örnek olarak verebiliriz:

وَدَدْتُ وَدَادَةً لَّوْ أَنَّ حَظِّي مِنَ الْخُلَّانِ أَنْ لَا يَصْرِمُونِي
Şansıma! Beni terk etmeyen dostların olmasını çok sevdim (istedim)¹³⁵

Örneği az da olsa temenni ifade etmeyen fiillerle de gelebilir. Müşriklerden Nadr b. Hâris’in (öl. 2/624) kızı Kuteyle’nin şu beytinde *لو*’den sonra temenni bildirmeyen başka bir fiil gelmiştir:¹³⁶

مَا كَانَ ضَرْكَ لَوْ مَنَّتَ وَرَبِّمَا مَنَّ الْفَتَىٰ وَهُوَ الْمَغِيطُ الْمُحْتَقُ
Senin iyilik etmen sana zarar vermez. Bazen kişi çok kızdırıldığı halde de yardım edebilir.

Kendinden önce temenni bildirmeyen fiil de gelebileceğine diğer bir örnek şu beyit verilebilir:

وَرَبِّمَا فَاتَ قَوْمًا جَلَّ أَمْرُهُمْ مِنَ التَّائِي وَكَانَ الْحَرَمُ لَوْ عَجَلُوا
Nice kavmin büyük işleri teenni sebebiyle gelip geçti, başarı acele etmelerindeydi.¹³⁷

Yukarıdaki ayet ve şiirlerde görüldüğü üzere *لو* edatı mastar manasında kullanılmaktadır.

¹²⁹ Meâric 70/ 1114-.

¹³⁰ Bakara 2/96.

¹³¹ Hicr 15/2.

¹³² Âl-i İmrân 2/69.

¹³³ Bakara 2/109.

¹³⁴ Nisâ 4/42.

¹³⁵ Bkz. İbnü'l-Enbârî, *Şerhü'l-Mufaddaliyât*, Câmîu'l-Kütübü'l-İslamiyye, 1/5, Mesûd Muhammed Ziyad, *el-Müstaksâ*, 233.

¹³⁶ Mustafa Fuad Ahmed, “İsti'mâlâtü lev”, 445.

¹³⁷ Muhammed Hasan Şürrâb, *Kitabu şerhü'ş-şevâhidi'ş-ş'i'riyye fi emâti kütübî'n-nahviyye*, Beyrut: Müessesü'tü'r-risale, (1427/2007) 1. Basım, 2/283.

1.2.4. Arz Harfi olarak لو Edatı

Talep üsluplarından biridir. هَلَا manasındadır. Arz, “birini bir şey yapmaya ve yapmamaya nazik ve kibarca isteklendirmek” demektir.¹³⁸ Buna Lütfen kelimesini karşılık gösterebiliriz. Rica manası taşır. Arz edatları dört tanedir: لو، أما، هَلَا، أَلَا.¹³⁹ Bu edatlar gerçekleşmemiş şeylerin gerçekleşmesini istemek amacıyla muzari fiille birlikte kullanılır ve muzari fiilin zamanını gelecek zamanla sınırlandırır. Bu edatların i'rabdan mahalleri yoktur. Fiillere dâhil olduklarında arz ifade ederler. لو، arz edatı olduğunda cevabı yoktur. لو'den sonra gelen fâ harfi, fa-i sebebiye olmasından dolayı muzari fiil nasb olur. Çünkü arz bir çeşit taleptir. Buna şu örnekler verilebilir:

«Lütfen bize gelseniz de bizimle otursanız.» لو تَأْتِي عِنْدَنَا فَتَجْلِسْ مَعَنَا

«Lütfen konaklasanız da yerseniz!» لو نَزَلْتَ فَأَكَلْتَ

«Yanımızda misafir olsan da bir hayır elde etsen»¹⁴⁰ لو تَنْزُلُ عِنْدَنَا فَتُصِيبُ خَيْرًا

«Spor yapsanız da bedeniniz sağlıklı olsa ya» لو تُمَارِسُ الرِّيَاضَةَ فَيَصِحُّ بَدَنُكَ

«Şahitliği gerektiği gibi yapsaydın ya!» لَوْلَا تَأَدَّى الشَّهَادَةَ عَلَيَّ وَجْهَهَا

Kur'anda da bu edatın هَلَا manasında arz anlamında kullanıldığı ayetler vardır:

لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَكَةِ أَنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ

«Doğrulardan biriysen bize meleklerle gelsen ya!»¹⁴¹

Bu ayetteki لَوْ مَا تَأْتِينَا هَلَا manasındadır. لو arz anlamında kullanılmıştır.¹⁴²

رَبِّ لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ

«Allah'ım! Bana biraz daha ömür versen de cömertçe tasadduk etsem ve iyi kimselerden biri olsam!»¹⁴³ ayetinde de pişmanlıktan kaynaklı bir istek lo edatı kullanılarak arz üslubuyla ifade edilmiştir.

Şu şiirde de arz anlamında kullanılmıştır:

يَا ضَيْفَنَا لَوْ زُرْتَنَا لَوْجَدْنَا نَحْنُ الضُّيُوفُ وَأَنْتَ رَبُّ الْمَنْزِلِ

*Ey Misafirimiz! Bizi ziyaret etsen de sanki biz misafir sen ev sahibi gibi bizi bulsan!*¹⁴⁴

1.2.5. 'in Vasliye Harfi Olması

لو bazen de vasliye edatı olur. Bu durumda hal vâv'ından sonra gelir. Bu yönüyle cümlelerin başında gelen 'in vasliyye gibidir. Taklîl (azlık) ifa-

¹³⁸ Mustafa el-Galâyîni, *Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 624.

¹³⁹ Galâyîni, *Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye*, 624, Antâki, *el-Minhâc*, 189, 315.

¹⁴⁰ Antâki, *el-Minhâc*, 315.

¹⁴¹ Hier 15/7.

¹⁴² Muhammed Tayyib İbrahim, *İ'râbu'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2002), 262.

¹⁴³ el-Münâfikûn 63/10.

¹⁴⁴ el-Mübârek İbn Halil el-Hâznûdâr el-Bedri el-Mûsulî, *Edebü'l-mulûki bi'l-aal*, thk. Şeyh Kesruvî Hasan, Beyrut: Daârü'l kütübül ilmiyye 1971, 2/95.

de eder. Taklîl için vasıl harfi olarak kullanıldığında ameli ve cevabı yoktur. Kendinden önce و gelmesi halinde إِنَّ edatında olduğu gibi bağlaç şart bağlacı olmaktan çıkar, vasl (ulama) edatı olur. Sözü söze katmak, manayı kuvvetlendirmek, zor olanı başarmak ve azlık manası ifade etmek için gelir. Öyle ki cümlede إِنَّ'nin yerine *lev* konulması mana ve üslubu değiştirmez. Buradaki *lo*'e zâid *lo* de denir. Bu durumda bağlaç öncesine farz, sonrasına ehemmiyetsizlik ve çaresizlik anlamı katar. “-se, -sa, -de, -da -olsa bile, isterse” gibi anlamlar verir. Şu örneklerde *lo* edatı vasliyye anlamında kullanılmıştır:

“Garip kişi gözü görse de kördür.” الغريب أعمى ولو كان بصيرا
 “Arkadaşı ateşte de olsa koru”¹⁴⁵ حافظ على الصديق ولو في الحريق

Aşağıda geçen ayetlerde *lo*, vasliyye anlamında olup manayı kuvvetlendirmek için gelmiştir:

“Kâfirler istemese de Allah nurunu وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

tamamlayacaktır.”¹⁴⁶

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ

“Ey Müminler! Allah için şahitler olarak nefsiniz, anne babanız ve akrabalarınız aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutan kimseler olun.”¹⁴⁷

“Mazeretler ileri sürse de insan kendi kendinin şahididir.”¹⁴⁸ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ

“Eğer akıllarını kullanmıyorlarsa sağirlara seni duyuracaksın”¹⁴⁹ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَتَقَلَّبُونَ

“Eğer görmüyorlarsa körlere seni mi doğru yolu göstereceksin?”¹⁵⁰ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ

“Mü'min bir cariye hoşunuza gitse bile bir müşrikten daha hayırlıdır.”¹⁵¹ وَلَا مَآئِمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْرَبْتَكُمْ

Hadislerde de *lo*'i vasliyye üslubu taklîl için çokça kullanıldığını görüyoruz:

“Hz. Peygamber (sav), bir sahabeye بَشَاءَةً “Bir koyun bile olsa evlilik yemeği dağıt”¹⁵² buyurmuştur. Osmanlı âlimi Akkirmânî (öl. 1174/1760),

¹⁴⁵ Ahmed b. Muhammed el-Meydâni, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Muhammed Fadl İbrahim, (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbi, 1978), 1/361.

¹⁴⁶ Saf 61/8.

¹⁴⁷ Nisâ 4/135.

¹⁴⁸ Kıyâme 75/14-15.

¹⁴⁹ Yunus 10/42.

¹⁵⁰ Muhammed Tayyib İbrahim, *İ'rabu'l-Kur'an*, 213-214.

¹⁵¹ Muhammed Tayyib İbrahim, *İ'rabu'l-Kur'an*, 213-214.

¹⁵² İbn Mâce, *es-Sünen*, “Nikâh”, 24; Tirmizî, *Sünen*, “Nikâh”, 10.

bu hadiste geçen لو edatının isteklendirme konusunda mübalağa kasdıyla kullanılan “vasliyye” edatı olduğunu söylemektedir.¹⁵³

أتَقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ “Bir hurmanın yarısıyla da olsa cehennemden sakının.”¹⁵⁴ Burada azlığından dolayı bir hurmanın yarısı sadaka olarak verilmez. Daha fazlası verilir. Burada kişi, mali durumuna göre sadaka vermeye teşvik edilmektedir. Dolayısıyla لو taklil için gelmiştir. Cüveynî (öl. 478/1085), yukarıdaki hadiste olduğu gibi لو'in bazen taklil için kullanıldığını söylemektedir.¹⁵⁵

الْتَمَسَ وَلَوْ حَاتِمًا مِنْ حَدِيدٍ “Demirden bir yüzük de olsa bul.”¹⁵⁶ Değersizliğinden dolayı mehir için demir yüzük verilmez. Ancak bu edatla, az da olsa mehir için bir şeyler verilmesi gerektiği ifade etmek için kullanılmıştır.

رَدُّوا السَّائِلَ وَلَوْ بِظَلْفٍ مُحْرَقٍ “Dilenciye yanmış bir toynağın verilmesi istenilen bir şey değildir. Ancak değeri az da olsa isteyene bir şeyler vermenin ve onu boş göndermemenin önemine işaret etmek için bu ifade kullanılmıştır. Öte yandan taklil için getirilen bu örneklerin tamamının cevabı hazfedilmiş إِنَّ manasına, şart edatı olduğunu söyleyen nahiv âlimleri de vardır.¹⁵⁸

SONUÇ

لو cezmetmeyen şart edatlarından olup şart ve cevap cümlelerini birbirine bağlaması açısından ta'lik ifade eder. Ta'lik ifade eden لو'in nahivcilerin çoğunluğuna göre iki tür kullanımı vardır: Mazide ta'lik (ilişki kurma) için olması durumunda imtinâ ifade eder. Gelecekte ta'lik için olması halinde ise şart ifade eder.

Sibeveyhi, İbn Mâlik, Şelebîn gibi birçok nahivci bu edatı farklı tanımlamalarına rağmen aralarında bariz bir farklılık yoktur. Kendisinde sebep ve müsebbeb ilişkisi olan şeylerde لو'i imtinâiyye'nin cevabının zorunlu olarak şarta bağlı şekilde geldiği konusunda nahivciler aynı görüşü ifade etmişlerdir.

لو edatının cevap cümlesinin başında ل/فقد/ل/فسوف/فقد/ل gibi harf ve edatlar gelebilir. لو'i imtinâiyye'nin cevabının لا ile menfi olarak gelmesi caizdir. لو'i imtinâiyye'den sonra ve cevabında isim cümlesinin gelmesi az karşılaşılan bir durumdur.

¹⁵³ Hasan Alkan, *Akkirmânî'nin Hadis Şerh Metodu-Şerhu'l-ehâdisi'l-erba'in Adlı Eseri Özelinde*, (Antalya: Akdeniz Üniv. , Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, 2015), 76.

¹⁵⁴ Mehmet Emin Özavşar vd., *Hadislerle İslam*, (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 2/484.

¹⁵⁵ Ebu'l-Meâli Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *el-Burhan fî usûli fîkîh*, thk. Muhammed Hasan Edib, (y.y. 1999), 1/143.

¹⁵⁶ Müslim, “Nikâh”, 1628, 78: 1114, Tirmizî, “Nikâh”, 23.

¹⁵⁷ İbn Hişam, *Muğni'l-lebib*, 1/276; Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/441 (No 27451).

¹⁵⁸ Paksu, *Arap Dilinin Temel Kâideleri*, 2/301.

Bu edatın manası ve çeşidinin belirlenmesinde bağlamın önemli bir yeri vardır. Bağlamını ve bulunduğu cümlenin gidişatını görmeden şartiyye, masdariyye, temenni, arz veya vasliyye mi olduğuna karar verilemez. Bununla beraber çeşidini net olarak belirlemede nahivciler arasında da ihtilaf söz konusudur.

و edatı önce ve sonrasının takdir edilip hazfedilmesi veya cevabının öne geçmesi açısından belagi bir yönü vardır. Bu durum çok az edatta bulunan bir özelliktir.

و edatı, fiillere veya isimlere has edatların aksine lafza değil manaya dayanır. Bazen cezmetmediği halde şart anlamı verir; bazen de nasb etmeyip cümleye temenni manası katar. Taklil edatı olduğu zamansa hem lafza hem de manaya etki eden bir edattır.

Kur'an ve Arap şiirinde çoğunlukla şart manasında kullanılmıştır. Temenni edatı olarak da Kur'an-ı Kerim ve Arap şiirlerinde önemli oranda kullanıldığını görmekteyiz. Az da olsa masdar edatı olarak kullanımına rastlayabiliyoruz. Bunun yanında sözü söze eklemek ve manayı takviye için taklil ifade eden vasıl edatı olarak kullanımını da yaygındır. Arapçada talep üsluplarından biri olan ve birinden bir şeyi nazikçe talep etmek anlamındaki arz üslubunda da az da olsa bu edat kullanılmaktadır.

و'in cevabının bazen hazfedilmesi bazen takdir edilmesi bazen de fiilin önüne geçmesi (takdim) gibi durumları söz konusudur.

Şart bildiren و edatından sonra fiil gelmesi esastır. Ancak bazen isim de gelebilir. Bu durumda mahzuf bir fiilin faili olur. و edatından hemen sonra ا ile başlayan bir isim cümlesi de gelebilir.

و zikredilmiş veya mahzuf da olsa bir cevaba ihtiyaç duyar. Cevabı olumlu olursa cevap fiiline genellikle ل bitişir. Olumsuz olursa bitişmemesi daha yaygın bir kullanımdır.

KAYNAKÇA

- Abbâs Abdullah Abbâs. "Meânî Lev beyne Mu'cemiyyîn ve'n-Nahviyyîn". *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye*. Medine: 3/26 (Ağustos ts.), 324-350.
- Ahtal, Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt, *Dîvânü Ahtal*, nşr. Mehdi Muhammed Nâsuriddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994,138.
- Alkan, Hasan. *Akkirmânî'nin Hadis Şerh Metodu-Şerhu'l-ehâdîsi'l-erba'in Adh Eseri Özelinde*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Antâkî, Muhammed. *el-Minhâc*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Edîb. y.y., 1999.

- Çağmar, M. Edip. "Kelime Çeşidi olan Harfin Tanımına ve Özelliklerine Eleştirel bir Yaklaşım". AUİFD, 43 (2002/2), 391-403.
- Durmuş, İsmail. "Harf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/158-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Galâyîni, Mustafa. *Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Hacibekiroğlu, Abdullah. *Arap Dilinde Edatların Cümle İçinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hasan, Abbas. en-Nahvu'l-vâfi. Kahire: Dâru'l-Me'ârif. 9-10. Basım. ts.
- Hassân, Temmam, *el-Lügatü'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Mağrib: Dâru's-Sakâfe, 1994.
- İbn Akîl, Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd el-Mısri. *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Dâru't-Türâs, 1980.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk: Muhammed Ali Neccâr. 3 Cilt. Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1376.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*. thk. Semih Ebü Muğlî. Amman: Dâru'l-Mecidlâvî li'n-Neşr, 1988.
- İbn Dureyd, Ebü Bekr Muhammed b. Hasan. thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. *el-Cemheratü'l-lüga*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *es-Sâhibî fi Fikhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arab fi Kelâmihâ*. thk: Ömer Faruk et-Tabbâ, Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1993.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. 7 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Bedâiu'l-Fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.
- İbn Hişam el-Ensârî el-Mısri, *Muğni'l-lebîb*, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2009.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed. Riyad: Dâru's-Selam, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâr-u Sâdır, ts.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-mufassal*. thk. Muhammed Münîr. Kahire: el-Matbaatü'l-Müniriyye, 1928.
- İbn Yaîş, Muhammed b. Ali Ebu'l-Bekâ. *Şerhu'l-mufassal*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

- İbrahim Muhammed Ebu Yezid Hafâce. “Meayîrüt-tasnîf fi’n-nahvi’l-Arabiyye”. *Mecelletü’d-Dirasetü’l-Lügaviyye*. Riyad: 9/4 (October-December 2007), 50-105.
- İbrahim Mustafa vd. *Mu’cemu’l-vasît*. 2 Cilt. Kahire: Mecma’u’l-Lugati’l-Arabiyye, Dâru’d-da’vet, 1960.
- Karapınar, Mustafa. “Belâgatta Temenni Üslubu”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/2 (2011), 167-171.
- Kazvîni, Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman. *et-Telhis fi ‘Ulûmi’l-Belâga*. şrh. Abdurrahman el-Berkûkî, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1932.
- Kebîsî, Abdülhamid Câsim. “Ahvâlü Lev ve mevâ’idühe ve meânîhe ‘inden- Nahviyyin”. *Mecelletü’d-Dirâsâti’l-Arabiyye*. el-Minye: Câmîatü Minye, Külliyyetü Dâru’l-Ulûm, ts.
- Mesut Muhammed Ziyad. *el-Müstaksa fi meani’l-edevât en-nahviyye ve irâbihe*. Kahire: es-Sahve, 2009.
- Meydânî, Ahmed b. Muhammed. thk. Muhammed Fadl İbrahim, *Mecmau’l-emsâl*, 4 Cilt, Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1978.
- Muhammed Antâkî, *el-Minhâc*, İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985.
- Muhammed Hân. “Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları”. çev. Abdullah Hacıbekiroğlu. *Hitit Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*. 14/28 (2015/2), 129-140.
- Muhammed Hasan Şürrâb. *Kitabu şerhü’ş-şevâhidiş-ş’riyye fi emâti kütübî’n-nahviyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2007. <https://almaktaba.org/book/33588/826#p1> E.T: 15/5/2022.
- Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *Tuhfetü’s-seniyye*, Dımaşk: Mektebetü Dâru’l-Fecr, ts.
- Muhammed Tayyib İbrahim, *İrâbu’l-Kur’ân*, Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2002.
- Murâdî, Hasen b. Kâsim. *el-Cenêd-dânî fi hurûfi’l-me’ânî*. thk. Fahreddin Kabâve -Muhammed Nedîm Fâdıl. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Baskı, 1413/1992.
- Mustafa Fuad Ahmet. “İsti’mâlâtü lev”. *Mecelletü Mecma’u’l-Lugati’l-Arabiyye*. 6 (December 1436/2014), 408-456.
- Mûsulî, el-Mübârek İbn Halil el-Hâznüdâr el-Bedrî. *Edebü’l-mulûki bi’l-adl*. thk. Şeyh Kesruvî Hasan. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye 1971. <https://books.google.com.tr/> E. Tarihi: 16/5/2022.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd Ebu’l-Abbâs el-. *el-Muktazab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme. Beyrut: Alemü’l-Kutub, ts.
- Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi’u’s-şâhih*. “Kitâbu’z-Zekât”, 116. <https://www.hadisveritabani.info/> Erişim Tarihi: 07/05/2022.

- Özaşar, Mehmet Emin vd. *Hadislerle İşlam*. 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Paksu, Ömer Faruk. *Arap Dilinin Temel Kâideleri*. 2 Cilt. Kahramanmaraş: Kalkan Matbaacılık, 2017.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr,1981.
- Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Sâmerrâî, Fâdil Sâlih. *Kitâbu meâni'n-nahv*. Amman: Dâru'l-Fikr, 2000. <https://almaktaba.org/book/33593/1200>. Erişim Tarihi: 23/12/2021.
- Serahsî, Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. 5 cilt. thk: Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Baskı, 1408/1998.
- şimşek, M. Ali. *Arapçada Zaman Kalıpları: Kullanım Alanları ve Türkçedeki Zamanlarla Karşılaştırılması*. Elektironik Kitap: Oku okut yay., 2021, 20. <https://yayin.okuokut.org/> E. Tarihi: 8/8/2022.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi. *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhisi'l- miftâh*. thk: Halil İbrahim Halil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi ulûmi'l-kurân*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1993.
- Tahir b. Aşur. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *Muhtasarü's-sa'd şerhu telhisi kitâb-i Miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *el-Mutavvel*. yy: Matba'a-i 'Amire, 1309.
- Temmâm Hassân. *el-Lugatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*. Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1994.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Arapçada Bağlaçlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Yüksel, Ahmet. "Arap Dilinde Me'âni'l-Hurûf İlmine Dair Literatür Çalışmaları". *EKEV*. 8/20, (Yaz 2004), 295-306.
- Yüksel, Ahmet. *Arapçada Bağlaçlı Cümle Yapıları*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2019.

- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-. *Tâcu'l-arûs*. thk. Abdülmecid Kutâsî. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2001.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak. *Hurûfu'l-Me'ânî*. thk. Ali Tevfik el-Hamed. İrbid: Dâru'l-Emel, 1403/1983.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufasssal fî Sanâti'l-İ'râb*. thk. Ali Ebû Mulhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1. Baskı, 1993.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 3. Baskı, 1407.,

KEM-İ İSTİFHÂMIYYE VE KEM-İ HABERİYYE EDATLARI VE BUNLARIN KUR'AN YOLU MEALİ'NE YANSIMASI ÜZERİNE BİR İNCELEME

AN EXAMINATION OF THE PREPOSITION KAM AL-İSTİFHÂMIYYA AND KAM AL-
Khabariyya IN THE ARAB LANGUAGE AND THEIR REFLECTION ON KUR'AN
YOLU MEALİ

RECEP KIRCI

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, BURDUR MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİM DALI
ASSIST PROF, BURDUR MEHMET AKİF ERSOY UNIVERSITY, FACULTY OF DIVINITY
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC.
BURDUR, TURKEY

rkirci@mehmetakif.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0003-0893-6885>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1168043>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted
6 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Kırcı, Recep, "Kem-i İstifhâmiyye ve Kem-i Haberiyye Edatları ve Bunların Kur'an Yolu Mealî'ne Yansıması Üzerine Bir İnceleme [An Examination of The Preposition Kam al-Istifhâmiyya and Kam al-Khabariyya In The Arab Language And Their Reflection on Kur'an Yolu Mealî]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 795-813.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiatergisi@kilis.edu.tr



KEM-İ İSTİFHÂMİYYE VE KEM-İ HABERİYYE EDATLARI VE BUNLARIN KURAN YOLU MEALİNE YANSIMASI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Öz

Arap dili gramerine dair kaleme alınan eserlerde, ilk dönemlerden itibaren günümüze kadar edatlar konusu önemli bir yer tutmuştur. Neredeyse hiçbir eser edatlar konusunu ihmal etmemiştir. Konuya ilgili literatürde yapılan incelemede, edatların bazı gramer eserlerinde tek bir bölümde incelendiği, bazılarında ise eserin tamamının edatlara ayrıldığı görülmüştür. Bunun dışında, sadece bir edati ele alan eserler de telif edilmiştir. Edatları bir bölümde inceleyen eserlere Sibeveyhi'nin (ö.180/796) *el-Kitâbî*, el-Müberred'in (ö.285/898) *el-Mukteḍabî* örnek verilebilir. Müstakil olarak edatlar konusunu olarak elen alan eserler arasında *ez-Zeccâcî*'nin (ö.337/948) *Me'âni'l-hurûf'u (Kitâbü'l-Hurûf)*, ve er-Rummânî'nin (ö.384/994) *Hurûfu'l-Me'âni* sayılabilir. el-Kutrub'un (ö.206/821) *el-Hemzî* ise tek bir edati ele alan eserlere örnektir. Arap dilinde kelime genel anlamda *fiil*, *isim*, *harf* şeklinde üçe ayrılmaktadır. Burada harf ile kastedilen öge edatlardır. Arap dilinde kendinden sonra gelen ismi ya da fiili etkileyen farklı birçok edat vardır, ki bunlar; harfi cerler, nasp edatları, ref edatları ve cezm edatlarıdır. Buna karşın kendinden sonra gelen ismi ya da fiili etkilemeyen ve sadece anlamsal değeri olan edatlar da vardır. Fiil-i mâziye kesinlik, fiil-i muzâriye ihtimal anlamı veren (قَدْ) edatı, fiil-i muzâriye hem gelecek zaman hem de tekid anlamı kazandıran (س و سَوْفَ) gibi edatlar buna örnektir. İstifhâm edatları da bu edatların kapsamına girmekte ve muhataba soru sormak için kullanılmaktadır. Söz konusu edatlardan biri olan (كَمْ) edatının, ilk dönem eserlerinde diğerlerinden farklı olarak istifhâm edatları başlığının dışında, özel bir başlık altında incelendiği görülmüştür. Sibeveyhi, Müberred, Zeccâcî ve Ebû Ali el-Fârisî bu edatı özel başlık altında inceleyen ilk dönem dilcilerdendir. Fakat Zemahşerî ve sonrasında ki dilciler tarafından kaleme alınan eserlerde, adı geçen edat mebniler bölümü içerisinde bulunan kinâyelerin arasında yer almıştır. Bu edat günümüzde de bazı eserlerde kinâyelerin içerisinde yer almaktadır. İstifhâm edatlarından biri olmasına rağmen (كَمْ) edatının bu şekilde özel bir başlık altında incelenmesi dikkat çekici bir durumdur. Buna ek olarak yine ilk dönemden itibaren günümüze kadar telif edilen pek çok eserde (كَمْ) edatı, temyîzi ve benzer edatlarla ilişkisi ile sınırlı olacak şekilde ele alınmıştır. Bu çalışma, (كَمْ) edatı ve kısımlarını, bu edatın cümle içerisindeki konumunu, temyizini ve diğer edatlarla ilişkisini ele almaktadır, ayrıca bu edatın Kur'an Yolu Meali isimli tercümeyle yansımalarını incelemektedir. Arap dilinde (كَمْ) edatı, *haberiyye* ve *istifhâmiyye* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Haberiyye olan (كَمْ) edatı “ne kadar çok” ve “nice” gibi anlamlara gelmektedir. Bu şekilde kullanılan edattan sonra müfred ve cemi bir kelime gelebilir ve bu kelimeler mecrur olurlar. İstifhâm için kullanılan (كَمْ) edatı ise “kaç?” anlamına gelmektedir ve bu durumda kendisinden sonra sadece müfred mansub bir kelime gelir. (كَمْ) edatı, başında harfi cer ile de kullanılabilir. (كَمْ) edatı ile istifhâm edatlarından (مَنْ) ve (كَيْفَ) arasında anlam ilişkisi vardır. (كَمْ) ve (مَنْ) edatı arasında anlamsal fark vardır. Fakat (كَمْ) ile (كَيْفَ) ve (كَيْفَ) benzer anlamlara gelmektedir. Gramer eserlerinde ilk zamanlar farklı başlık altında incelenen (كَمْ) edatı özellikle *ez-Zemahşerî* ve sonrası dilcilerin eserlerinde mebnilerin alt konusu olan kinâyeler bölümünde incelenmiştir. İlk yazılan gramer eserlerinde (كَمْ) edatıyla ilgili pek çok bilgiye yer verilmiştir. Fakat geç dönem gramer eserleri (كَمْ) edatıyla ilgili öncekiler kadar bilgi içermemektedir. Diğer bir ifade ile daha sonraki dönemlerde yazılan eserler, erken dönemde yazılan eserlerde olduğu gibi (كَمْ) edatına dair semantik inceleme içermektedir ve bu edatın kullanımına dair kuralların temellendirilmesi gibi konuları ele almamışlardır. Bu nedenle Arap dilinde derinlemesine bilgi sahibi olmak isteyenlerin ilk dönem eserlerindeki bilgileri incelemeleri önem arz etmektedir. Ancak derinlemesine bilgi sahibi olmayı amaç edinmeyenler için geç dönemde ve özellikle

de günümüzde kaleme alınan eserleri incelemeleri daha yararlı olacaktır. Çalışmanın amacı ise (كم) edatının farklı kullanımlarını ve anlamını ortaya koyarak yanlış kullanımlarının önüne geçmek ve bu suretle alana katkı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belağatı, Gramer, Edatlar, (كم) Haberiyye ve İstifhâmiyye, Kur'an Yolu Meali

AN EXAMINATION OF THE PREPOSITION KAM AL-İSTİFHÂMIYYA AND KAM AL-KHABARIYYA IN THE ARAB LANGUAGE AND THEIR REFLECTION ON *KURAN YOLU MEALİ*

Abstract

From the first period to the present, the subject of prepositions has had an important place in Arabic grammar works. Almost no work has missed the subject of prepositions. In the literature review on the subject, it was seen that in some grammatical works, prepositions were examined in one section, and in some of them, the whole work was divided into prepositions. In addition, works dealing with only one preposition were also written. For example, al-Kitâb, written by Sîbawayh (d. 180/796), and al-Muqteḍab written by al-Mubarrad (d. 285/898) are among those the works that examine prepositions in one section. al-Zajjâcî's (d.337/948) Ma'ânî al-Ḥurûf and al-Rummânî's (d.384/994) Ḥurûf al- Ma'ânî are some of the works that only deal with prepositions. In the Arabic language, the word is generally divided into three. These are verbs, nouns, and letters. The element meant by the letter is prepositions. There are many different prepositions in the Arabic language that affect the noun or verb that follows it, which are; the particles of jarr, nasb prepositions, ref prepositions or cezm prepositions. On the other hand, there are also prepositions that do not affect the noun or verb that follows them and have only semantic value. Prepositions such as the preposition (فَدَ), which gives the meaning of certainty to the past verb, the meaning of possibility to the present verb, and (سَ) (وَسَوْفَ) that gives the meaning of the future tense and ta'kîd to the present verb, are examples of this. One of these prepositions is istifhâm (interrogative). These prepositions are used to ask questions to the addressee. It seems that the preposition (كم), which is one of these prepositions, was included under a special title in the early works, apart from the title of prepositions of istifhâm, unlike the others. For example, Sîbawayh, al-Mubarrad, al-Zajjâjî, and Abû Ali al-Fârîsî are among the first-period linguists to study this preposition under a special title. However, in the works of al-Zamakhsharî and the works written after him, this preposition was among the allusions in the section of mabnî. This preposition is still included in allusions in some works today. Although it is one of the prepositions of istifhâm, it is remarkable that the preposition (كم) is examined under a special title in this way. In addition, in many works written from the first period to the present day, the preposition (كم) has been dealt with in a way that is limited to its relation with its tamyiz and similar prepositions. This study discusses the preposition (كم) and its parts, its position in the sentence, its recognition and relationship with other prepositions, It also analyzes the reflections of this preposition within the translation named Kur'an Yolu Meali. In the Arabic language, the preposition (كم) is divided into two parts: *khaboriyya* and *istifhâmiyya*. The preposition *khaboriyya* (كم) means «how much» and «many more». After the preposition used in this way, a word singular and plural can come and these words become macrur. The preposition (كم) used for istifham is «how many?» means, and in this case, only a singular and mansub word comes after it. The preposition (كم) can also be used with the particles of jarr. There is a semantic relationship between the preposition (كم) and the istifham prepositions (متي), (كَيْفَ) and (كَيْدًا). In addition to, there is a semantic difference between the preposi-

tion (کم) and (متي). But (کم) and (كَيْن) and (كَذَا) have similar meanings. The preposition (کم), which was first studied under different headings in grammatical works, was studied especially in al-Zamakhsharī and after him in the allusions section, which is the sub-topic of mabnī. There is a lot of information about the preposition (کم) in the first written grammatical works. However, later grammatical works do not contain as much information about the preposition (کم) as the previous works. In other words, the works written in later periods do not include a semantic analysis of the preposition (کم) as in the works written in the early period. In addition, in these works, issues such as the grounding of the rules for the use of the preposition (کم) are not discussed. For this reason, those who want to have in-depth knowledge of the Arabic language should examine the information in the works written in the early periods. However, for more general information, it would be more useful to examine the works written in the late period, especially today. The study aims to reveal the different uses and meanings of the preposition (کم) and to prevent its misuse and thus to contribute to the field.

Keywords: Arabic Language and Literature, Grammar, Prepositions, (کم) *Khabariyya* and *Istifhāmiyya*, Kur'an Yolu Meali.

GİRİŞ

Dünya üzerinde kullanılan farklı dillerin bazı yönlerden ortak özellikleri bulunsa da kendi aralarında bazı farklılıkları vardır. Bu farklılıklardan biri de cümledeki öge dizilimidir ve cümle kurulumunda bu öğelerin sıralaması farklılık gösterebilir. Söz gelimi kurala uygun Türkçe bir fiil cümlesinde önce özne sonra yüklem yer alırken, Arapçada önce yüklem (fiil) sonra özne (fail) yer almaktadır. Önce özne, sonra yüklem geldiği cümleler ise isim cümlesi olarak adlandırılmaktadır. Aynı şekilde diller arasında edatların kullanımı da bazı açılardan benzerlik gösterirken bazı açılardan farklılık gösterebilir. Bununla beraber aynı dil içerisinde kullanılan edatların da bazı yönlerden kendi aralarında benzerlikleri ve farklılıkları ve kullanımına bağlı kuralları vardır. Bu özelliklerin bilinmesi o dilin doğru kullanılmasında önemli bir unsur olarak ön plana çıkmaktadır.

Arapçada kelime fiil, isim ve harf olarak üç kategoride incelenmektedir. Harf kategorisine bugün Türkçede edatlar diye ifade ettiğimiz sözcük grubu girmektedir. Arapça edatlar; harfi cerler, ismini nasb haberini ref edenler, soru edatları ve benzerleridir. Arap dilinde soru edatları pek çok sözcükle ifade edilmektedir. Ancak bunlardan bazıları sahip olduğu farklı özellikler nedeniyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Arap dilinde zaman, mekân, miktar ve sayı ile ilgili soru edatları farklı kelimelerle karşılanmaktadır. Zaman sormak için (متي), mekân için (أين)¹ ve miktar için kullanılan

¹ Birgivi Mehmed Efendi, *İzhârü'l-Birgivi* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye ts.),

(کم)² edatı bunlardan bazılarıdır. Söz konusu edatlar arasından (کم) edatı, istifham için kullanılmasının dışında haber için de kullanılmaktadır. Bu nedenle Arap dilinde istifham edatları arasında sayılmasına rağmen farklı gramer eserlerinde kendisi için ayrı bir bölüm açılarak (باب کم) “kem bâbı” adı altında incelenmiştir.³ Bu durumda Kur’ân ayetlerinde, hadis metinlerinde veya Arapça metinlerde geçen (کم) edatının dikkatli bir şekilde incelenerek hedef dile aktarılması ve hangi amaçla kullanıldıysa ona uygun bir şekilde tercüme edilmesi, metnin doğru anlaşılması açısından önemlidir. Ayrıca bazı gramer eserlerinde (کم) edatı ile (متي) edatı arasında ilişki kurulduğu ve aralarındaki farkın ortaya konulduğu dikkat çekmektedir.⁴ Bu çalışmanın konusu ilk dönemden günümüze kadar kaleme alınan gramer eserlerinden (کم) edatının anlamsal açıdan tarihi seyrini takip edip istifham ve haber mevzilerinde kullanımını ve (متي) edatı ile ilişkisini ortaya koymaktır. Bu çalışmada şu hususlar ele alınacaktır:

1. (کم)’in kullanıldığı yerler
2. İstifham ve haber için kullanılan (کم) arasındaki fark
3. İstifham ve haber için kullanılan (کم)’in anlamı
4. (کم)’den sonra gelen kelimelerin durumu
5. (کم)’in cümle içerisindeki konumu ve irabı
6. (کم) edatının diğer soru edatları ile ilişkisi
7. Klasik gramer eserleri ve günümüz gramer eserlerinde (کم) edatının

konumu

Çalışmanın amacı, (کم) edatının farklı anlamlarını ve kullanımını ortaya koyarak yanlış kullanımının önüne geçmektir. Bu doğrultuda, çalışmada ilk dönemden günümüze kadar konu hakkında farklı zamanlarda kaleme alınan gramer eserleri ve bu eserlerin (کم) edatı ile ilgili bölümleri ele alınacaktır. Çalışma esnasında başvurulan kaynak eserler şunlardır;

Sibeveyhi (ö. 180/796) *el-Kitab*

Müberred (ö. 286/900) *el-Mukteḍab*,

İbnü’s-Serrâc (ö. 316/929) *el-Uşûl*,

ez-Zeccâcî (ö. 337/949) *Kitâbü’l-Cümel fi’n-naḥv*

Ebü Alî el-Fârisî (ö. 377/987) *el-Îzâhu’l-‘Aḍudî*,

128-129.

² Ebû Amr Cemâlüddin Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye*. thk. Salih Abdülazîm eş-Şâir (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, ts.), 62.

³ Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezid b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdi es-Sümâlî, *el-Mukteḍab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzeyme (Kahire: 1415/1994), 3/55; Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Uşûl*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’l-Diniyye 1430/2009) 1/285; Ebü’l-Kâsim Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî *ez-Zeccâcî, Kitâbü’l-Cümel fi’n-naḥv*, thk. Ali Tefvik el-Hamed (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle 1404/1984),134.

⁴

ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Mufaşşal*
 İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*
 Çârperdî (ö. 746/1346) *el-Muğnî fi 'ilmi'n-naḥv*,
 İbn Hişâm (ö. 761/1360) *Muğnî'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb ve Kaṭrû'n-
 nedâ ve bellü's şadâ*
 el-Meylânî (ö. 811/1408-09) *Şerḥu'l-Muğnî fi 'ilmi'n-naḥv*
 Mustafâ el-Galâyînî(1885-1944) *Câmi' u'd-dürûsî'l-'Arabîyye*

1. ARAP DİLİNDE (كَمْ) EDATI

1.1. Gramer Eserlerinde (كَمْ) Edatının Yeri

İlk dönemden günümüze kadar farklı dönemlerde kaleme alınan gramer eserlerindeki (كَمْ) edatı ile ilgili bölümler incelendiğinde aşağıdaki tespitlere ulaşılmıştır.

1. Sibeveyhi, *el-Kitâb*: Müellif eserinde konuyu (هذا باب كَمْ) “*kem bâbî*” başlığı altında ele almış, (كَمْ) edatı ve temyizi ile ilgi detaylı bilgiler vermiştir. Tahkikli ve matbu haldeki eserde konu 156-170 sayfaları arasında, 14 sayfada incelenmiştir. Bu bölümün akabinde, (كَمْ) edatı yerine geçenler, (هذا باب ما جرى مجرى كَمْ في الاستفهام) “*istifhâmda kem yerine geçenler bâbî*” başlığı altında 170-172 sayfalar arasında iki sayfada incelenmiştir. Daha sonra da, 172-174 sayfaları arasındaki iki sayfada (هذا باب ما ينصب كَمْ إذا كانت (منونة في الخبر و الاستفهام) “*haber ve istifhâmda tenvinli (كَمْ) gibi nasb olanlar*” başlığına yer verilmiştir. Biz bu çalışmada birinci ve ikinci başlık altındaki kilerden konuyla ilgili olanları ele aldık. Üçüncü başlık altında incelenen konular farklı bir çalışmada ele alınabilir. Bunların dışında adı geçen bu eserin farklı yerlerinde (كَمْ) ile ilgili dağınık olarak bilgiler bulunmaktadır. Sonuç olarak Sibeveyhi eserinde (كَمْ) edatına toplam 18 sayfa yer ayırmıştır.

2. el-Müberred'in *el-Muktedab* isimli eserinin tahkikli matbu nüshasında mesele (هذا باب كَمْ) “*kem bâbî*” başlığı altında ele alınmış ve 55-63 sayfaları arasında sekiz sayfa halinde incelenmiştir. Daha sonra (هذا باب مسائل) “*haber ve istifhâmdaki (كَمْ) meseleleri bâbî*” başlığı gelmiş, 64-67 sayfaları arasında üç sayfa bu başlığa ayrılmıştır. Böylelikle bu eserde (كَمْ) edatıyla ilgili toplamda 11 sayfada konu işlenmiştir.

3. İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl* isimli eserinde, sayıların temyizi babının sonunda “(كَمْ) müphem sayı ismidir. Onu açıklayan şey sayıyı açıklayan konumundadır. Onun için bir bâb ayırdım. Bu konuyu (كَمْ) bâbî takip etmektedir.” ifadeleri ile (كَمْ) edatı için müstakil bir bâb ayırdığını ifade etmiştir. Bu konu (باب كَمْ) başlığı altında tahkikli matbu eserde 285-290 sayfaları arasındaki beş sayfada incelenmiştir.

4. ez-Zeccâcî'nin *Kitâbü'l-Cümel fi'n-naḥv* isimli eserinde (كم) edatı, (باب) başlığı altında 134-138 sayfaları arasındaki dört sayfada yer almıştır.

5. el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-İzâḥu'l-ʿAḍudî* isimli eserin tahkikli matbu nüshasında (كم) edatı, (باب كم) başlığı altında 219-255 sayfaları arasındaki altı sayfada yer almıştır. Ancak burada muhakkikin dipnotla beraber detaylı bilgilere daha çok metin dışında yer verdiğini belirtmek gerekir.

6. ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal* isimli eserinde (كم) edatına, mebnî isimler konusunun alt başlığı olan (الكنيات) kinâyeler içerisinde 166-169 sayfaları arasındaki üç sayfada yer vermiştir. Belirtmek gerekir ki ez-Zemahşerî öncekiler gibi (كم) edatına özel bir başlık açıp konuyu (كم) edatına özgü bir mesele olarak incelememiştir. Bu çalışmanın devamında da görülecek ki sonraki dönemde kaleme alınan birçok eser bu konuda aynı yolu takip etmiştir.

7. İbnü'l-Hâcib *el-Kâfiye* isimli eserinde ez-Zemahşerî'nin yolunu takip etmiş ve (كم) edatına mebnîler arasında bulunan (الكنيات) kinâyeler içerisinde yer vererek özet sayılacak şekilde bir sayfaya yakın kısa bir bilgi sunmuştur.

8. Çârperdi de, *el-Muğni fi ʿilmi'n-naḥv* isimli eserinde ez-Zemahşerî'nin yolunu takip etmiş ve konuyu mebnîler içerisinde yer alan (الكنيات) başlığı altında dar çerçevede incelemiştir.

9. İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Muğni'l-lebib ʿan kütübi'l-eʿarîb* isimli eseri metot yönünden öncekilerden farklı⁵ olması nedeniyle konu edatlar arasında yer almıştır. Eserin 207-209 sayfaları arasında, (كم) edatıyla ilgili diğer eserlerde bulunmayan bilgiler mevcuttur.

10. İbn Hişâm'ın *Ḳaṭrûn-nedâ ve bellûş-şadâ* isimli eserinde (كم) edatıyla ilgili bilgiler kısaca *Temyîz* başlığı altında ara bilgi olarak bir sayfada verilmiştir.

11. Mustafâ el-Galâyînî, (1885-1944), *Câmiʿ u'd-dürûsi'l-ʿArabîyye* isimli eserinde öncekiler gibi konuyu (الكنيات) başlığı altında ele almış ve çok dar çerçevede dört satırlık bir bilgi vermiştir.

1.2. (كم) Edatının Gramer Açısından İncelenmesi

Yukarıda adı geçen eserleri incelememiz sonucu (كم) edatıyla ilgili ulaştığımız bilgiler aşağıdaki şekildedir:

(كم) edatı, haber ve istifhâm konumunda olmak üzere iki yerde kullanılır.⁶ İstifhâm olarak kullanılana kem-i istifhâmiyye, haber olarak kul-

⁵ Mehmet Reşit Özbalkıç, "Muğni'l-lebib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/383-384.

⁶ Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı 1408/1988), 2/156; Müberred, *el-*

lanılana kem-i haberiyye denir. İbn Hişâm her iki kısım (کم) edatının beş ortak yönü olduğunu bildirir. Bunlar; isim olmak, ibhâm (kapalılık), temyize muhtaç olmak, mebnîlik ve cümlelerin başında gelmektir.⁷ Dolayısıyla bir yerde (کم) edatı varsa ister haber ister istifhâm için olsun, açık veya takdiri olarak bu beş özellik kendisinde bulunur. İbn Hişâm (کم) edatının cümlelerin ortasında gelmesi ile ilgili bazı rivayetlerini tevil etmiş, bu edatın cümlelerin ortasında gelebileceği yönündeki rivayetleri ise reddetmiştir. İstifhâm ve haber için olan (کم) edatının beş ortak yönü olunca bunların birbirine karışması muhtemeldir. Bu sorunu çözüme kavuşturmak için İbn Hişâm, bu iki (کم) edatı arasında beş farkın bulunduğunu bildirmiştir. Bunlar:

1. Haberiyye olan (کم)'in bulunduğu cümlelerin sıdk (doğru) ve kizb (yalan) olma ihtimali varken, istifhâm için olan (کم)'in bulunduğu cümlelerin sıdk ve kizb olma ihtimali yoktur.

2. Haberiyye olan (کم)'de mütekelim, haberi veren kişi olduğu için karşısındakinden bir cevap beklemezken, istifhâm için olan (کم)'de mütekelim, soran kişi olduğu için bir cevap bekler.

3. Haberiyye olan (کم)'de haber yerine geçen isim hemzeye ihtiyaç duymazken istifhâm için olan (کم)'de hemzeye ihtiyaç duyar. Örneğin haberiyye olan (کم), (کم عبید لی خمسون بل ستون) “benim nice kölelerim var, elli, belki altmış”, istifhâm için olan (کم), (کم مآلك أعشرون أم ثلاثون) “ne kadar malın var, yirmi mi yoksa otuz mu?” şeklinde kullanılır.

4. Haberiyye olan (کم)'in mümeyyizi müfret ve cemi olabilirken istifhâm için olan (کم)'in mümeyyizi sadece müfret olur. İbn Hişâm burada Kûfelilerin bu görüşte olmadığını ilave eder.

5. Haberiyye olan (کم)'in temyizinin cer olması vacipken istifhâm için olan (کم)'in temyizi mansûbtur ve genel olarak cer olması caiz değildir. Ancak İbn Hişâm bu konuda bazı dilcilerin karşı çıktığını belirttiikten sonra bu temyiz cer olması için harfi cerrin şart olduğunu dile getirir. İbn Hişâm, temyiz büyük çoğunluğu nasb olmak üzere nasb ve cer olarak iki şekilde

Muktedab, 3/55; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/285; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel fi'n-naḥv*, thk. Ali Tefvik el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1404/1984),134; Ebü Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-İzâhu'l-'Aduği*, thk. Hasan Şâzelî Ferhûd (Riyad: 1389/1969), 219; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal fi şinâ'ati'l-'i'râb*, thk. Fahr Sâlih Kadâre (Amman: Dâru İmâr 1425/2004), 166; İbn Hâcib, *el-Kâfiye*, 36; Ebü Muhammed Cemâlüddin Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısri, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârib*, thk. Muhammed Muhiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 1411/1991), 207; *Kaḥri'n-nedâ ve bellü's-sadâ* (Kahire: Dâru's-Selâm 1433/2012), 60; Muhammed b. Abdürrahim el-Ömerî el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğni fi 'ilmî'n-naḥv*, thk. Muhammed Tarık Mağribiyye (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd 2017), 142-143; Mustafâ b. Muhammed Selim b. Muhyiddin b. Mustafâ el-Galâyini, *Câmi' u'd-dürüsi'l-'Arabîyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 1414/1993), 1/145.

⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 207.

geleceğini bildirir. Ayrıca cer olması için gizli bir harfi cerrin bulunmasının gerekliliğine de vurgu yapar.⁸

(*كـم*) haber olarak kullanıldığında, çokluk edatı olarak “ne kadar çok ve nice” manalarına gelir ve (*رُبَّ*)’nin kullanıldığı yerlerde kullanılır. (*رُبَّ*)’nin amel ettiği her yerde amel edip kendisinden sonra gelen kelimeyi cer eder. Ancak (*كـم*) isim, (*رُبَّ*) ise (*مَنْ*) konumunda bir harftir. Zira (*كـم*) cümle içerisinde fâil ve mefûl olurken (*رُبَّ*) harfi cerdir.⁹ ez-Zeccâcî (*كـم*) ile (*رُبَّ*) arasındaki farkın anlamsal olduğunu ifade edip “(*كـم*) *teksir (çokluk) anlamı ifade eden isim, (رُبَّ) ise kalil (azlık) anlamı ifade eden harftir. Aralarındaki fark budur.*” der.¹⁰ Müberred (*كـم*) ile (*رُبَّ*) arasındaki farkı açıklarken burada zikredilen ile beraber (*كـم*) *رجل فذ أناني لا رجل ولا رجلان* “*bana birçok adam geldi, bir iki adam değil*” örneğini verir ve şöyle der; “*Bu güzel bir cümledir ve (كـم) üzerine atfedilmiştir. Ancak bu durum (رُبَّ) de caiz değildir. Çünkü o harftir.*”¹¹

Sibeveyhi, haber için olan (*كـم*)’den sonra gelen kelimenin cer olması hususunda “*Bazıları (كـم) edatı için her durumda tenvinlidir, dediler. Ancak haber durumunda cer olduğunu söyleyenler gizli bir (مَنْ) bulunduğunu söylediler.*” demektedir. Müberred ise bu görüşün doğru olmadığını, zira cer eden bir kelimenin gizlenemeyeceğini iddia eder. Ona göre (*كـم*) ve sonrasında gelen kelime bir şey konumundadır.¹² el- Ğalâyînî, haber için olan (*كـم*)’in haber vermek üzere geldiğini, aded-i kesîrden (çok sayıdan) kinâyeye olduğunu bildirir ve buna

(*كـم*) *كتب عندي؟ أي: عندي كتب كثيرة* “*benim çok kitabım var*” örneğini verir.¹³

Haber için olan (*كـم*)’den sonra gelen kelime müfred veya cemi olabilir.¹⁴ Aynı zamanda, tenvinli sayıların, sayılana (temyiz) muzâf olduğu gibi (*كـم*) de sayılana muzâf olur.¹⁵

(*كـم*)’den sonra müfred gelmesine (*كـم*) *رجل عندك* “*Yanımda nice adam vardır*”, (*كـم*)’den sonra cemi gelmesine örnek (*كـم*) *غلمان لك* “*Senin nice kölelerin vardır*” şeklindeki cümleler örnek olarak verilebilir. Bu örneklerde (*كـم*) mübteda olarak mahallen merfudur ve buradaki iki örnekte kendisinden sonra gelen (*رجل*) ve (*غلمان*) kelimelerine de muzâftır. Örneklerde yer alan (*لك*) ve (*عندك*) kelimeleri de haber yerinde gelip mahallen merfûdur.¹⁶

(*كـم*) *رجل جاءك* “*nice adam sana geldi*” cümlesinde, haberiyye olan (*كـم*)’in

⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 208-209.

⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 161; Müberred, *el-Mukteḍab*, 57.

¹⁰ Zeccâcî, *el-Cümel*, 136.

¹¹ Müberred, *el-Mukteḍab*, 65.

¹² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 162; Müberred, *el-Mukteḍab*, 61.

¹³ el-Ğalâyînî, *Câmi' u'd-dürüsi'l-'Arabîyye*, 145.

¹⁴ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 287.

¹⁵ Zeccâcî, *el-Cümel*, 136.

¹⁶ el-Fârisî, *el-İzâhu'l-'Aḍudî*, 219.

lafzına değil de manasına itibar edilirse, önündeki temyiz müfret olmasına rağmen, bu temyize yönelik zamir (جاءوك) şeklinde cemi olarak da gelebilir. Diğer bir ifade ile, haber konumunda kullanılan (كم) lafız olarak tekil görülse de anlam olarak teksîr (çokluk) ifade ettiği için örnekteki fiilin müfret (جاء) veya cemi (جاء) gelmesi caizdir.¹⁷ Kur’ân’da da bu tür kullanımlar mevcuttur.¹⁸

وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى
 “Göklerde nice melekler vardır ki, Allah dilediği ve razı olduğu kulları için izin vermedikçe onların bile şefaati hiçbir fayda sağlamaz.”¹⁹

Kurtubî, bu ayetteki (ملك) kelimesiyle ilgili, Ahfeş’in “lafzı müfrettir ancak manası cemidir” şeklindeki görüşünü nakledip arkasından, “Denildi ki; (ملك) kelimesi müfret olarak zikredilmiştir. Çünkü (كم) cemi üzerine delalet eder.” ifadelerine yer verir.²⁰

Kannevî (ö. 1307/1890), bu ayetin tefsirinde şu açıklamayı yapar: “(كم) haberiyyedir ve teksîr anlamı ifade eder. Bu nedenle (مَلَكٍ) kelimesi müfret olduğu halde (شَفَاعَتُهُمْ) ibaresindeki (مَلَكٍ) kelimesine yönelik zamir cemi olarak gelmiştir.”²¹

İki müfessirin açıklamalarından da anlaşılmaktadır ki bu ayette (ملك) müfrettir. Ancak daha sonra kendisine yönelik olarak gelen zamir (شفاعتهم) şeklinde cemi olarak gelmiştir.

el-Fârisî, haberde kullanılan (كم) lafzının (عشرين) konumunda da olabileceğini ifade etmiştir. (عشرين) kelimesinden sonra gelen temyiz mansûb olduğu için (كم)den sonra gelen kelime de bu durumda mansûb olur. Zira Arap dilinde yirmiden doksana kadar olan ukûd-u semâniyye’nin (düğüm/onluk/ondalık sayılar) temyizi müfret mansub olarak gelir. Ancak bu durum muzâf olan (كم) ile onun muzâfün ileyi arasına farklı bir kelime girdiğinde (ma’dûdun nasb olması) tercih edilir.²² ez-Zeccâcî bu durumda temyizin sadece nasb edileceğini belirtir.²³ Dolayısıyla genel anlamda haber konumunda gelen (كم) edatından sonrası mecrûrdur, ancak bazı durumlarda mansûb olarak gelir.

(كم) istihâm (soru edatı) için olduğunda “kaç” anlamına gelir. Sibeveyhi’ye göre bu anlamdaki (كم) kendisinden sonra gelen kelimeye

¹⁷ el-Fârisî, *el-İzâhu’l-‘Ajudî*, 219.

¹⁸ el-Fârisî, *el-İzâhu’l-‘Ajudî*, 219.

¹⁹ Kur’an Yolu (Erişim 16 Temmuz 2022), Necm, 53/26.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-‘Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle 1427/2006), 20/40.

²¹ Ebü’t-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdîr Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevî, *Fethu’l-beyân fi ma’kaşidi’l-‘Kur’ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî (Beirut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye 1412/1992), 13/259.

²² el-Fârisî, *el-İzâhu’l-‘Ajudî*, 220.

²³ Zeccâcî, *el-Cümel*, 136.

amil olduğunda, kelimeler da tenvinli isim konumundadır ve sonraki kelimedede amel eder.²⁴ el-Fârisî, Basralıların, istifhâm için gelen (كم) edatının sadece müfret isimler ile açıklanacağı görüşünde olduğunu bildirir. Örneğin (كم رجلا جاءك) “Sana kaç adam geldi?”, (كم غلاما ملكت) “Kaç kölen var?” gibi. Fakat (كم) (أ عشرون دراهم لك) “Senin yirmi dirhem mi var?” denmesi caiz olmadığı gibi (كم غلاما لك) denmesi yani istifhâm için olan (كم) den sonra cemi bir kelime gelmesi de caiz değildir.²⁵ İbnü’s-Serrâc istifhâm için olan (كم) edatının (عشرون) ve benzeri sayılar konumunda olduğunu, kendisini açıklayan temyiz de bu nedenle nasb olacağını bildirir ve konuyu şu şekilde açıklar:

“(كم) tüm sayılar içindir. İstifhâm anlamındaki (كم) temyizi nasb olması ile haber anlamındaki (كم) den ayrılır. Çünkü adet sayılana muzâf olan ve sayılana muzâf olmayan şeklinde iki kısımdır. İstifhâm için olan (كم), sayılana muzâf olmayan (حمسة عشر و عشرون) ve benzeri sayılar gibidir. Bu sayılar kendisini açıklayan temyize muzâf olmaz. Örneğin sen (كم درهما لك) ‘senin kaç dirhem var’ dediğinde (كم لك من الدراهم) anlamını kast etmiş olursun. Bu (عشرون من الدراهم) ‘yirmi dirhem’ deyip (عشرون درهما) demene benzer. Araplar bu cümlelerde yer alan (من) edatını hafiflik için hazfederler.”²⁶

İstifhâm için olan (كم) den sonra cemi gelmemektedir, ancak (كم لك) “Senin kaç kölelerin var?” cümlesinde, (كم) ile temyizi arasında farklı bir kelime girerse bu durumda o kelime cemi olarak gelir. Fakat cemi olarak gelen (غلمانا) kelimesinin (كم) in temyizi olarak değil de hâl olarak nasb olması caizdir. Durum böyle olunca söz konusu cümle ile kast edilen şudur: (كم نفسا استقر لك غلمانا) “senin yanında köle olarak bulunan kaç kişi vardır?” Bu anlamda (كم) in temyizi, müfret haldeki (نفسا) kelimesidir. Söz konusu bu kelime müfesser (açıklanan), sonrasında gelen (غلمانا) müfessirdir (açıklayandır). Bu nedenle de (نفسا) kelimesi mahzûf kabul edilir.²⁷

ez-Zeccâcî istifhâm için olan (كم) in, tenvinli sayı konumunda olup kendisinden sonra gelen kelimenin temyiz olarak nasb olacağını ifade ettikten sonra (كم) edatının kendisinin ref, nasb ve cer olacağını bildirir. Ancak (كم) sükûn üzerine mebni olduğu için kendisinde lafzî bir irab bulunmayacağını da ifade eder. ez-Zeccâcî (كم) in sükûn üzerine mebni olmasını da istifhâm elifine benzemesi ile temellendirir ve şu örnekle açıklar: (كم رجلا) “yanında kaç adam var” dendiğinde (كم) müpteda olarak mahallen merfu, (رجلا) temyiz olarak nasb, (عندك) de haberdir. Bu cümle (عشرون رجلا)

²⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 157.

²⁵ el-Fârisî, *el-Îzâhu'l-‘Ağudî*, 220.

²⁶ İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/285.

²⁷ el-Fârisî, *el-Îzâhu'l-‘Ağudî*, 221.

عندك؟ أتلائون رجلا عندك 'yanında yirmi adam mı yoksa otuz adam mı var?' *takdirindedir.*²⁸

İstifhâm için olan (كَمْ) 'in temyizine (مِنْ) dahil olur. (كَمْ مِنْ رَجُلٍ قَدْ رَأَيْتَهُ) "sen kaç adam gördün?" cümlesi buna örnektir. Müberred, istifhâm için olan (كَمْ) edatına (مِنْ) 'in de dahil olabileceğini ifade eder. Buna gerekçe olarak da şu açıklamayı yapar: "(كَمْ) istifhâm içindir. İstifhâm tekid için (مِنْ) 'in dahil olduğu yere dahil olur. (مِنْ) dahil olduğu kelime lafız itibariyle müfret, anlam itibariyle cemidir. Örneğin (هَلْ أَتَاكَ مِنْ أَحَدٍ) "Sana hiç kimse gelmedi mi?" gibi." Burada (أَحَدٍ) her ne kadar lafız itibariyle müfret olsa da mana itibariyle (hiç kimse) cemidir. Ancak Müberred'e göre burada müfret kast edilmesi de caizdir.²⁹

(كَمْ) edatının irabı:

İbnü'l-Hâcib her iki tür (كَمْ) edatının irabının merfû, mansûb ve mecrûr olabileceğini bildirip bunların hangi durumlarda nasıl gerçekleşeceğine dair şu ifadelere yer verir:

"(كَمْ) 'den sonra fiil gelip bu fiil önündeki zamiri kendisine meful aldıysa bu durumda fiilden önce gelen (كَمْ), cümle içindeki konumuna göre mansûb olur. Kendisinden önce harf-i cer veya izafet bulunan (كَمْ) ise mecrûr olur. Eğer bu iki durum yoksa ve (كَمْ) de zarf değilse mübteda olarak, zarf ise haber olarak merfûdur".³⁰

(كَمْ) 'in cümle içinde, istifhâm ve haber konumunda olup zarf, mübteda, meful ve mana itibariyle fail olarak gelebilir.³¹ Yukarıda, mübteda olarak gelmesine yönelik çeşitli örnekler verilmiştir. (كَمْ) 'in haber konumunda olduğu halde meful olarak gelmesine ise (كَمْ غُلَامَانِ قَدْ رَأَيْتَ) "Sen, ne kadar çok köleler gördün" cümlesi örnek olarak verilebilir. Söz konusu örnekte (كَمْ) 'den sonra cemi bir kelime gelmiştir ve haber konumunda kullanılan (كَمْ) 'de bu caizdir. Bununla beraber aynı örnek (كَمْ غُلَامٍ قَدْ رَأَيْتَ) şeklinde, (كَمْ) 'den sonra gelen kelime müfret olacak şekilde de gelebilir. Zira haber konumunda kullanılan (كَمْ) 'den sonra gelen kelimenin müfret haliyle zikredilmesi de caizdir.

(كَمْ) 'in istifhâm anlamında olduğu halde meful anlamına gelmesine de (كَمْ غُلَامًا رَأَيْتَ) "kaç köle gördün" cümlesi örnek olarak verilebilir. Bu örneklerde (كَمْ) lafzı, mefulün bih olmak üzere mahallen mansubtur. Bu örneklerin anlamı (أَيْ عَشْرِينَ غُلَامًا رَأَيْتَ أَمْ ثَلَاثِينَ) "Yirmi köle mi yoksa otuz köle mi

²⁸ Zeccâci, *el-Cümel*, 134.

²⁹ Müberred, *el-Muḫteḏab*, 66.

³⁰ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 36.

³¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 156; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/286; Fârisî, *el-İzâhu'l-'Aḏudî*, 221; Zemaḫşerî, *el-Mufaṣṣal*, 166.

“senin kaç kölen var” (غلاما غلمنك) “senin kaç kölen var” ve (كم ثوبك) cümlesi (كم زراعا ثوبك) şeklinde açıklanmıştır.³⁶ ez-Zemaşşerî sonraki dönemde (كم) in mümeyyizinin hazfedebileceğini belirtmiştir.³⁷ ez-Zeccâcî'nin anlatımı dikkate alındığında da örneklerde (كم) in mümeyyizinin hazfedildiği görülmektedir. Dolayısıyla marifeye dâhil olduğunda (كم) edatının mümeyyizi hazfedilmesinin doğru olacağı düşünülebilir.

2. (كم) EDATININ DİĞER EDATLARLA İLİŞKİSİ

2.1. Anlam Yönünde (كم) Edatına Benzeyenler

Arapçada bazı sözcükler (كم) ile aynı anlamı ifade etmektedir. Nitekim Arapların (كأين رجلا جاءك) “kaç adam sana geldi” cümlesindeki (كأين), kendisi ile teksir/çokluk anlamı kast edildiğinde (كم yerinde kullanılan lafızlardan ve (كم) gibi (رب) anlamına gelmektedir.³⁸ Bu cümlenin anlamı (كم رجلا جاءك) “sana kaç adam geldi” dir. (كأين) kelimesi çoğu kere (من) ile kullanılır. Sibeveyhi bu durumu “Araplar’ın çoğu (كأين) edatını (من) ile kullanır. Araplar (كأين) için (من) i gerekli gördüler. Çünkü (من) tekîd içindir ve san-ki kelamı tamamlayan bir şeydir” ifadesiyle açıklar.³⁹ Kur’an-ı Kerim’de bu edatın kullanıldığı bazı ayetler şu şekildedir:

وَكَايْنٌ مِنْ قَرْيَةٍ أَمَلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ لَهَا وَأَخَذْتَهَا وَالْيَ الْمَصِيرِ

“Nice belde var ki, ahalisi zulme dalmış olduğu halde onlara biraz süre verdim, sonra da onları kısıvrak yakaladım. Dönüş yalnız banadır.”⁴⁰

وَكَايْنٌ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاَهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاَهَا عَذَابًا نُكْرًا

“Rabbinin ve elçilerinin emrine karşı direnen nice memleket halkını şiddetli biçimde hesaba çekip bilinmedik görülmedik bir azaba çarptırılmışızdır.”⁴¹

Bu ayetlerde (كأين) edatı (من) ile kullanılıp teksir anlamı ifade etmiştir.

(كدا) ile aynı anlama gelen bir diğer sözcük de (كدا) dır. Sibeveyhi (كدا) edatı ile ilgili “(له كذا و كذا درهم) “Onun için şu kadara şu kadar dirhem vardır” Bu sözdeki (كدا) adetten kinaye olup müphem şeylerde kullanılır ve (كم) konumundadır” ifadelerine yer verir.⁴² el-Fârisî'nin ifadesine göre (كدا)'deki (دا) lafzı, (ك) ile (درهما) arasında fasletmiş ve (درهما) açıklayıcı (temyiz) olarak nasb edilmiştir.⁴³

Sibeveyhî, (أفضلهم رجلا) cümlesindeki (أفضلهم) kelimesinin (رجلا)'de

³⁶ Zeccâcî, *el-Cümel*, 136.

³⁷ Zemaşşerî, *el-Mufaşşal*, 167.

³⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 170.

³⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 170-171; Fârisî, *el-İzâhu'l-'Aduği*, 224.

⁴⁰ Kur'an Yolu (Erişim 16 Temmuz 2022), Hac, 22/48.

⁴¹ Kur'an Yolu (Erişim 16 Temmuz 2022), Talâk, 65/8.

⁴² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 170.

⁴³ el-Fârisî, *el-İzâhu'l-'Aduği*, 224.

amel etmesi gibi, (كَأَيِّن) ve (كَذَا) edatlarının da kendilerinden sonra gelen kelimeye amel edeceğini belirtmiştir. (كَيْ) ve (كَيْ) 'deki (كَيْ) ve (كَيْ) 'deki (كَيْ) tenvîn konumundadır.⁴⁴

2.2. (كَمْ) Edatı ile (مَتَى) Edatı Arasındaki Fark

Arap dilinde (كَمْ) miktar, (مَتَى) da zaman sorularında kullanılır. Ancak *bir gün, bir hafta* gibi zaman anlamında kullanıldığında, miktar da ifade eder. Ancak bu iki soru edatına verilen cevap kapsam yönünden farklılık ifade etmektedir. (كَمْ) ile sorulan sorunun cevabı zamanın tamamını kapsar. Dolayısıyla (كَمْ) ile sorulan sorunun cevabı eylemin o zamanın belirli bir kısmında olduğunu ifade etmemektedir. Örneğin (كَمْ أَفْهَمْتُ) “*ne kadar kaldın*” sorusuna cevap olarak (ثَلَاثِينَ يَوْمًا) “otuz gün” denildiğinde kişinin otuz günün bir kısmında değil tamamında kaldığı anlaşılır. (مَتَى) ile sorulan sorunun cevabında ise eylemin zamanın tamamında değil de belirli bir kısmında yapıldığı ifade edilir. Örneğin (مَتَى سِيرْتُ) “*ne zaman yürüdün*” sorusunun cevabında (يَوْمَ الْجُمُعَةِ) “*Cuma günü*” denildiğinde, yürüme eyleminin Cuma gününün bir kısmında gerçekleştiği kast edilmektedir.⁴⁵

3. Kur'an'da (كَمْ) Edatı ve Bunun Kur'an Yolu Meali'ne

Yansıması

Kur'an'da kem edatı; haberîyye ve istifhâmiyye olarak yirmi yerde geçmektedir. Bunların on altısında haberîyye, dördünde ise istifhâmiyye olarak gelmektedir.⁴⁶ Bu başlık altında Kur'an'da haberîyye ve istifhâmiyye için gelen (كَمْ) edatının anlamlarının Türkçe Kur'an meallerine nasıl yansıdığı incelenecektir. Diğer bir ifade ile haberîyye olan kem de “*ne kadar çok ve nice*”, istifhâmiyye için olan kem de “*kaç*” anlamının verilip verilmediği tespit edilecektir. Bu konuda Kur'an Yolu Meali isimli eser temel alınacaktır. Söz konusu eserin temel alınmasının nedeni son dönemde belli bir grup akademisyen tarafından hazırlanması ve Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından sunulmasıdır.

(كَمْ) İstifhâmiyye

1. Bakara Suresi 2/211 “*İsrâiloğulları'na sor: Onlara nice apaçık âyet verdik!*”⁴⁷

Bu ayette (كَمْ) meale “*nice*” anlamında çevrilmiştir. Bu anlam haberîyye

⁴⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 171.

⁴⁵ Fârisî, *el-İzâhu'l-'Aduği*, 179.

⁴⁶ <https://www.islamweb.net/ar/article/170811/>

⁴⁷ Burada geçen tüm ayet mealleri için bkz.: Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meali*, (Ankara: DİB. Yay. 2015).

olan (کم)de geçerlidir. Ancak İbn Aşur ayette gelen (کم) edatının (سل) “sor” şeklindeki emirden sonra gelmesine dayanarak bunun istifham için olduğunu bildirmiştir. Bununla beraber (کم) edatı burada haberiyye anlamında meale yansıtılmıştır.

2. Bakara Suresi 2/259 ve Kehf 18/19 “*Ne kadar kaldın*” diye sordu. “*Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldım*” dedi.”

Bu ayette gelen (کم) edatının anlamı “ne kadar” şeklinde soru olarak meale yansımıştır.

3. Kehf Suresi 18/19 “*Ne kadar kaldımız?*” dedi. (Diğerleri) “*Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık*” dediler”

Bu ayette gelen (کم) edatının anlamı “ne kadar” şeklinde soru olarak meale yansımıştır.

4. Mü’minun Suresi 23/112 “*Allah, “Yeryüzünde kaç yıl kaldımız?” diye sorar.*”

Bu ayette gelen (کم) edatının anlamı “kaç yıl” şeklinde soru olarak meale yansımıştır.

(کم) Haberiyye

1. Bakara Suresi 2/249 “*Nice az birlik vardır ki, Allah’ın izniyle sayıca çok birliği yenmişlerdir, Allah sabredenlerle beraberdir*” dediler.”

2. En’am Suresi 6/6 Görmediler mi ki, onlardan önce yeryüzünde size vermediğimiz onca imkânı kendilerine verdiğimiz, gökten üzerlerine bol bol yağmur indirip (evlerinin) altlarından ırmaklar akıttığımız nice nesilleri helâk ettik.”

3. Araf Suresi 7/4 Nice ülkeler var ki onları helâk ettik. Azabımız onlara geceleyin yahut gündüz istirahat ederlerken geliverdi.”

4. İsrâ Suresi 17/17 “*Nûh’tan sonraki nesillerden nicelerini helâk ettik. Kullarının günahlarını bilip görmede rabbın yeterlidir.*”

5. Meryem Suresi 19/74 “*Oysa onlardan önce de daha varlıklı ve daha gösterişli olan nice nesiller helâk ettik.*”

6. Meryem Suresi 19/98 “*Biz, onlardan önce nice nesilleri helâk ettik.*”

7. Taha Suresi 20/128 “*Kendilerinden önceki nice nesilleri helâk etmiş olmamız onları hâlâ yola getirmedir mi?*”

8. Enbiya Suresi 21/11 “*Biz, halkı zulme sapsmış nice ülkeyi yerle bir ettik*”

9. Şuara 26/7 “*Orada her türden nice değerli bitkiler çıkarmışsınız.*”

10. Kasas Suresi 28/58 “*Oysa biz, bolluk içinde azmış nice şehir halkını helâk etmişizdir.*”

11. Secde Suresi 32/26 “*Halen yurtlarında gezip dolaştıkları, kendilerin-*

den önceki nice nesilleri yok etmiş olmamız, onların doğru yolu görmelerini sağlamadı mı?”

12. Yasin Suresi 36/31 “Onlardan önce nice nesilleri helâk ettiğimizi ve onların artık kendilerine dönüp gelmediğini görmezler mi!”

13. Sad Suresi 38/3 “Onlardan önce nice nesilleri helâk ettik; o sırada fer-yat ettiler ama artık zaman kurtulma zamanı değildi.”

14. Zuhruf Suresi 43/6 “Sizden önce gelip geçenlere de nice peygamberler gönderdik.”

15. Kaf Suresi 50/36 “Kendilerinden önce, onlardan daha güçlü olup yer-yüzünde şehirler kurarak aralarında gidip gelen nice toplulukları yok ettik. Kurtuluş var mı?”

16. Necm Suresi 53/26 “Göklerde nice melekler vardır ki, Allah dilediği ve razı olduğu kulları için izin vermedikçe onların bile şefaati hiçbir fayda sağlamaz.”

Meallerine yer verdiğimiz bu ayetlerin tamamında geçen (كَم) edatı “nice” anlamı ile meale yansyarak haberiyye olarak gelmiştir.

SONUÇ

(كَم) edatı, Arap dilinde haberiyye ve istifhâmiyye olarak iki şekilde kullanılır. Haber olarak gelen (كَم)’den sonra müfret ve cemi gelebilir ve aynı zamanda bunlar cer ve nasb olabilir. Ancak nasb olması, (كَم) ile onun muzâfün ileyi olan kelime, farklı bir kelime ile ayrıldığında tercih edilir. Genel anlamda bu şekilde kullanılan (كَم)’den sonra gelen kelime mecrûrdur. Ayrıca (كَم) haber olarak kullanıldığında, çokluk edatı olarak “ne kadar çok ve nice” anlamlarını ifade eder. (كَم) istifhâm için olunca kendisinden sonra müfret kelime gelir mansûb olur. Bu şekildeki (كَم) soru edatı olarak “kaç” anlamına gelir.

(كَم) edatı istifhâm ve haber olarak zarf, mübteda, meful ve mana itibariyle fail olarak gelebilir. Buralarda gelen (كَم) edatı ref, nasb ve cer olabilir. Ancak irabı, lafzında açık şekilde değil de mahallinde olur.

Arapçada bazı sözcükler (كَم) ile aynı anlamı ifade etmektedir. (كَمَّيْن), teksir/çokluk anlamı kastedildiğinde (كَم) yerinde kullanılan lafızlardandır ve (كَم) gibi (رَبِّ) anlamına da gelmektedir. (كَمَّيْن) kelimesi çoğu kere (مِنْ) ile kullanılır. (كَم) ile aynı anlama gelen bir diğer sözcük de (كَذَا) ve (مَنْ) dır. (كَم)’in cevabındaki eylem, ifade edilen zamanın tamamını, (مَنْ)’nin cevabında gerçekleşen eylem ise zamanın belli bir kısmını kapsar. Bu nedenle söz konu iki soru edatına verilen cevaplarda bu durum göz önünde bulundurulmalıdır.

Gramer eserlerinde ilk zamanlar ayrı başlık altında incelenen (كَم) eda-

tı özellikle ez-Zemahşeri ve sonrasında kaleme alınan gramer eserlerinde mebnilerin alt konusu olan kinâyeler arasında yer almıştır. İlk dönem gramer eserlerinde (كس) edatıyla ilgili geniş malumata yer verilirken sonraki dönem eserlerde bu edatla ilgili daha dar bilgiler yer almıştır.

Kur'an Yolu Meali isimli eserde haberiyye için gelen kem edatının "nice", istifhamiyye için gelen kem edatının da "ne kadar" anlamı verilerek yani Arap dilinde geçen kuralına uygun olarak tercüme edildiği görülmüştür.

Bu çalışmada incelediğimiz tüm eserlerin ortak yönü ve (كس) ile ilgili değişmeyen kural, (كس) edatının *istifhamiyye ve haberiyye* için olmasıdır. Geç dönemde yazılan eserlerin konuyu daha dar şekilde ele almasının muhtemel nedeni, zaman geçtikçe telif metotlarının yerine oturmaya başlaması ve eserlerde okur için daha fazla faydalı olacak bilgilere yer verilerek detay bilgilerden kaçınılmasıdır. Konuyla alakalı detaylı bilgiye ulaşmak için ilk dönem eserlerine başvurmak gerekse de daha genel ve özet bilgiye ulaşmak sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlere başvurmak daha yararlı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Birgivi Mehmed Efendi. *İzhâru'l-Birgivi*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye ts Ebû Ali el-Fârîsî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-İzâhu'l-'Aduği*. thk. Hasan Şazeli Ferhûd. Riyad: 1389/1969.
- Galâyîni, Mustafâ b. Muhammed Selim b. Muhyiddin b. Mustafâ. *Câmi' u'd-dürûsi'l-'Arabiyye*. 28. Basım. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 1414/1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısri. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib*. thk. Muhammed Muhiddin Abdülhamîd Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 1411/1991.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısri. *Kaṭrûn-nedâ ve bellûş-şadâ*. Kahire: Dâru's-Selâm 1433/2012.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddin Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye*. thk. Salih Abdülazîm eş-Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uşûl*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye 1430/2009.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Meali*. Ankara: DİB. Yay. 2015.
- Kinnevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Siddik Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevcî. *Fethu'l-beyân fi maḳâsidi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 1412/1992.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'*

- li-ahkâmi'l-Ķur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle 1427/2006.
- Meylânî, Muhammed b. Abdürrahim el-Ömerî. *Şerhu'l-Muğni fi 'ilmi'n- nahv*. thk. Muhammed Tarık Mağribiyye. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd 2017.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-MuĶtedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Uzeyme. Kahire: 1415/1994.
- ÖzbalıĶçı, Mehmet Reşit. "Muğni'l-lebib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî 1408/1988.
- <https://www.islamweb.net/ar/article/170811/> Erişim: 25/11/2022
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *Kitâbü'l-Cümel fi'n- nahv*. thk. Ali Tevfik el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1404/1984.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufaşşal fi şimâ'ati'l-i'râb*. thk. Fahr Sâlih Kadâre. Amman: Dâru Imâr 1425/2004.

MISIR'DAKİ MODERN ARAP EDEBİYATI ENTELEKTÜEL UYANIŞININ ÖNCÜSÜ: RİFÂ'A RÂFİ'Î ET-TAHTÂVÎ (1801-1873)

PIONEER OF THE INTELLECTUAL AWAKENING OF MODERN ARAB LITERATURE
IN EGYPT: RIFÂ'A RÂFİ'Î AT-TAHTÂWÎ (1801-1873)

AHMET GÜR

ÖĞR. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ARAP DİLİ VE BELAGATİ ANABİLİM DALI
LECTURER, KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC.
KİLİS, TURKEY

ahmet.qur@kilis.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0003-4273-4742>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1160860>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
11 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted
23 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Gür, Ahmet, "Mısır'daki Modern Arap Edebiyatı Entelektüel Uyanışının Öncüsü: Rifâ'a Râfî'î Et-Tahtâvî [1801-1873] [Pioneer of the Intellectual Awakening of Modern Arab Literature in Egypt: Rifâ'a Râfî'î At-Tahtâvî [1801-1873]]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 815-833.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



MISIR'DAKİ MODERN ARAP EDEBİYATI ENTELEKTÜEL UYANIŞININ ÖNCÜSÜ: RİFĀA RĀFĪ'Î et-TAHTĀVÎ (1801-1873)

Öz

1798 yılında Napolyon'un Mısır'ı işgali ile başlayan süreç, klasik bir askeri harekâtın çok ötesine geçmiş ve işgalden kısa bir süre sonra ülkenin birçok kurumunun yeniden yapılanmasına neden olduğu gibi Arap edebiyatı için de bir milat olmuştur. Zira Mehmed Ali Paşa'nın Avrupa'yla rekabet edebilmek adına eğitim için İtalya ve Fransa gibi ülkelere öğrenci gönderme seferberliği, sadece askeri ve teknik alanlarla sınırlı kalmamış, Rifâa Râfî'î et-Tahtâvî'nin başını çektiği tercüme hareketleriyle de Mısır'da özellikle şiir ve nesirde edebiyatın canlanmasına ve sonuçta modern Arap edebiyatının ilk yapıtlarının ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır. Tahtâvî'nin hayatında Ezher üniversitesinden hocası Hasan el-Attar'ın özel bir yeri olmuştur. Çünkü Attar, Fransız işgalini yakından görmüş, onların Mısır'da kaldıkları üç yıl boyunca başta matbaa teknolojisi getirmek, laboratuvar ve kütüphane kurmak gibi yaptıkları birçok faaliyeti gözlemlemiş ve ülkenin Fransa'nın işgaline nasıl ve niçin maruz kaldığını uzun uzun düşünme imkânına kavuşmuş bir kişidir. Attar, özette bu geri kalmışlığın sebebini, eğitim sisteminde sadece dini eğitimin verilmesinin yeterli görülmesi olduğuna karar vermiştir. Zira önceki âlimlerin dini ilimlerle beraber matematik, astronomi, tıp ve fen bilimleri gibi diğer ilimleri de tahsil etmelerinden dolayı ileri seviyeye ulaştıklarını öğrencilerine aktarmaya çalışmıştır. Tahtâvî de hocası Hasan el-Attar'ın bu anlattıklarından etkilenmiş ve ülkenin felaha ve refaha ermesinin ancak Batı standartlarında eğitim verilmesiyle mümkün olacağına inanmıştır. Hocası Attar da Tahtâvî'nin çalışkanlığı ve ilme düşkünlüğünden dolayı Paris'e gönderilecek olan öğrenci heyeti arasına görevli olarak girmesini sağlamıştır. Tahtâvî, 1826 yılında Paris'e gönderilen öğrencilerin dini vecibelerinin takibi, onlara rehberlik yapması ve harcamalarını takip etmesi için görevlendirilmiş olmasına rağmen O, bu görevlerinin yanında Fransızca'yı çok iyi derecede öğrenmiş ve ülkesine döner dönmez tercüme faaliyetlerine başlamıştır. Onun bu çalışkanlığı ve gayreti, başta öğrenci heyetinin Fransadaki sorumlusu Edme François Jomard olmak üzere birçok Fransız bilim insanının takdirini kazanmasına sebep olmuştur. Yine onun Mehmed Ali Paşa'ya yazdığı tavsiye mektubu ile Tahtâvî, Mısır'a döndüğü zaman önemli kurumlarda görev almıştır. O, tercüme faaliyetlerini Avrupa'nın yüzyıllar içinde meydana getirdiği müktesebatlarını kısa yoldan ülkesine kazandırmak olarak görmüştür. Daha Mısır'dan ayrılır ayrılmaz *Tahlîsü'l-İbrîz fî Telhîsi Bâriz /Paris Özetinde Saf Altının Arıtılması* adını vereceği roman-seyahatname tarzındaki eserini kaleme almaya başlamıştır. Paris'te bulunduğu beş yıl zarfında hiç boş durmamış, sürekli kendisini geliştirmiştir. Ezher üniversitesinden mezun olmasına ve ülkede Avrupadan gelen her şeye nefretle karışık şüphe ile yaklaşımın hâkim olduğu bir ortamda yetişmesine rağmen Fransa'yı tarafsız bir tutumla gözlemlemiş, lehte ve aleyhte olan görüşlere itibar etmemiş ve kendisini Fransa özelinde Batı dünyasının geldiği noktayı objektif olarak tahlil edebilecek bir konuma yükseltmeyi başarmıştır. Tahtâvî, Abbasiler döneminde başlanılan tercüme faaliyetlerinin İslam dünyasına ne derecede olumlu etkilerinin olduğunu bildiği için benzer bir çalışmanın Mısır'da olması için Diller Okulu açılması teklifinde bulunmuş ve dönemin idaresi bu teklifi kabul etmiştir. Buradan mezun olan talebeler, zaman içerisinde önemli kitapları Arapçaya tercüme etmek suretiyle ülkelerine katkıda bulunmuşlardır. Tahtâvî, Fenelon'un *Télémaque* (Telemak) isimli eserini tercüme ederek roman türünü Mısır'a tanıtmıştır. Şiirde yeni edebi akımları aktarmak suretiyle birçok şaire yol göstermiştir. Ayrıca Paris'te sıklıkla gittiği tiyatroyu Mısır halkının beğenmesine sunmak istemiş, yoğun tercüme faaliyetlerinden dolayı bu işi öğrencisi Muhammed Osman Celâl'e havale etmiştir. Muhammed Osman da Fransız tiyatro yazarları Molière ve Racine ait birçok eseri Arapçaya tercüme etmiştir. Bunların dışında Tahtâvî, hikâye

ve gazete makalesi ve röportaj türlerinin de ilk örneklerini vermiştir. Tahtâvî'nin gerek telif ettiği ve gerekse tercüme yoluyla Arapçaya kazandırdığı eserler, yazar ve şairlerle ilham kaynağı olmuş ve onların Batı tarzı edebi eserler vermesine imkân sağlamıştır. Tahtâvî'nin tüm bu gayretleri, onu modern Arap edebiyatının Mısır'daki entelektüel uyanışında öncü ve sembol isim haline getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Modern Arap Edebiyatı, Mısır, Entelektüel Uyanış, Rifâa Râfi'î et-Tahtâvî

PIONEER OF THE INTELLECTUAL AWAKENING OF MODERN ARAB LITERATURE IN EGYPT: RIFĀĀ RĀFĪ'Ī at-TAHTĀWĪ (1801-1873)

Abstract

The process, which started with Napoleon's invasion of Egypt in 1798, went far beyond a classical military operation and became a milestone for Arabic literature, as it caused the restructuring of many institutions of the country shortly after the occupation. Because Mehmed Ali Pasha's campaign to send students to countries such as Italy and France for education to compete with Europe was not only limited to military and technical fields, but also in Egypt with the translation movements led by Rifā'a Rāfi'ī at-Tahtāwī. It paved the way for the revival of literature, especially in poetry and prose, and ultimately the emergence of the first works of modern Arabic literature. Hasan al-Attar, his teacher from Azhar University, had a special place in Tahtāwī's life. Because Attar is a person who has seen the French occupation closely, observed many activities such as bringing printing technology, establishing laboratories and libraries during the three years they stayed in Egypt, and had the opportunity to think for a long time about how and why the country was exposed to the occupation of France. In summary, Attar decided that the reason for this backwardness was that only religious education was considered sufficient in the education system. Because he tried to convey to his students that they had reached an advanced level due to the fact that previous scholars had studied other sciences such as mathematics, astronomy, medicine and science along with religious sciences. Tahtāwī was also influenced by what his teacher Hasan al-Attar told and believed that the country's prosperity and welfare would only be possible by providing education by Western standards. His teacher, Attar, also enabled Tahtāwī to join the student committee to be sent to Paris as an officer due to his hard work and fondness for science. Although Tahtāwī was assigned to follow the religious obligations of the students sent to Paris in 1826, to guide them and monitor their expenses, he learned French very well in addition to these duties and started translation activities as soon as he returned to his country. This hard work and effort of his has led to the appreciation of many French scientists, especially Edme François Jomard, who is responsible for the student body in France. Again, with his letter of recommendation to Mehmed Ali Pasha, Tahtāwī took office in important institutions when he returned to Egypt. He saw translation activities as bringing the acquis created by Europe over the centuries to his country in a short way. As soon as he left Egypt, started to write his work in the style of a novel-travel book, Tahlīsū'l-Ibriz fī Telhīsi Bārīz which he would call Refinement of Pure Gold Paris Summary. During his five years in Paris, he never stood idle and constantly improved himself. Despite graduating from Azhar University and being brought up in an environment where an attitude of suspicion mixed with hatred prevailed in the country, he observed France with an impartial attitude, disregarded the pros and cons, and succeeded in elevating himself to a position where he could objectively analyze the point of the Western world in particular France. Because Tahtāwī knew the positive effects of the translation activities started in the Abbasid period on the Islamic world, he offered

to open a School of Languages for a similar study to be carried out in Egypt, and the administration of the period accepted this offer. The students who graduated from here contributed to their country by translating important books into Arabic over time. Tahtāwī introduced the novel genre to Egypt by translating Fenelon's *Télémaque* (Telemak). He guided many poets by transferring new literary movements in poetry. In addition, he wanted to present the theater he frequently visited in Paris to the taste of the Egyptian people, and transferred this job to his student Muhammed Osman Celāl due to his intense translation activities. Muhammed Osman also translated many works of French playwrights Molière and Racine into Arabic. Apart from these, Tahtavi also gave the first examples of stories, newspaper articles and interviews. The works that Tahtāwī both copyrighted and translated into Arabic inspired writers and poets and enabled them to produce Western-style literary works. All these efforts of Tahtāwī made him a pioneer and symbolic figure in the intellectual awakening of modern Arabic literature in Egypt.

Keywords: Arab Language and Rhetoric, Modern Arab Literature, Egypt, Intellectual Awakening, Rifā'a Rāfi'ī at-Tahtāwī

GİRİŞ

Mısır, Kuzey Afrika'da bulunmasına rağmen Sina Yarımadası ile Asya'ya bağlanması, Süveyş kanalını elinde bulundurması, ülkeye hayat veren Nil nehrinin varlığının sağladığı¹ stratejik coğrafi konumu ve 7000 yıllık tarihi geçmişi sayesinde köklü medeniyetlere ev sahibi olması² bakımından Arap ülkeleri arasında önemli bir mevkie sahiptir. Diğer yandan dinamik nüfus yapısı, miladi 972 yılından bu yana faaliyet gösteren Ezher üniversitesi³ gibi bir eğitim-öğretim kurumuna sahip olması, Mısır ve Arap dünyasının ilim, fikir ve kültür hayatında önemli izler bırakan şahsiyetlerin buradan mezun olması gibi etmenler de Mısır'ı diğer Arap ülkeleri arasından öne çıkaran hususların başında gelmektedir.⁴

19. yüzyıl Arap edebiyatının şiir ve nesirde öncü kuşağının genellikle Mısır'dan çıkması⁵, bu ülkenin Arapça konuşan diğer ülkelerden çok önceleri Batı dünyasına doğru yaptığı açılım süreciyle izah etmek mümkündür.⁶ Arap entelektüel uyanışı olarak isimlendirilen Nahda'nın

¹ Muzaffer Demir, "Herodotos ve Yabancı Kültürler: Mısır Örneği", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/2 (2012), 320.

² Murat Keha, "Mehmed Ali Paşa İsyanı Sırasında Mısır'ın Ekonomik Durumuyla İlgili Sultan Abdülmecid'e Sunulan Bir Layiha", *Doğu Esintileri* 7 (2017), 97.

³ Corci Zeydan, *Tārīhu Ādābi'l-Lūgati'l-'Arabīyye* (Kahire: Müessesetü'l-Hindāvi, 2013), 1187-1188; Mustafa İsmet Uzun, "Ezher" (İstanbul: TDV İslām Ansiklopedisi, 1995), 12/59.

⁴ Harun Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6/10 (2001), 5.

⁵ Yakup Göçemen, "Modern Mısır Şiirinde Kur'an-ı Kerim'den İktibaslar", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1373.

⁶ Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004), 11.

19. yüzyılın ilk yarısında siyasal, askeri, edebi ve kültürel eylemler şeklinde kendini göstermeye başladığı kabul edilir. Diğer yandan bu uyanış, Arap toplumunun kendisine yönelen dış tehditlere karşı varlığını koruma refleksi şeklinde gerek toplumsal ve gerek kültürel manada bir reaksiyon biçiminde görülür. Bu reaksiyonun doğal sonucu olarak ilk planda kendinden daha çağdaş olarak kabullenilen Avrupa'nın başarılı bulunan taraflarını içselleştirmek için oradaki eserleri Arapçaya kazandırma yöntemi benimsenmiş, böylece tercüme edilen bu eserler sayesinde toplumun büyük bir kısmının bilinç seviyesinin yükseltilmesiyle onların muasır medeniyetler düzeyine ulaşacağı ön görülmüştür.⁷ Ne var ki bu modernleşme çabaları, Avrupa ülkelerinde var olduğu üzere iç dinamiklerin tetiklediği kültürleşme çabalarından modernleşmeye evrilmiş örneklerde görüldüğü gibi olmayıp taklitten öteye gidemeyen ve dış müdahalelere açık bir görünüm arz etmiştir.⁸

1. ENTELEKTÜEL UYANIŞININ TARİHİ ARKA PLANI

19. yüzyıla henüz girmeden kısa bir süre önce Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında bulunan Arap dünyası, Fransa İmparatoru Napolyon Bonapart'ın (1769-1821) 1798 yılında Mısır'ı topraklarına ilhak etme girişimine maruz kalmıştır.⁹ Bu işgale kadar Osmanlı-Fransa ilişkileri genellikle ticari düzeyde dostane bir mecrada seyretmiştir. Fakat işgalin başlaması, Osmanlı Devleti'nin tüm dengelerini ve Fransa'ya olan bakışını değiştirmiştir.¹⁰ Diğer yandan bu işgal, Mısır halkının doğrudan Batı medeniyetinin askeri, siyasal, sosyal ve kültürel müktesebatlarıyla karşı karşıya kalmalarına neden olmuştur. Ne var ki bu olay, Arap dünyasında kimilerine göre bir talihsizlik olarak görülürken bazılarıncı bir şans olarak telakki edilmiştir.¹¹ Nitekim bu işgali Arap entelektüel uyanışının ilk adımı olarak görenlerin başında Modern dönem Arap edebiyatçılarından Corci Zeydan (1861-1914), Ahmed Emin (1886-1954), Hüseyin Heykel (1888-1956), Taha Hüseyin (1889-1973), Şevkî Dayf (1910-2005) gelmektedir.¹²

⁷ Ecehan Somuncuoğlu, "On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015), 105.

⁸ Ali Bilgenoğlu, "Amerikan İç Savaşı ve Mısır: Pamuk Örneğinde Mısır Modernleşmesi ve Amerikan İç Savaşı'nın Sürece Olan Katkısı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 148.

⁹ Mısır, Fransa'nın 1798 yılında ülkeyi işgal etmeden yaklaşık iki asır önce gündemine girmeye başlamıştı bkz. Namık Sinan Turan, "19. Yüzyılda İmparatorluk, Kolonyalizm ve Opera 'Verdi'nin Aida'sı ve Mısır'ın Sergilenmesi'", *Sosyoloji Dergisi* 37 (2017), 120-121.

¹⁰ Süheyla Yenidünya Gürgen, "Napolyon'un Şark Politikasını İhyâ Etmek: Horace Comte Sebastiani'nin İstanbul-Mısır Seyahatleri (1801-1802) ve Raporları", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ* 27 (2019), 92.

¹¹ Yakup Civelek, "Modern Arap Edebiyatında İslami Edebiyatın Yeri ve Öncüleri", *Yüzcüncü Yıl İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 85.

¹² Zeydan, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-'Arabiyye*, 1169; Şevkî Dayf, *el-Edebü 'l-'Arabiyyi 'l-Muasır Fi Mısır*

Mısır'ın 1798 yılında işgalinin ülkede bıraktığı sosyokültürel etki, askeri olayı geride bırakmış, adeta olayın askeri boyutu bu durumun gölgesinde kalmıştır. Napolyon, Mısır'a sadece ordusunu götürmekle kalmamış, beraberine muhtelif alanlarda faaliyet gösteren bilim insanları ve mütehassıslarla birlikte matbaa teknolojisini de almayı ihmal etmemiştir.¹³ Napolyon'un 1798-1801 yılları arasındaki Mısır seferi esnasında İskenderiyede iki matbaa daha tesis edilmiştir. Burada halka dağıtılması için Arapça harflerle bildiri ve beyannameler basılmıştır. Hatta bu beyannamelerin birinde işgali haklı gösterip Mısır halkının desteğini alabilmek, onların çıkarlarının gözetileceğini ilan etmek için besmele ve kelime-i tevhid ile başlayan Arapça bir broşür hazırlanmış ve Mısır halkına hitap edilmiştir.¹⁴ Ayrıca "*Alphabet Arabe, Turk et Persan, à l'Usage de l'Imprimerie Orientale et Française (An VI/1798) / Doğu ve Fransız Matbaasının Kullanımına Yönelik Arap, Türk ve Fars Alfabeti (Yıl VI/1798)*" adlı kitabın baskısı yapılmıştır. Fransız kuvvetleri, 1801 yılında Mısır'dan geri çekilirken matbaa ile alakalı hiçbir ekipman bırakmamıştır.¹⁵

Fransız işgali neticesinde Mısır'da okul, gazete, opera binası, kütüphane, matbaa, kimya laboratuvarı ve rasathaneler gibi sosyal, kültürel ve bilimsel yapıların faaliyete geçmesiyle Mısır'da yaşayan halk, Avrupalılara özgü hayat tarzının birtakım yönlerini fiilen tanıma imkânı elde etmişlerdir.¹⁶ İşgal güçlerinin ülkede inşa ettikleri kurumların faal hale gelmesinin doğal bir sonucu olarak Mısır'ın Batı dünyasıyla doğrudan bir etkileşim içinde bulunması önüne geçilemez bir durum olmuştur. Ülkede modern Arap edebiyatının ilk nüveleri, bu değişim ortamının zamanla edebiyata da sirayet etmesiyle kendisini göstermeye başlamıştır.¹⁷ Bu işgal, "*Nahda*" olarak isimlendirilen Mısır Rönesansı'ı (entelektüel uyanışı) ve dolayısıyla modern Arap edebiyatının da başlangıcı kabul edilmiştir. Ne var ki Fransız işgali, Arap edebiyatını işgalden önce ve sonra şeklinde kesin çizgilerle ayırmasından ziyade 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren modern dönemde Arap edebiyatında görülmeye başlayan yeni oluşumlara kapı açmıştır.¹⁸ Öte yandan Mısır'ın işgali ile başlayan süreci, uyanış döneminin miladı olarak

(Dâru'l Maârif, ts.), 41.

¹³ Ali Bilgenoğlu, "Ortadoğu'da Bir Öncü: Modernitenin Mısır'a İlk Taşıyıcısı Rifa'a Rafi el-Tahtavî (1801-1873)" *History Studies Ortadoğu Özel Sayısı / Middle East Special Issue* (2010), 28.

¹⁴ Bessâm Tibî, *Arap Milliyetçiliği*, çev. Taşkın Temiz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998), 99-100.

¹⁵ Turgut Kut, "Bulak Matbaası" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1992), 6/387; Arzu Ertuğrul, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa Döneminde Mısır'da Edebi ve Kültürel Hayat (1805-1848)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 150.

¹⁶ Ertuğrul, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa Döneminde Mısır'da Edebi ve Kültürel Hayat (1805-1848)*, 77.

¹⁷ Betül Can, "Rifa'a Râfi' et-Tahtavî ve Gérard de Nerval'in Doğu-Batı İzlenimleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2018), 263.

¹⁸ Mehmet Cihangir, *Rifa'a Râfi' El-Tahtavî'nin Paris Gözlemleri ve Hayrullah Efendi'nin Avrupa Seyahatnamesi* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 42.

değerlendirmeyenler de olmuştur.¹⁹ Bu görüşü savunanlara göre işgal ordusu, İslam ve Arap değerlerine karşı saygısızca davranmış ve bu değerleri menfaatleri icabı ortadan kaldırmaktan çekinmemiştir. Kaldı ki Napolyon, beraberinde getirdiği bilim insanları ve araç-gereçleri ne Mısırlıların hizmetine sunmak ne de onların fikir dünyalarına destek olmak adına değil, Fransız devrimi ile ortaya çıkan pozitivist felsefeden kaynaklı dünya görüşünü Müslümanlara kabul ettirebilmenin bir gayesi olarak getirmiştir.²⁰

Fransızlar, Mısır'ı 1801'de terk ettikten sonra ortaya çıkan yönetim boşluğu, anarşi ve kargaşaya yol açmıştır. Bu keşmekeş ortamında Osmanlı ve Memlûk güçleri ülkenin kontrolünü ele geçirmek için kıyasıya bir mücadele içinde olmuşlardır. Fakat hem Osmanlı hem de Memlûk kuvvetleri kendi aralarında uzlaşmayı sağlayamamışlardır. Bu durumu fırsata çeviren Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın (1770-1849) tüm muhalif grupları birbirlerine düşürerek ortadan kaldırma stratejisi işe yaramış, neticede savaşın getirdiği ekonomik yıkımdan mustarip Mısır halkının da desteğini alarak 1805 yılında valiliğe getirilmiştir.²¹ Onun bu göreve gelmesiyle Mısır'da yeni bir dönem başlamıştır. Zira ülkede yönetime karşı isyan etme potansiyeli olan tüm muhalif gruplar bir şekilde bertaraf edildiği için Mehmet Ali Paşa ülkenin enerjisini modernleşme çabalarına sevk etme imkânına kavuşmuştur.

Mehmet Ali Paşa'nın yayılmacı bir politik anlayışı olmuştur. O, bu fikrin hayata geçebilmesi için ordunun ıslahı ve Avrupalı tarzda dizayn edilmesi gerektiğine inanmıştır.²² İlk adım olarak ordunun modernizasyonu için Fransız askeri uzmanlar getirerek, Mısır'da modern bir ordu ve donanma kurmuş²³ onlara kumanda etmesi için de Fransız albayı Joseph Séve'yi (Süleyman Paşa) görevlendirmiştir.²⁴ Böylece bölgede yeni bir güç olarak ortaya çıkmayı başarmıştır.²⁵ Paşa, henüz asker olup orduya katılmadan önce Kavalâda Leon adında Fransız bir tüccarın yanında çalışmış olması muhtemelen onun Mısır'ın idaresini ele aldıktan sonra Fransızlarla çalışma eğiliminde etkili olmuştur.²⁶ O, ülkede başlattığı bu reform hareketleriyle ordusunu Napolyon idaresindeki Fransız ordusu gibi modern teçhizatla do-

¹⁹ Civelek, "Modern Arap Edebiyatında İslami Edebiyatın Yeri ve Öncüleri", 85.

²⁰ Ertuğrul, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa Döneminde Mısır'da Edebi ve Kültürel Hayat (1805-1848)*, 44.

²¹ Muhammed Hanefi Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa" (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2022), 25/62.

²² Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa", 25/63.

²³ Gilbert Sinoué, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Son Firavun*, çev. Ali Cevat Akkoyunlu (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1999), 225.

²⁴ Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa", 25/64.

²⁵ Salih Kış, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Anadolu Harekâtı ve Konya Muharebesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 146.

²⁶ Murat Erkoç, *Osmanlı Devleti'nden Ayrılma Sürecinde Mısır'da Arap Milliyetçiliği*, ed. Mehmet Biçici (Gaziantep: İksad Yayınevi, 2020), 148.

natılmış eğitimli bir ordu haline getirmek suretiyle Osmanlı Devleti'nden bağımsızlığını kazanmak istemiştir.²⁷

Fransız subayların orduda etkin rol almaları sebebiyle zamanla bu subaylarla eğitim alan öğrenciler arasında iletişim sorunları ortaya çıkmaya başlamıştır. Mehmet Ali Paşa, subayların Türkçe öğrenmek istememeleri nedeniyle yurtdışına öğrenci göndermeye karar vermiştir. Bu kararı vermesinde sadece öğrencilerin dil öğrenme lüzumu değil, yapmayı düşündüğü reformlara yenilik getirmek istemesi de etkili olmuştur.²⁸ Zira Avrupadan getirilen uzman kadrolarla ülkede reform hareketlerine girişmek taşıma su ile değirmen döndürmeye benzeyeceği için ülkenin kendi öz evlatlarının yetiştirilmesine öncelik verilmesi gerektiği üzerinde durmuştur.²⁹ Mehmet Ali Paşa, Fransa'nın gücünün sadece askeri kuvvet ile değil aynı zamanda ilim ve fende ileri bir seviyeye yükselmekle meydana geldiğini görmüştür. Paşa, Bonapart'ın ülkeyi işgal ederken kendi çıkarları için getirdiği, terk ederken de beraberinde götürdüğü söz konusu yeniliklerden esinlenip bunları geliştirerek, bu yenilikleri modernleşme hususunda uzun yıllar etkisi olacak şekilde ülkenin yararına devam ettiren kişi olmuştur. Mısırdaki modernleşme akımı, 19. yüzyıl boyunca buradan adım adım Ortadoğu'ya yayılmıştır. Bu noktadan hareketle, Ortadoğu'da modernleşmenin Mısır'dan başladığını söylemek mümkündür. Mehmet Ali Paşa sadece Mısır için değil; tüm bölgenin modernite ile tanışması bağlamında Ortadoğu tarihi açısından da önemli bir şahsiyettir. O, bu nedenle “*Modern Mısır'ın Kurucusu*” olarak da kabul edilmiştir.³⁰

Modern Arap edebiyatının doğuşunda etkili olan en önemli olay, Batı'ya askeri, tıp, mühendislik ve diğer alanlardaki eğitim sistemlerini yakından takip etmeleri için Avrupa'ya öğrenci grupları gönderilmesidir.³¹ İlk öğrenci grubu 1809 yılından 1822 yılına kadar İtalya'ya³², 1822-1844 yılları arasında Fransa'ya gönderilmiştir.³³

²⁷ Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, 102.

²⁸ Erkoç, *Osmanlı Devleti'nden Ayrılma Sürecinde Mısır'da Arap Milliyetçiliği*, 104.

²⁹ E. Zeynep Güler, “Batılılaşma ve Modernleşme Üzerine Düşünceler: Tahtavi ve Dostoyevski”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 33 (2005), 147.

³⁰ Erkoç, *Osmanlı Devleti'nden Ayrılma Sürecinde Mısır'da Arap Milliyetçiliği*, 102.

³¹ Ahmed Rebi Muhammed - Ahmed el-Hamdânî Sâlim, *Dirâsât fi'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadîs* (Dâru'l-Kindî, 2003), 19.

³² İlk öğrenci gruplarının İtalya'ya gönderilme nedeni, İtalya'nın Mısır ile uzun bir geçmişe dayanan ticari münasebetlerinin olması ve aralarındaki coğrafi yakınlık gösterilebilir bkz. Güler, “Batılılaşma ve Modernleşme Üzerine Düşünceler: Tahtavi ve Dostoyevski”; 1822 yılından itibaren öğrencilerin Fransa'ya gönderilme sebebi ise Fransa'nın 19. yüzyılda çağdaş ilimlerde en ileri ülkesi ve entelektüel merkezi olması gelmektedir bkz. Ali Bilgenoğlu, *İngiliz Sömürgeciliğinin Mısır ve Sudan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013), 25.

³³ Anay, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, 27.

2. TAHTAVÎ'NİN HOCASI HASAN EL-ATTAR İLE TANIŞMASI

Tahtavi, 1801 yılında Mısır'ın doğusunda bulunan Cercâ (جرجا) kasabasının Tahtâ köyünde doğmuştur.³⁴ Babasının soyu Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733)³⁵ yoluyla Hz. Hüseyin'e (ö. 61/680)³⁶, annesinin soyu Hazrec kabilesine³⁷ dayanmaktadır. Küçük yaşlarda hafızlığını tamamladıktan sonra babasının gözetiminde klasik dinî metinleri okumaya başlamıştır.³⁸ Ailesinin maddi durumu kötüleşince Tahtâdan Cercâ kasabasına bağlı Kunâ ve Farşûd gibi yerleşim yerlerine göç etmek durumunda kalmıştır.³⁹ Babasının vefatından sonra onun gerek geçimi gerekse eğitim işleri ile dayıları ilgilenmeye başlamıştır.⁴⁰ 1817 yılında Kahire'ye geldiğinde henüz 16 yaşında bir delikanlı olduğu halde Ezher Üniversitesine öğrenci olarak girmiştir. Fakat öğrenciliğinin ilk dönemlerinde verilen derslerin çoğunu anlamamıştır. İlim öğrenmeye karşı olan düşkünlüğü, arzusu ve azimli bir öğrenci olması sayesinde kısa zamanda toparlanmış derslerdeki başarısı ile Ezher Üniversitesinin önemli hocalarının dikkatini çekmeyi başarmıştır.⁴¹ Bu hocalardan en önemlisi hayatında mühim yeri olan Hasan el-Attâr'dır. (1776-1834)⁴² Burada Hasan el-Attâr'a kısaca temas etmekle fayda olacaktır. Attâr, Fransız işgali esnasında Kahire'den ayrılmış ancak bir süre sonra geri dönerek Fransız ilim adamları ile tanışma imkânına kavuşmuş bir ilim adamıdır. Bu tanışma ileri boyutlara taşınarak onlardan Fransızca ve modern ilimler öğrenirken kendisi de bu kimselere Arapça dersleri vermiştir.⁴³

Hasan el-Attâr, Mısır'ın işgal edildiği yıllarda açılan ve modern Arap dünyasının Batı standartlarında ilk akademik kuruluşu olan eski Mısır tarih ve kültürünü incelemek üzere kurulmuş Institut de'Egypte'i (Mısır Enstitüsü) yakından tanıma fırsatını yakalamıştır. Enstitüde Fransız mütehasşisler tarafından matematik, fizik, doğa bilimleri, antropoloji gibi sahalarda araştırmalar yapılmıştır.⁴⁴ O, Fransız yayılcı politikasının Mısır'ı işgali ile sonuçlanan olaylar silsilesi üzerinde düşünmüş ve bu noktaya gelmesinde iki ülkenin eğitim anlayışının ve uygulamaya koydukları metotların

³⁴ Hilal Görgün, "Rifâa et-Tahtâvî" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2008), 35/95.

³⁵ Mustafa Öz, "Muhammed el-Bâkır" (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2020), 30: 504-505.

³⁶ Ethem Ruhi Fıglalı, "Hüseyin" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1998), 18: 518-521.

³⁷ Ahmet Önkal, "Hazrec" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1998), 17: 143-144.

³⁸ Maurice Chemoul, "Rifâa Bey al-Tahtâvî" (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964), 9: 738; Görgün, "Rifâa et-Tahtâvî", 35: 95.

³⁹ Abdurrahmân er-Rafîi, *Asru Muhammed Ali* (Kahire: Dâru'l Maârif, 1989), 427.

⁴⁰ Hüseyin Fevzi en-Neccâr, *Rifa'a et-Tahtâvî Râidu Fikr ve İmâmu Nahda* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1987), 60; Görgün, "Rifâa et-Tahtâvî", 35/95.

⁴¹ en-Neccâr, *Rifa'a et-Tahtâvî Râidu Fikr ve İmâmu Nahda*, 61.

⁴² Hulusi Kılıç, "Hasan b. Muhammed Attâr" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1991), 4/99.

⁴³ Kılıç, "Hasan b. Muhammed Attâr", 4/98.

⁴⁴ Bilgenoğlu, "Ortadoğu'da Bir Öncü: Modernitenin Mısır'a İlk Taşıyıcısı Rifa'a Rafi el-Tahtavî (1801-1873)", 31.

etkili olduğu sonucuna varmıştır. Yaptığı tespiti şu sözlerle açıklamıştır;

“Eski âlimlerimiz dini bilimlerin yanı sıra diğer bilimlerle de uğraşıyorlar, hatta inançlarına aykırı olan konularda bile kitap yazıyorlardı. İslami konuların yanı sıra *Tevrad’ı*, diğer semavi kitapları incelemişler, onlar hakkında yazılar yazmışlar, aynı zamanda dilbilgilerini geliştirmişler, şiirle, edebiyatla ve diğer kültür etkinlikleriyle uğraşmışlar, bu sayede ilerlemişlerdir, şimdi ise sadece dini bilimlerle uğraşılıyor, bakış açısı daralıyor, bu sebepten geri kalınıyor.”⁴⁵

Hasan el-Attâr, yaptığı müşahedelerin sonucunda her alanda Batı dünyası ile rekabet edebilmenin sadece dini ilimleri öğrenmekle mümkün olmayacağı kanaatine vardıldıktan sonra öğrencisi Tahtâvî'nin dini ilimlere ilaveten astronomi, tıp, matematik, coğrafya ve tarih gibi ilimlerle de ilgilenmesini sağlamış ve onu bu konuda teşvik etmiştir.⁴⁶ Tahtâvî, hocasını mahcup etmemek için sürekli çalışmış, kıvrak zekâsı ile öne çıkarak hocasının beğenisini ve takdirini kazanmıştır. Böylece aralarında karşılıklı bir sevgi-saygı bağı hâsıl olmuştur.⁴⁷ Attâr, talebesindeki cevheri görmüş, ona Ezher üniversitesine geldiği ilk günden itibaren özel ilgi göstermiş ve ona yeni ufuklar açmış onu adeta yepyeni bir dünyanın ortasına bırakmıştır.⁴⁸

3. FRANSA DENEYİMİ

Tahtâvî, 1821 yılında Ezher'deki eğitimini tamamladıktan sonra mezun olduğu yerde üç yıl süreyle öğretim elemanı olarak ders vermeye başlamıştır. 1824 yılında Mısır ordusunda imam ve vaiz olarak göreve başlamıştır.⁴⁹ Fransız ve diğer Avrupalı uzmanlarla beraber orduda bulunmasından dolayı Batı kültürü ile ilk yakın teması burada gerçekleşmiştir. Askeriyede göreve başlaması ona kurallara uyma, disiplinli olma ve düzenli yaşama gibi olumlu melekeler kazandırmıştır. Diğer yandan bu görev, onun Fransa'ya gidecek öğrenci grubuna katılmasına bir vesile olmuştur.⁵⁰ Zira Hasan el-Attâr, Mehmet Ali Paşa tarafından Avrupa'ya gönderilmesi planlanan öğrenci grubunun tayin edilmesinde yetkili kişi olarak görevlendirilmiştir.⁵¹ O da öğrencisi Tahtâvî'nin Fransa'ya gönderilecek öğrenci topluluğunun başına imam⁵² olarak tayin edilmesinde başrolü oynamıştır. Böylece Tahtâvî

⁴⁵ Cihaner Akçay, *Rifa'a Rafi' al-Tahtavi (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 7.

⁴⁶ Görgün, “Rifâa et-Tahtâvî”, 35/95.

⁴⁷ Akçay, *Rifa'a Rafi' al-Tahtavi (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)*, 7.

⁴⁸ Rifâa Rafî Tahtâvî, *Paris Gözlemleri*, çev. Cemil Çiftçi (İstanbul: Ses Yayınları, 1992), 10.

⁴⁹ en-Neccâr, *Rifa'a et-Tahtâvî Râidu Fikr ve İmâmu Nahda*, 67.

⁵⁰ Akçay, *Rifa'a Rafi' al-Tahtavi (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)*, 8.

⁵¹ Tibî, *Arap Milliyetçiliği*, 106.

⁵² İmam olarak görevlendirilmesi bilindik anlamının yanında öğrenci grubuna rehberlik yapılması ve onların harcamalarının takip edilmesi görevini de kapsamaktadır.

ilk kez Mısır'ın dışına çıkma imkânına kavuşmuş ve Batılı ilimleri yakından tanıma olanağına erişmiştir.⁵³

Tahtâvî'nin beş yıl gibi uzun sayılacak bir süre Paris'te görevli olarak kalması, onu 19. yüzyıl Arap edebiyatı ve düşünce tarihinin öncü kişilerinden biri haline getiren en önemli yapı taşı olmuştur.⁵⁴ Tahtâvî'nin Paris'e imam olarak vazifelendirildiğinde ondan beklenen sadece sorumlu olduğu öğrenci grubunun dini vecibelerinin takibi, rehberlik hizmetleri ve onların harcama ile ilgili konulardaki idaresi olmuştur. Ancak Tahtâvî bu görevlerinin yanında ileri derecede Fransızca öğrenerek Batı edebiyatını asıl kaynaklarından okumaya başlamıştır.⁵⁵ Böylece O, hem öğrenci grubunun sorumlusu hem de gönüllü öğrenci olarak iki vazifeyi birden üstlenerek zor bir görevi deruhte etmiştir. Birçok konuya ait eserleri bazen tek başına bazen de kendi hesabından tuttuğu özel hoca ile okumuştur.⁵⁶ Okuduğu eserler arasında Fransız şiir divanları, siyaset kitapları, matematik, coğrafya, edebiyat vb. kitaplar bulunmaktadır.⁵⁷ Diğer yandan özellikle Rousseau ve Montesquieu'nun yazdığı birçok eseri okumuş ve onlardan övgü ile bahsetmiştir. Rousseau'nun monarşiye karşı halk üstünlüğünü savunması ve Fransız ihtilalini fikirleriyle etkilemiş olması Tahtâvî'nin düşünce dünyasında önemli etkiler bırakmıştır.⁵⁸

Tahtâvî'nin Fransızca'yı çok iyi derecede öğrenmesi ona tercüme sanatının incelikleri konusunda uzmanlaşma imkânı vermiştir.⁵⁹ Böylece O, Fransız kaynaklı Batı edebiyatına dair önemli eserleri tercüme ederek Arap dünyasına kazandırmaya çalışmıştır. Tahtâvî'nin zihin dünyasını meşgul eden en temel sorun; "*Müslüman olarak kalırken modern dünyanın parçası nasıl olunur?*" sorusu olmuştur.⁶⁰ Zira klasik eğitim ve öğretim metodunu benimsemiş Ezher Üniversitesi'nden mezun Tahtâvî'nin Batı kültürüne bu pencereden bakması, onu yorumlaması ve kısmen Rousseau ve Montesquieu gibi Fransız düşünürlerin fikirlerinden etkilenmesinin neticesi olarak mensubu olduğu medeniyet birikimine farklı bir açıdan bakabilme yetkinliği kazanmıştır. Bu yetkinlik, onun kendi kültürü ile batı kültürüne bakış açısını değiştirmiş, onu her iki medeniyete karşı tarafsız olacağı bir konuma yerleştirmiş ve Paris'e gitmeden önceki biçiminde bırakmamıştır.

⁵³ Bilgenoğlu, "Ortadoğu'da Bir Öncü: Modernitenin Mısır'a İlk Taşıyıcısı Rifa'a Rafi el-Tahtavi (1801-1873)", 32.

⁵⁴ Akçay, *Rifa'a Rafi' al-Tahtavi (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)*, 4.

⁵⁵ en-Neccâr, *Rifa'a et-Tahtâvî Râidu Fikr ve İmâmu Nahda*, 69.

⁵⁶ en-Neccâr, *Rifa'a et-Tahtâvî Râidu Fikr ve İmâmu Nahda*, 71.

⁵⁷ Can, "Rifa'a Râfi' et-Tahtâvî ve Gérard de Nerval'in Doğu-Batı İzlenimleri", 264.

⁵⁸ Akçay, *Rifa'a Rafi' al-Tahtavi (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)*, 4.

⁵⁹ Can, "Rifa'a Râfi' et-Tahtâvî ve Gérard de Nerval'in Doğu-Batı İzlenimleri", 47.

⁶⁰ Musa Yıldız, "Modern Arap Dünyası ve Bazı Sorunlar", *Avrasya Dosyası Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi* V/1 (1999), 138.

Tahtâvî, Fransa'dan döndükten sonra hocası Hasan el-Attar'ın ondan seyahat esnasında gördüğü ilginç şeyleri not almasını istemesi tavsiyesine uyarak oradaki gözlemlerini, intibalarını, hatıralarını, bilgilerini *Tahlîsu'l-İbrîz fî Telhîsi Bâriz /Paris Özetinde Saf Altının Arıtılması*⁶¹ adlı eserde kitaplaştırmıştır. Bu eser, romandan ziyade bir seyahatname şeklinde yazılmış ve 19. yüzyılda Fransa hakkında 1850'li yıllara kadar bu türde kaleme alınmış tek eser olma özelliğini korumuştur. Eserin geneline hâkim olan anlayış, Batının menfi yönlerini devamlı eleştiren klasik zihniyetin yerini bağımsızlık ve tutuculuktan uzak tarafsız bir gözle yorumlamanın almış olmasıdır.⁶² Eserde 19. yüzyılın ilk yarısında Fransız halkının adet ve gelenekleri, toplumsal hayatları ve idari yapısı, dini yaşantıları ve ülkede bulunan bazı sanatlar gibi olaylara yer verilmiştir.⁶³ Tahtâvî, eserinde Fransa hakkındaki izlenimlerini anlatırken konuları sistematik olarak başlıklara ayırmıştır. Bu durum, onun klasik bir gezginden öte akademik çalışmalara aşına bir kişi olduğunu gösteren güzel bir örnektir.⁶⁴

4. MISIR'DAKİ GÖREV VE FAALİYETLERİ

Tahtâvî, daha ülkesine dönmeden Jomard⁶⁵ (1777-1862) tarafından Mehmed Ali Paşa'ya onun çalışkanlığı ve gayretini takdir eden bir referans mektubu yazılmıştır.⁶⁶ Bu mektup sayesinde Tahtâvî'nin Ebû Za'bal'de bulunan tıp fakültesine 1831 yılında Fransızca hocası ve tercüman olarak atanması yapılmıştır. Burada iki yıl görev yaptıktan sonra 1833 yılında Turâda bulunan Topçu Okuluna mühendislik ve harp sanatlarıyla alakalı kitapları tercüme etmesi için mütercim olarak görevlendirilmiştir.⁶⁷ Tahtâvî, Abbâsiler döneminde yapılan tercüme faaliyetlerinin İslam medeniyetinin yayılmasında ne derece etkili olduğunu idrak ederek içinde bulunduğu dönemde de Batı dünyasının düşünce yapısını barındıran önemli kitapların tercüme yoluyla Arap dünyasına kazandırılmasının önemine inanmıştır. Tercüme faaliyetlerine geçilebilmesinin önündeki en büyük handikap, ül-

⁶¹ Bu eser, henüz Mehmet Ali Paşa döneminde Rüstem Besim Efendi tarafından Türkçeye kazandırılmış ve 1839 yılında Bulak matbaasında basımı gerçekleştirilmiştir. Daha sonra Cemil Çiftçi tarafından tekrar gözden geçirilmek suretiyle "Paris Gözlemleri" adıyla Ses Yayınları tarafından 1992 yılında yayımlanmıştır.

⁶² Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, 12.

⁶³ Tahtâvî, *Paris Gözlemleri*, 23; Görgün, "Rifâa et-Tahtâvî", 35/95.

⁶⁴ Can, "Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî ve Gérard de Nerval'in Doğu-Batı İzlenimleri", 265.

⁶⁵ Edme-Français Jomard, 1798 yılında Napolyon'un Mısır'ı işgalinde orduya jeoloji mühendisi olarak hizmet vermiştir bkz. Catherine Chadefaud, « Edme-François Jomard (1777-1862) et la mission égyptienne dans la première moitié du XIXe siècle », Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde [En ligne], 49 (2012):1.

⁶⁶ Catherine Chadefaud, "Edme-François Jomard (1777-1862) et la mission égyptienne dans la première moitié du XIXe siècle", Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde 49 (2012), 5.

⁶⁷ en-Neccâr, *Rifâ'a et-Tahtâvî Râidu Fikr ve İmâmu Nahda*, 100.

kede Paris'te bizzat müşahede ettiği yabancı diller okulu benzeri bir kurumun olmamasıdır. İlk iş olarak böyle bir kurumun açılma gerekçesini, dönemin idaresine teklif etmiş ve aldığı olumlu yanıt üzerine 1834 yılında bu okulun tüm faaliyetlerini organize etmekle görevlendirilmiştir. Bu okulda Fransızca, İngilizce, İtalyanca Farsça ve Türkçe gibi diller öğretilmiştir.⁶⁸ Batı düşünce yapısını oluşturan fikir önderlerinin yüzyıllar içinde elde ettikleri bilgi birikimlerinin tercüme edilmesiyle bu birikimlerin Arap kültürüne kısa yoldan intikali mümkün olmuştur. Diller okulunun (Medresetü'l-Elsün) önemini Tahtâvî şu sözlerle açıklamıştır;

"Biz, ilmî heyetler halinde Mısırluları Avrupa'ya gönderiyoruz, fakat bu okulu açmakla Avrupa ilimlerini Mısır'a taşıyoruz."⁶⁹

Tahtâvî, bu okulda 16 yıl hizmet vermiş ülkenin kalkınmasında büyük emekleri geçen hocalar ve mütercimlerin yetişmesine öncülük etmiştir. 1854 yılında Ortadoğu'nun ve Mısır'ın ilk resmî gazetesi Vakâyi-i Mısıriyye'nin editörlük görevine getirilmiştir. Onun göreve gelmesine kadar bu gazete Türkçe yayın yaparken artık Türkçe-Arapça olarak yayınlanmaya başlamıştır.⁷⁰ 1848 yılında Mısır'ın idaresine I. Abbas Hilmi (1813-1854) geçmiştir. O, Osmanlı sultanına itaatinin bir göstergesi olması adına ve Fransızların ülkesine nüfuz etmelerini önlemek amacıyla ilk iş olarak Fransız danışmanların işlerine son vermiş ve Tahtâvî'nin büyük emeklerle açtığı Diller Okulu'nun da (Medresetü'l-elsün) kapatılmasına karar vermiştir.⁷¹ Paşa, idaresi altındaki Sudan'da modern bir okul kurulmasını ve bu okulda Türk ve Sudanlı öğrencilerin beraber okumasını çok istemiştir.⁷² O nedenle Tahtâvî'yi Hartum'a Medresetüs-Sudan'ın faaliyete geçmesi için kurucu müdür olarak görevlendirmiştir.⁷³ Fakat Tahtâvî tarafından bu görevlendirme daha çok sürgün olarak görülmüştür. Zira O, böyle bir görevi kendisi gibi ülkede bulunan eğitim kurumlarının üst düzey bir yöneticisinden ziyade alt kademelerdeki bir eğitimcinin de yapabileceğini düşünmüştür.⁷⁴ Sudan'da dört yıl ikamet etmiş, burada da tercüme faaliyetlerine devam ederek Fransız yazar François Fenelon'un (1651-1715) Télémaque (Telemak) isimli eserini Arapçaya tercüme etmiş ve bu yapıtıyla modern Arap edebi-

⁶⁸ en-Neccâr, *Rifa'a Rafi' al-Tahtavi Râidu Fikr ve İmâmu Nahda*, 103.

⁶⁹ Akçay, *Rifa'a Rafi' al-Tahtavi (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)*, 14.

⁷⁰ Nesimi Yazıcı, "Vakayi-i Mısıriye Üzerine Birkaç Söz", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 2 (1991), 270.

⁷¹ Tuğrul Oğuzhan Yılmaz, "Türklerin Sudan'daki Hâkimiyet ve İdaresi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 118/233 (2018), 167; İlhan Şahin, "Abbas Hilmi-I" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1998), 1/25.

⁷² Yılmaz, "Türklerin Sudan'daki Hâkimiyet ve İdaresi", 167-168.

⁷³ Görgün, "Rifâa et-Tahtâvî", 35/95.

⁷⁴ Akçay, *Rifa'a Rafi' al-Tahtavi (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)*, 16.

yatında roman türünün öncüsü olarak görülmüştür.⁷⁵ Fenelon, Télémaque adlı eserinde Yunan mitoloji ve destanlarını kullanarak kendi siyasi görüşünü sembolik olarak anlatmıştır. Eserde mükemmel bir toplumun inşası için devlet mekanizmasının, bu mekanizmayı işleten idarenin ve toplumun üzerine düşen görev ve sorumluluklar didaktik bir üslupla işlenmiştir. Yazar, kralın da bir insan olduğunu hatırlından çıkarmaması lüzumuna değinmiş ve XIV. Louis'in siyasi anlayışına dolaylı yollardan eleştiriler getirmiştir.⁷⁶ Tahtâvî'nin bu eseri Arapçaya çevirmesindeki amaç, kendisini Mısır'dan adeta sürgün edercesine Sudan'a görevlendiren I. Abbas Hilmi'nin yönetim tarzına dolaylı olarak eleştiride bulunmak istemesi olmuştur.

I. Abbas Hilmi'nin vefatıyla yönetime Said Paşa (1822-1863) gelmiştir. Said Paşa'nın vali olmasıyla Tahtâvî 1854 yılında Mısır'a dönebilmıştır.⁷⁷ Said Paşa, 1856 yılında orduya çok önem vermesinden dolayı Tahtâvî'yi Harp Okulu müdürlüğüne getirmiştir. Tahtâvî, bu harp okulunu daha önce kapatılan Medresetü'l-elsünè (diller okulu) dönüştürmüş Arapçanın yanında Doğu dillerinden Farsça ve Türkçe ile Batı dillerinden Fransızca, İngilizce ve Almancanın birer tanesini seçmeli ders durumuna getirmiştir.⁷⁸ 1870 yılına gelindiğine Mısır'ın ilk dergisi olan ve Ali Mübarek (1823-1893) tarafından gençlere doğa bilimleri sevdirmek amacıyla kurulan Ravzatü'l-medâris dergisinin başyazarlığına getirilmiştir.⁷⁹ Dergide doğa bilimlerinin yanında sanat ve edebiyat yazılarına da özel önem verilmiş, kızların eğitim hayatına girebilmesinin lüzumuna sıklıkla değinilmiştir. Tahtâvî'nin bu konudaki gayretleri, 1873 yılında ilk kız okulunun açılmasıyla meyvesini vermiştir.⁸⁰

Bunların dışında Tahtâvî, Paris'te kaldığı sürede yeni edebi akımların çoğunu inceleme fırsatı bulmuş ve bunları Arap edebiyatına nakletmiştir. Şiir ve nesirde yenilik hareketini ilk kez o başlatmış ve şiirde Mahmûd Sâmî el-Bârûdî (1839-1904), İsmail Sabrî (1854-1923), Ahmed Şevkî (1868-1932), Hâfız İbrâhîm (1871-1932) ve Halîl Mutrân (1869-1949) gibi şairlere yeni edebi akımı aktaran kişi olmuştur.⁸¹ Tahtâvî'nin yönetimindeki Tercüme Okulundaki çalışmalar, Arapçada kahramanlık

⁷⁵ er-Rafî, *Asru Muhammed Ali*, 443.

⁷⁶ Zeynep Tek vd., "Batılılaşma Dönemi Doğu Edebiyatında 'Les Aventures De Télémaque, Fils D'ulyse'ın Serüveni: Türkçe, Arapça Ve Farsça Örneği", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 61/1 (2021), 236.

⁷⁷ Zekeriyâ Kurşun, "Said Paşa" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2008), 35/573; Akçay, *Rifa'a Rafi' al-Tahtavi (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)*, 17.

⁷⁸ en-Neccâr, *Rifa'a et-Tahtâvî Râidu Fikr ve İmâmu Nahda*, 114.

⁷⁹ İbrahim Şaban, "XIX. Yüzyıl Arap Edebiyatında Karşılaştırmalı Edebiyatın Öncüleri", *Doğu Araştırmaları* 1/25 (2022), 43.

⁸⁰ Yazıcı, "Vakayi-i Mısriye Üzerine Birkaç Söz", 39; Görgün, "Rifâa et-Tahtâvî", 35/96.

⁸¹ er-Rafî, *Asru Muhammed Ali*, 458.

temalı macera romanlarının ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Nitekim 1870'li yıllara gelindiğinde sadece Fransızcadan Arapçaya onlarca roman tercüme edilmiştir.⁸² Tercüme romanlarının yerini 1880'li yıllardan itibaren Saîd el-Bustâni (1852-1912), Ya'kûb Sarrûf (1852-1927) ve Corcî Zeydân (1861-1914) gibi yazarların kaleme aldığı ve daha çok Avrupa'daki benzerlerini taklitten öteye gidemeyen tarihi konulara dair romanlar almıştır.⁸³ Ayrıca Tahtâvî'nin gerek telif ettiği Tahlîsu'l-İbrîz isimli roman-seyahatname türü eseri ve gerekse Arapçaya çevirdiği Fenelon'un Télémaque adlı romanı kendisinden sonra gelenlere örnek olmuş ve onları roman yazmaya cesaretlendirmiştir.⁸⁴

Tahtâvî, Paris'te kaldığı süre boyunca birçok kez tiyatroya gitmiştir. Tahlîsu'l-İbrîz adlı eserinde tiyatroya dair bazı ıstılahları Arapçaya aktarmaya çalışmış⁸⁵, şayet ilgili kelimenin kendi diline uygun terminolojisini bulamamışsa ya onun orijinal halini kullanmış ya da o kelimeye halkın anlayabileceğini düşündüğü bir karşılık aramıştır. Tahtâvî'nin tiyatro hakkındaki bu yazıları, bu türün modern Arap edebiyatına girmesini gösteren ilk örnektir. Onun bu çabalarını hayata geçirme işini tiyatro metinlerini ilk olarak yazıya aktaran öğrencisi Muhammed Osman Celâl (1829-1898) üstlenmiştir. Muhammed Osman, hocası Tahtâvî gibi resmi kurumlardaki yoğun tercüme faaliyetlerine rağmen tiyatroya olan tutkusundan dolayı Fransızcadan birçok tiyatro metnini Arapçaya tercüme etmiştir.⁸⁶ Tahtâvî, tiyatronun yanı sıra Mısır'a hikâye ve gazete makalesi ve röportaj türlerini taşımıştır.⁸⁷ Gerek tercüme ve telif yoluyla Arap dünyasına kazandırdığı yüzlerce eseriyle gerekse yetiştirdiği talebelerle Osmanlı ve Mısır'ın edebiyat ve düşünce hayatında önemli izler bırakan Tahtâvî, 1873 yılında Kahire'de vefat etmiştir.⁸⁸

SONUÇ

Tahtâvî, modern Arap edebiyatına geçiş sürecinin en önemli ve en etkili yüzü olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Batı edebiyatının önemli eserlerini tercüme ederek Arap dünyasına kazandırmak suretiyle ülkede eğitim sisteminde yapmak istediği köklü değişiklikleri, bizzat kur-

⁸² Pierre Cachia, "Tercüme ve Adaptasyon Dönemi (1850-1914)", çev. Hasan Taşdelen, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 198.

⁸³ Roger Allen, "Edebiyat Tarihi Ve Arap Romani", çev. Faruk Çiftçi, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2005), 132-133.

⁸⁴ Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, 136.

⁸⁵ Muhammed Sawaie, "Rifâ'a Râfi'î et-Tahtâvî ve Modern Arap Edebiyat Dilinin Leksikolojik Gelişimine Katkısı", çev. Şener Şahin, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 165.

⁸⁶ Cachia, "Tercüme ve Adaptasyon Dönemi (1850-1914)", 199.

⁸⁷ Akçay, *Rifâ'a Rafî'î al-Tahtavi (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)*, 33.

⁸⁸ er-Rafîi, *Asru Muhammed Ali*, 450; Görgün, "Rifâa et-Tahtâvî", 35/95.

duğu ve idaresinde bulunduğu kurumlarla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Tahtâvî'nin en büyük talihi, Hasan el-Attar gibi kendisine yeni ufuklar açan bir hoca ile ortaya koyduğu ilmi çalışmalardan dolayı onu hem maddi hem manevi olarak destekleyen Mehmet Ali Paşa'yla aynı dönemde yaşamış olmasıdır.

Tahtâvî, ne kendi öz değerlerinden tamamen koparak Batı'nın tüm müktesebatını olduğu gibi kabul edip aslından uzaklaşma yolunu tercih etmiş ne de Batı'dan gelen her şeyin zararlı olduğuna inanıp uzak durmayı tercih etmiştir. O, fikirleriyle dengeli bir yol takip etmeyi prensip haline getirmiş, Batı'dan gelen şeyleri Arap/İslam kültürünün süzgecinden geçirip millileştirerek kendi yaşadığı topluma aktarmaya çalışmış bir entelektüeldir. Çünkü Tahtâvî için kendi medeniyet mirasını tümünden reddetmeden Batı dünyasının fikri birikimini nasıl özümseyebileceği düşüncesi onun tüm çalışmalarında ana eksenini oluşturmuştur.

Tahtâvî, millet olarak kalkınma ve uyanışın ilk adımının eğitim-öğretim faaliyetleriyle olacağına gönülden inandığı için bir yandan Avrupa'nın yüzyıllar süren fikri birikimini yoğun tercüme faaliyetleri ile kısa yoldan ülkesine kazandırmaya çalışırken diğer yandan eğitim-öğretim kurumlarında aktif olarak görevler almıştır. Avrupa'nın gelişmesindeki ana faktörün kendi iç dinamiklerini harekete geçirerek kültürleşmeden modernleşmeye dönüştüğünü bizzat Paris'te kaldığı yıllarda yakından müşahade etmiştir. Bu sebepten Tahtâvî, benzer bir atılımı Mısır'da başlatmak için kendisini mensubu olduğu milletin bir öğretmeni olarak kabul etmiş ve kendisinin Batı dünyasıyla boy ölçüşebilmek adına entelektüel kalkınma hareketinin lideri olduğuna inanmıştır. Zira onun gerek tercüme yoluyla Arap dünyasına armağan ettiği Batı edebiyatı eserleri, gerekse bizzat kaleme aldığı yapıtlar Mısır'da modern Arap edebiyatı eserlerinin ortaya çıkmasında oldukça etkili olmuş ve kendisinden sonra gelen edebiyatçılara yeni türlerde yapıtlar telif etmelerinde yol göstermiş ve onları teşvik etmiştir.

KAYNAKÇA

- Akçay, Cihaner. *Rifa'a Rafi' al-Tahtavi (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konularındaki Düşünceleri)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Allen, Roger. "Edebiyat Tarihi Ve Arap Romanı". çev. Faruk Çiftçi. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2005).
- Anay, Harun. "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6/10 (2001).
- Bilgenoğlu, Ali. "Amerikan İç Savaşı ve Mısır: Pamuk Örneğinde Mısır Modern-

- leşmesi ve Amerikan İç Savaşı'nın Sürece Olan Katkısı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010).
- Bilgenoğlu, Ali. *İngiliz Sömürgeciliğinin Mısır ve Sudan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013.
- Bilgenoğlu, Ali. "Ortadoğu'da Bir Öncü: Modernitenin Mısır'a İlk Taşıyıcısı Rifâ'a Rafî el-Tahtavî (1801-1873)" *History Studies Ortadoğu Özel Sayısı / Middle East Special Issue* (2010).
- Cachia, Pierre. "Tercüme ve Adaptasyon Dönemi (1850-1914)". çev. Hasan Taşdelen. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004).
- Can, Betül. "Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî ve Gérard de Nerval'in Doğu-Batı İzlenimleri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2018).
- Chadefaud, Catherine. "Edme-François Jomard (1777-1862) et la mission égyptienne dans la première moitié du XIXe siècle". *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde* 49 (2012).
- Cihangir, Mehmet. *Rifâ'a Râfi' El-Tahtâvî'nin Paris Gözlemleri ve Hayrullah Efendi'nin Avrupa Seyahatnamesi*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Civelek, Yakup. "Modern Arap Edebiyatında İslami Edebiyatın Yeri ve Öncüleri". *Yüzüncü Yıl İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000).
- Dayf, Şevki. *el-Edebü 'l-Arabiyyi 'l-Muasır Fî Mısır*. Dârü'l Maârif, 10. Basım, ts.
- Demir, Muzaffer. "Herodotos ve Yabancı Kültürler: Mısır Örneği". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/2 (2012).
- Er, Rahmi. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Erkoç, Murat. *Osmanlı Devleti'nden Ayrılma Sürecinde Mısır'da Arap Milliyetçiliği*. ed. Mehmet Biçici. Gaziantep: İksad Yayınevi, 2020.
- Ertuğrul, Arzu. *Kavalalı Mehmet Ali Paşa Döneminde Mısır'da Edebi ve Kültürel Hayat (1805-1848)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Göçemen, Yakup. "Modern Mısır Şiirinde Kur'an-ı Kerim'den İktibâslar". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020).
- Görgün, Hilal. "Rifâa et-Tahtâvî". C. 35. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2008.
- Güler, E. Zeynep. "Batılılaşma ve Modernleşme Üzerine Düşünceler: Tahtavi ve Dostoyevski". *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 33 (2005).
- Gürgen, Süheyla Yenidünya. "Napolyon'un Şark Politikasını İhyâ Etmek: Horace

- Compte Sebastiani'nin İstanbul-Mısır Seyahatleri (1801–1802) ve Raporları". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ* 27 (2019).
- Keha, Murat. "Mehmed Ali Paşa İsyanı Sırasında Mısır'ın Ekonomik Durumuyla İlgili Sultan Abdülmecid'e Sunulan Bir Layiha". *Doğu Esintileri* 7 (2017).
- Kılıç, Hulusi. "Hasan b. Muhammed Attâr". C. 4. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1991.
- Kış, Salih. "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Anadolu Harekâtı ve Konya Muharebesi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010).
- Kurşun, Zekeriya. "Said Paşa". C. 35. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2008.
- Kut, Turgut. "Bulak Matbaası". C. 6. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1992.
- Kutluoğlu, Muhammed Hanefi. "Kavalalı Mehmed Ali Paşa". C. 25. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2022.
- Muhammed, Ahmed Rebî - Sâlim, Ahmed el-Hamdânî. *Dırâsât fi'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadîs. Dâru'l-Kindî*, 2003.
- Neccâr, Hüseyin Fevzî en-. *Rifâ'a et-Tahtâvî Râidu Fıkr ve İmâmu Nahda*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1987.
- Rafî, Abdurrahmân er-. *Asru Muhammed Ali*. Kahire: Dâru'l Maârif, 5. Basım, 1989.
- Sawaie, Muhammed. "Rifâ'a Râfi'î et-Tahtâvî ve Modern Arap Edebiyat Dilinin Leksikolojik Gelişimine Katkısı". çev. Şener Şahin. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005).
- Sinoué, Gilbert. *Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Son Firavun*. çev. Ali Cevat Akkoyunlu. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1999.
- Somuncuoğlu, Ecehan. "On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları". *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015).
- Şaban, İbrahim. "XIX. Yüzyıl Arap Edebiyatında Karşılaştırmalı Edebiyatın Öncüleri". *Doğu Araştırmaları* 1/25 (2022).
- Şahin, İlhan. "Abbas Hilmi-I". C. 1. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1998.
- Tahtâvî, Rifâa Rafî. *Paris Gözlemleri*. çev. Cemil Çiftçi. İstanbul: Ses Yayınları, 1992.
- Tek, Zeynep vd. "Batılılaşma Dönemi Doğu Edebiyatında 'Les Aventures De Télémaque, Fils D'ulyse'ın Serüveni: Türkçe, Arapça Ve Farsça Örneği". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 61/1 (2021).
- Tibî, Bessâm. *Arap Milliyetçiliği*. çev. Taşkın Temiz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.

- Turan, Namık Sinan. "19. Yüzyılda İmparatorluk, Kolonyalizm ve Opera 'Verdi'nin Aida'sı ve Mısır'ın Sergilenmesi'". *Sosyoloji Dergisi* 37 (2017).
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ezher". C. 12. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1995.
- Yazıcı, Nesimi. "Vakayi-i Mısıriye Üzerine Birkaç Söz". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 2 (1991), 268.
- Yıldız, Musa. "Modern Arap Dünyası ve Bazı Sorunlar". *Avrasya Dosyası Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi* V/1 (1999).
- Yılmaz, Tuğrul Oğuzhan. "Türklerin Sudan'daki Hâkimiyet ve İdaresi". *Türk Dünyası Araştırmaları* 118/233 (2018).
- Zeydan, Corcî. *Târîhu Âdâbi'l-Lüğati'l-'Arabiyye*. Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2013.

KUR'AN'DA TESETTÜRÜN ANLAM ALANI

MEANING OF THE HIJAB IN THE QUR'ÂN

ALİ SOYLU

DR. ÖĞR. ÜYESİ., ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TEFSİR ANABİLİM DALI
ASSIST. PROF., UNIVERSITY OF ZONGULDAK BÜLENT ECEVIT FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF TAFSİR
ZONGULDAK/TÜRKİYE

ali.soylu@beun.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-3408-2329>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1169335>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
31 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted
5 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as
Soylu, Ali, "Kur'an'da Tesettürün Anlam Alanı [Meaning of the Hijab in the Qur'ân]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 835-862.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KUR'ÂN'DA TESETTÜRÜN ANLAM ALANI

Öz

Tesettür, insanlık tarihine Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva ile girmiştir. Öncelikle doğal bir gereksinimi ifade eden *tesettür*, varlık âleminde insana mahsus bir davranış biçimidir. “Örtünmek”, giyinmek; kendisiyle diğerleri arasına engel koymak, bir şeyin içinde ya da gerisinde saklanmak anlamlarına karşılık gelen *tesettür*, mecâzi olarak “çekinme”, “utanma” ve “iffetli” manalarına gelmektedir. Tesettürün, bir diğer ifadeyle örtünmenin vahye konu olmasının nedeni; insanların tesettüre riayet etmeyecek manevi yapılarıyla sosyal ilişkilerinin bozulabileceği endişesidir. Kur’ân’ın tesettürle ilgili bu hassasiyeti, mahremiyet, iffet ve hayâ gibi değerleri korumaya ilkesel yaklaşımının bir sonucudur. Mahremiyete, en genel anlamıyla “kişinin”, “ailenin” ve “sosyal grupların” kendilerine ait yaşam alanları anlamı verilebilir. Bundan dolayı mahremiyeti korumak, iffet ve hayâ sahibi olmak, insan olmanın ve Müslümanca yaşamanın bir gereği, kişinin toplum karşısındaki sorumluluklarının bilincinde olmasının bir koşuludur. Kur’ân, ferdin ve toplumun iyiliği yönünde bu değerleri korumak, erkek ile kadın arasındaki vahiy tarafından belirlenen sınırları zorlayabilecek birtakım olumsuz davranışları bertaraf etmek için alınması gereken tedbirler manzumesini uhdesinde bulundurmıştır. Bunun için erkeklerin ve kadınların gözlerini haramdan sakınmaları, vücutlarının dinen örtünmesi gereken yerlerini örtmeleri ve mahremiyetlerini her ortamda korumaları Kur’ân açısından bir zorunluluktur. Fakihler, Kur’ân ve sünnetten hareketle müslümanların kimlere karşı ve nasıl örtünmeleri gerektiği hususunu, yani erkeğin kadına, kadının erkeğe, erkeğin erkeğe ve kadının kadına karşı örtünmesini incelemişlerdir. Makalemizde Kur’ân’a göre tesettürün halk nazarında bilinen şekliyle sadece bireysel bir örtünmeden ibaret olmayıp, takvâ, ailevi ve toplumsal boyutlarının da bulunduğu ve nihayetinde kendine özgü bütüncül bir anlam alanına sahip olduğu tezi ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu itibarla tesettür, insanın inanç ve ruh dünyasından başlayıp fiziki âlemini de içine alan, insan doğasından ayrı olmayan fitrî bir karaktere sahiptir. Konuyla ilgili âyetler incelendiğinde, tesettürün temel nedeni olan takvânın, dış örtüye bürünmeden önce bütün kötülöklere ve olumsuz davranışlara karşı kuşanılması gereken manevi bir elbise hükmünde olduğu bildirilmektedir. Nitekim Kur’ân, insanların sadece tavir ve davranışlarını düzeltmekle yetinmemekte, aynı zamanda ve daha öncelikli olarak insanın kalbini olumsuz düşünce ve duygularından temizlemeyi hedeflemektedir. Binaenaleyh “tesettürün takvâ boyutu” olarak isimlendirilen örtünmenin içsel uzanımı gerçekleştiikten sonra ancak, bütün vücudun, şartlarına uygun bir şekilde kapanması demek olan “tesettürün ferdi boyutu” anlamına kavuşabilecektir. Mezheplere göre farklılık arz etmekle beraber, erkeğin bakılması haram olan yerleri, umumiyetle göbkle diz kapağı arası olarak anlaşmıştır. Kadınlarda ise yüz, iki el ve ayaklar dışında kalan bütün vücuttur. Kur’ân, “tesettürün aile boyutu” olarak isimlendirdiğimiz, ev ortamında aile fertlerinin birbirlerinin odalarına girip çıkarken dikkat etmeleri gereken hükümlerle “tesettürün toplumsal boyutu” olarak adlandırdığımız, ailenin dışında kalan yabancıların yaşadıkları ortamlara girip çıkarken uyulması gereken kuralları da belirtmiştir. Bunlar; içerden izin aldıktan ve akabinde selam verdikten sonra başkalarının mekânına ancak girilebileceğini gösteren kuralarıdır. Dolayısıyla toplum içinde vücudun yabancılara gösterilmesini önlemek için şartlarına riayet edilerek örtünmek nasıl tesettür ise, aile içi durumları yabancıların rahatsız edici bakışlarından muhafaza etmek ve başkalarının mekânlarına girerken alınması gereken tedbirlere uymak da tesettürdür. Gerek aynı ev içerisinde yaşayanların birbirlerinin odalarına, gerekse yabancı kişilerin özel mekânlarına girme konusundaki anlam ve hassasiyetle kişisel anlamdaki örtünme eyleminin anlam ve hassasiyeti arasında Kur’ân açısından bir fark bulunmamaktadır. Ayrıca tarih boyunca İslâm toplumlarında ev ve şehir mimarisi konusunda tesettür ve mahremiyet

kaygıları dikkate alınarak özel tasarım ve uygulamalarda bulunulmuş olması da tesettür bağlamında değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Sonuç olarak tesettürle alakalı bütün bu davranışlarda mahremiyetin, iffet ve hayânın korunması aynı şekilde önemli addedilmiştir. Tefsir literatüründe önemli bir boşluğu dolduracağına inandığımız bu araştırma, Nûr sûresi ile Ahzâb sûresi'nin ilgili âyetleri bağlamında ele alınmış, tefsir ve hadis kaynakları, çağdaş ilmi eserler ve bilimsel araştırmalardan yararlanmak suretiyle sonuçlandırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mahremiyet, Tesettür, Örtünmek, Hayâ, İffet.

MEANING OF THE TASATTUR IN THE QUR'ÂN

Abstract

Tasattur (covering one's body) entered the history of humanity with Adam and his wife Eve. First of all, tasattur, which expresses a natural need, is a form of behavior peculiar to human beings in the realm of existence. Tasattur which means to cover, to dress, to put a barrier between oneself and others, to hide in or behind something, metaphorically means shyness, shame and chastity. The reason why the tasattur is the subject of revelation; It is the concern that people's social relations with their spiritual structure may deteriorate by not complying with the veil. This sensitivity of the Qur'ân about tasattur is a result of its principled approach to protecting values such as privacy, chastity and modesty. In the most general sense, privacy can be given the meaning of living spaces belonging to the person, family and social groups. Therefore, protecting privacy, having chastity and modesty are a requirement of being human and living as a Muslim, a condition of being aware of one's responsibilities towards society. The Qur'ân has included a set of measures to be taken in order to protect these values for the well-being of the individual and the society, and to eliminate some negative behaviors that may push the limits determined by the revelation between men and women. For this reason, it is obligatory in the Qur'ân for men and women to avoid what is haram, to cover the parts of their bodies that should be covered by religion, and to protect their privacy in every environment. Based on the Qur'ân and the Sunnah, Islamic jurists examined the issue of how and against whom Muslims should cover, that is, covering a man against a woman, a woman against a man, a man against a man, and a woman against a woman. In our article, we tried to prove the thesis that, according to the Qur'ân, tasattur, as it is known in the public eye, is not only an individual covering, but also has taqwâ, familial and social dimensions and ultimately has a unique holistic meaning area. In this respect, tasattur has an innate character that starts from the world of belief and spirit and includes the physical realm of man and is not separate from human nature. When the verses related to the subject are examined, it is reported that taqwâ, which is the main reason for tasattur, is like a spiritual dress that must be worn against all evil and negative behaviors before being covered. As a matter of fact, the Qur'ân not only corrects people's attitudes and behaviors, but also primarily aims to cleanse the heart of negative thoughts and emotions. Consequently, only after the inner extension of the covering, which is called the "tasattur as dimension of taqwâ", is realized, it will be able to attain the meaning of the "tasattur as individual dimension", which means the covering of the whole body in accordance with its conditions. Although it differs according to the sects, the places where it is haram to look at men are generally understood as between the navel and the kneecap. In women, it is the whole body except the face, both hands and feet. The Qur'ân has also stated the rules that we call the "tasattur as family dimension", which family members should pay attention to when entering and leaving each other's rooms and private spaces in the home environment, and the rules that must be followed when entering

and leaving the environments where foreigners outside the family live. These are the rules that show that you can only enter other people's places after getting permission from the inside and then greeting. Therefore, it is tasattur to protect family situations from the disturbing glances of strangers and to comply with the precautions to be taken when entering other people's spaces, just as it is tasattur to cover the body in order to prevent the body from being shown to strangers in public. In terms of the Qur'ân, there is no difference between the meaning and sensitivity of entering each other's rooms or the private spaces of strangers, and the meaning and sensitivity of the act of covering in a personal sense. In addition, it is a situation that should be evaluated in the context of tasattur that special designs and applications have been made in Islamic societies throughout history, taking into account the concerns of tasattur and privacy in home and city architecture. As a result, the protection of privacy, chastity and modesty in all these behaviors related to the tasattur is considered equally important. This research, which we believe will fill an important gap in the tafsir literature, has been handled in the context of the relevant verses of Sûrah al-Nûr and Sûrah al-Ahzâb, and has been tried to be concluded by utilizing the sources of tafsir and hadith, contemporary scientific works and scientific researches.

Keywords: Tafsir, Privacy, Tasattur, Veiling, Modesty, Chastity.

GİRİŞ

Wahyin, üzerinde ehemmiyetle durduğu konulardan birisi de şüphesiz tesettür, yani örtünmedir. Nitekim insanın bu zayıf ve aciz olan bedeniyle dışarıda yaşamaya, en temel hayâtî ihtiyaçlarını bile karşılamaya son derece zorlanacağı aşikârdır. İnsanın dışındaki diğer canlılar yaşayabilmeleri için Yüce Allah (cc) tarafından uygun imkânlarla donatılmışlar ve bu sayede yaşamlarını sorunsuzca idâme ettirebilmektedirler. Ne var ki, insanın tabii zorluklarla çevrili böyle bir ortamda örtünmesi, kapanması ve kendini koruması hayâtî bir zorunluluktur. Yani örtünme, insan için öncelikle doğal bir durumdur ve hayâtî bir gerekliliktir.

Bir İslam kavramı olarak tesettürün, sadece tabii şartlara karşı vücudun örtünmesi olarak anlaşılması doğru değildir. Zira tesettür, Hz. Âdem ve eşi ile insanlığın gündemine giren, İslam'ın inşa ettiği ferdî ve toplumsal yapının önemli bir boyutunu ifade etmektedir. Hz. Âdem ile eşinin tesettürden ve onun gerekliliğinden haberdar oldukları Kur'ân açısından rahatlıkla söylenebilmektedir. Nitekim Kur'ân'ın beyanlarından, Hz. Âdem ile eşinin edep yerlerinin önceden örtülü olduğu, sonradan İblis'in ayartmasıyla yasak ağaçtan yemek suretiyle edep yerlerinin açıldığı, ancak bu suçu işledikten sonra tevbe edip edep yerlerini cennet yapraklarıyla derhal kapatmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Onların bu refleksleri, edep yerleri açılmadan önce örtülü olduklarını ve örtünmenin bir gereklilik olduğunu bildiklerini göstermektedir. Bütün bu olup bitenlerden sonra Hz. Âdem ve eşi, bir imtihan vesilesi olarak yeryüzüne indi-

rilmişler ve ebedi düşmanları olan şeytana karşı da uyarılmışlardır.¹ Yüce Allah, Hz. Âdem ve eşine yaptığı nasihat ve bilgilendirmelerden sonra onların zürriyetlerine şöyle seslenmektedir: “*Ey Âdemoğulları! Şeytan, ana-babanızı, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi sizi de aldatmasın. Çünkü o ve yandaşları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz şeytanları, inananların dostları kıldık.*”² Âyetten şeytanın önde gelen amaçlarından birinin insanların edep mahallerinin açılmasını sağlamak olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira tesettür yoksunluğunun, cinselliğin fark edilmesine ve cinsel ahlâksızlıkların yayılmasına yol açabileceği bir gerçektir. Bundan dolayı şeytanın, vesvese vermek suretiyle meşru olmayan şekilde edep yerlerini açtırarak ve cinselliği tahrik ederek insanı saptırmasına fırsat verilmemesi gerektiği âyette vurgulanmaktadır.³

Örtünme, İslam'dan başka diğer din, medeniyet ve geleneklerde, bilhassa başı ve yüzü örtme şeklinde eski devirlerden itibaren gerek iklim değişikliklerine karşı korunma vasıtası ve ziynet aracı, gerek toplumsal ve dinî bir gereklilik olarak farklı şekillerde uygulanmıştır.⁴

Tesettür, mütesettir (örtünen) kadar karşı tarafı da manevi yönden korumaya altına almakta ve böylece bir kısım ahlâkî zaafın ve düşüşün önü, her iki taraf (kadın-erkek) için daha işin başında kesilmiş olmaktadır. Bilindiği gibi ahlaki düşüklüğü en kestirme ve kısa yoldan meydana getiren davranışların başında müstehcenlik⁵ ve teşhircilik⁶ gelmektedir. Nitekim

¹ el-A'râf 7/19-25, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Ali Özek vd. (Ankara: TDV Yayınları, 1993).

² el-A'râf 7/27. Taberî, Âdem ile Havva'nın cennette bir örtülerinin olduğunu, ancak bunun ne olduğunu konusunda değişik görüşlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Bk., Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Şur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1-24 (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1420/2000), 12/373-376. Anlaşılan odur ki, Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın, edep yerlerinin görünmesine engel olan, mahiyetini ise ancak Allah'ın bildiği bir çeşit elbiselerinin olduğu hususunda kuşku yoktur. İblis, onlara suç işleterek kendilerini örtülü durumlarından soyutladığı gibi, ileride onlardan türeyen nesillerine de benzer şekilde suç işletebilmiştir.

³ Mustafa Kara, “Kur'an-ı Kerim'in Tesettüre Bakışı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 697-698.

⁴ Salime Leyla Gürkan, “Tesettür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/543. Örtünme, Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta da dinî bir gerekliliktir ve kutsal metinlerde yer alır. Bk., *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitâbı Mukaddes Şirketi, 2003), Tekvin 24/62-65; I. Korintliler 11/2-10. Bazı çevrelerin örtünmenin/tesettürün Ehl-i Kitapın İslam'a sokulduğunu iddia etmeleri yersizdir. Zira araştırıldığında görülecektir ki Kur'an, kendine has orijinal sistemi içerisinde tesettüre yer vermiştir. Tarihi bilgiler de bunu teyit etmektedir. Bununla birlikte önceki Kitaplarda tesettür emrinin bulunması, onların ilahi kökenli olmalarının bir gereği olarak kabul edilmelidir.

⁵ Müstehcen tabiri, toplumun genelinin utanma ve hayâ duygusunu inciten, açık saçık, edebe ve toplumdaki geçerli olan değer ölçülerine aykırı, yakışıksız olan içerik ve davranışlar için kullanılmaktadır. Faruk Erem, Nevzat Toroslu, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: AÜHF Yayınları, 1975), 385; Türk Dil Kurumu (TDK), “Online Sözlük” (Erişim 15 Mart 2022).

⁶ Teşhircilik, cinsel amaçla vücut organlarını açığa vurmamak anlamına gelmektedir. Psikolojik bir hastalık ve ciddi bir davranış bozukluğudur. Tıpta egzibisyonizm olarak bilinmektedir. Ali Rıza Demircan, *İslam'a Göre Cinsel Hayat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 453; Nesrin Duman, “Parafililer

çıplaklık, tarihin her döneminde ahlâkî değerlerini yitirmemiş toplumlar tarafından çirkin bir davranış olarak algılanmıştır. 20. asrın önde gelen hukukçularından Patrick Devlin, haklı olarak şöyle der: “Cemiyetin dirliği ve zenginliği için kurulu bir devlet kadar ahlak da gereklidir. Cemiyetler dışarıdan ziyade iç tazyiklerle çökerler. Ortak ahlâkın bulunmadığı durumlarda bozulma ve çözülme meydana gelir. Tarih gösteriyor ki ahlâkî ilişkilerin gevşemesi, toplumsal çözülmenin ilk aşamasıdır.”⁷ Dolayısıyla Kur’an, tesettür emriyle bireysel ve toplumsal ahlakın büyük oranda zaaf ve düşüklük gösterdiği durum olan müstehcenliğin ve cinsel bir hastalık olan teşhirciliğin ayartıcı etkisini bertaraf etmektedir. Bununla birlikte Kur’an-ı Kerim, bir taraftan tesettürü farz kılarken diğer taraftan insan onur ve haysiyetini zedeleyecek ve ahlaksızlığın yaygınlaşmasına zemin hazırlayacak her türlü müstehcen konuşma ve davranışlara karşı müminlere gerekli uyarılarda da bulunmuştur.⁸

Müstehcenlik ve teşhircilik sadece dinlerin ve özelde İslâm’ın üzerinde önemle durduğu bir mevzu değildir. Aynı zamanda modern hukukun da üzerinde ehemmiyetle durduğu bir konudur. Umûmiyetle bütün devletler müstehcenliği suç olarak düzenlemişler, ancak müstehcenliğin sınırları hususunda farklı uygulamalar ortaya koymuşlardır. Türkiye’de müstehcenlik suçu 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu 226. maddesinde düzenlenmiştir.⁹ Buna göre müstehcenlik cürmünün mağduru, ortak edep hissiyatı bozulan toplumdur. Zira mezkûr maddede tanzim edilen suçlar, toplumun genel ahlâkına karşı işlenen suçlar kapsamındadır.¹⁰

Öteden beri tesettürle ilgili tartışmalara bakıldığında bu tartışmaların, tesettürün hem varlığına hem de şekline yönelik olduğu müşahade edilmektedir. Münakaşaların içeriği dikkatle incelendiğinde, burada daha çok dünyevileşme ve zevk odaklı bir hayat sürme arzusu görülür. Nitekim bu tartışmaların içinde olan çevrelerin, tesettürün, insanı hayatın zevklerinden uzaklaştıracağına yönelik düşünce ve kaygıları ağır basmaktadır. Diğer yandan (kadın-erkek) tesettüre evet dedikleri halde, büyük oranda modern sosyo-ekonomik hayata uyum sağlamak için ait oldukları sosyo-kültürel çevreden bir çeşit kopuşlar yaşayanların tesettürün içini boşaltmak suretiyle sergiledikleri hayat tarzı ise bahsi diğer bir konudur. Bu kesimin, tesettürün anlamını bozmaları ve içeriğini boşaltmaları sonucu verdikleri zarar, tamamen karşı olanların verdiği zarardan daha etkili ve kalıcı olmuştur.

⁷ ve DSM’lerdeki Seyri” *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16 (Aralık 2018), 1293.

⁸ Patrick Devlin, *Enforcement of Morals* (USA: Oxford University Press, 1975), 13.

⁹ en-Nûr 24/19; el-Ahzâb 33/60.

⁹ Gökhan Taneri, “Müstehcenlik Suçu”, *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/1 (2018), 563-564, 567.

¹⁰ Taneri, “Müstehcenlik Suçu”, 590.

Ayrıca yaşanan bu süreçte İslam fakihleri de tesettürle ilgili sorunlara çözüm üretmede maalesef sıkıntıya girmiştir.

21. yüzyıla girerken, bu çağın “milyenyum” niteliğinin bagajında taşıdıklarıyla hayatımıza nasıl bir istikamet vereceği birçokları tarafından bilinmiyordu. Nitekim komple duvar boyu camlı ve perdesiz “modern” mekânları veya insanların birbirini rahatlıkla görebildiği ve kişiselliğın korunamadığı ziyadesiyle “open” iş yerleri hayal bile edilemiyordu. Bu döneme damgasını vuran bu açıklık felsefesi, bir kısım değerlerin zamanla ortadan kalkmasına, ferdî ve toplumsal hayatı olumsuz istikamette etkileyecek keyfiyetlerin de ortaya çıkmasına ortam hazırlıyordu. Ortadan kalkan ya da zayıflayan değerlerin başında ise “mahremiyet” duygusu ve bilincinin geldiğini söylememiz gerekir.¹¹

Tesettüre yönelik tepkilerin ve tartışmaların biteceğine yönelik herhangi bir emarenin görülmemesi, onun (tesettürün), içinde bulunduğu bünyenin (İslam'ın) anlam alanında ne büyük bir yer işgal ettiğinin göstergesidir. Tesettür, sadece başın bir örtüyle bağlanmasından, ya da vücudun çeşitli elbiselerle örtünmesinden ibaret değildir. Aksine tesettür, insana has bir durumdur ve İslam'ın en başat kavramlarından olan takvâ ile de birebir ilintilidir. İnsanın inanç ve ruh dünyasından başlayıp fiziki âlemini de ihâtâ eden bir hayat biçimidir. Daha açık bir deyişle tesettür, yalnızca kasıtlı bakışlara karşı kadını koruyan bir araç değildir, aynı zamanda iki cins arasında meydana gelmesi muhtemel gayr-i meşrû beraberliği engellemenin de bir aracıdır. Konuya böyle yaklaşıldığında kadın-erkek arasındaki etkilenmeye engel ol(a)mayan örtünmenin tesettür olmayacağı kendiliğinden anlaşılır. Bu anlamda her tesettür örtünmedir; ancak her örtünme tesettür değildir.

Tesettürle ilgili kaleme alınan görüş ve düşüncelerin, konuyu çoğunlukla iki açıdan ele aldığı görülmektedir. Birisi; cinsiyet ayrımı yapmadan erkek-kadın herkesin ibadet esnasında kapanması, diğeri ise cinslerin birbirleriyle bir arada bulunmaları gerektiği yerde ne şekilde örtünecekleriyle ilgilidir. Hâlbuki tesettürün Kur'an'da oluşturduğu anlam alanına bakıldığında, tesettürün takvâ, ferdî, ailevî ve sosyal boyutlarıyla insanlığın gündemine bütüncül bir anlayışla getirildiği görülür. Bir başka ifadeyle Kur'an, merkezinde imanın ve takvânın bulunduğu, ferdî alandan hareketle ailevî ve sosyal alanı da kuşatan edep, ahlak, iffet ve mahremiyetin (özel hayatın gizliliğinin)¹² dik-

¹¹ Kemal Sayar, “İnsana Dair”, (Erişim 25 Ağustos 2022).

¹² İslami terminolojide kullanılan “mahremiyet” kavramı, “hususî yaşam ve hususî yaşamın gizliliği” kavramında bulunan “dokunulmazlık” ve “mahfilik” öğelerini kapsamaktadır. Ancak bilindiği üzere mahremiyet mefhumu daha çok, bir kadının yabancı erkeklere ve hemcinslerine karşı örtünme şeklini ve ölçüsünü anlatmak için kullanılmaktadır. Abdullah Kahraman, “Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd.

kate alındığı tesettürle ilgili geniş bir anlam alanı oluşturmuştur.

İşte bu araştırmada Kur'an'ın tesettür ve mahremiyete bakışı bütün boyutlarıyla ele alınmış, örtünmenin ve mahremiyetin bir müminin dünyasında nereye tekabül ettiği sorusuna cevap aranmıştır. Araştırmamız, her ikisi de Medine'de nâzil olan Ahzâb sûresinin 6, 21, 32-34, 53, 60 ile Nûr sûresinin 19, 27-28, 30-31, 58, 60 âyetleri bağlamında gerçekleştirilirken, yeri geldikçe konuyla ilgisi olan başka âyetlere de müracaat edilmiştir. Makalemizin konuyu ele alış biçimiyle bu alanda önemli bir boşluğu dolduracağını düşünüyoruz.

Çalışmamıza önce tesettürle ilgili kavramsal bir altyapı oluşturduktan sonra başlamanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu amaçla tesettür kavramı açıklandıktan sonra bu kavrama yakınlığı bulunan "libâs", "libâsü't-takvâ", "hicâb", "sevâb", "hımâr", "cılâb", "riş", "teberrüc" ve "gadd" kavramlarının lügat ve ıstılah anlamları üzerinde durulmuştur. Daha sonra konumuz olan "Kur'an'da Tesettürün Anlam Alanı" başta takva boyutu olmak üzere ferdî, ailevî ve sosyal boyutlarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. TESETTÜR KAVRAMI

Lügatte, "örtünmek, giyinmek; kendisiyle diğerleri arasına engel koymak, bir şeyin içinde ya da arkasında gizlenmek" manalarına gelen tesettür, ıstılahî olarak ise, alakadar olanları ve ölçüleri dinen belirlenmiş örtünme zorunluluğunu ifade etmektedir. Kelimenin kökünü meydana getiren setr, "örtmek, saklamak, perdelemek, mâni olmak" gibi manalara gelmektedir. Kur'an'da üç sûrede¹³ سَتْر setr kökünden türeyen kelimeler bu anlamda kullanılmıştır. Aynı kökten oluşan سِتْر "sitr" saklanmaya yarayan engel, sütre, paravan gibi şeyler için ve mecâzi olarak "çekinme, korku ve utanma" anlamına gelmektedir. Bununla birlikte bu kökten türeyen سَتْر "seter" kelimesi ise "kalkan" manasına gelmektedir. سَتِير "Setîr" ve مَسْتُوْر "mestûr" mecâzi olarak "iffetli" demektir.¹⁴

1.1. Libâs (لباس)

Lebise/لبس fiilinden türemiştir ve vücudu örten, giyilen şey anlamındadır.¹⁵

(Samsun: Ordu Üniversitesi Yayınları, 2016), 1/33. Bir başka ifadeyle mahremiyet; kişinin soyut varlığıyla ilgili bir kişilik hakkıdır. Kişinin mahremiyet alanı ve sır dünyası, hususi hayatıyla ilgili olarak diğer insanların bakmasından, iştirkesinden veya bilgi edinmesinden rahatsız olduğu durumlar, özellikler ve belgelerdir. Vecdi Akyüz, "İslami Açıdan Bilgi Veya Olgunun Bildirilmesi ve Açıklanması", *İş Ahlakı Dergisi* 4/8 (Kasım 2011), 130.

¹³ el-İsrâ 17/45; el-Kehf 18/90; Fussilet 41/22.

¹⁴ H. Yunus Apaydın, "Tesettür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/538.

¹⁵ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbu'l-'Ayn*, thk., Abdulhamîd Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "lbs", 4/67; Rohi Baalbaki, *Al-*

Libâs kelimesi, mana itibariyle geniş bir kavram olup Kur'an-ı Kerim'de gerçek anlamının yanında mecâzî anlamda da kullanılmıştır. Eşlerin birbirleri için elbise olmaları¹⁶ ile gecenin karanlığı ile gündüzü örtmesi buna örnektir.¹⁷

Libâs, biraz önce de geçtiği üzere giyilen ve bedeni örten şeyler için kullanılan bir kelime olduğu gibi ayrıca, kabalık ve çirkinliği örten her şey için de kullanılmaktadır. Onun için Kur'an'da eşin eşe elbise kılındığı ifade edilmiştir. Nitekim eşler, birbirini çirkin işler yapmaktan engel olmaktadır.¹⁸

1.2. Libâsü't-Taḫvâ (التقوى لباس)

Taḫvâ kelimesi lügatte, sakınma ve korunma demektir. İstilahta ise, Allah'a boyun eğerek azabından sakınmak, bunun için nefsi, yapmak veya terk etmek suretiyle azaba düçar olacağı şeylerden korumaktır. Bir başka ifadeyle taḫvâ, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e kavlen ve fiilen uymaktır.¹⁹

"Libâsü't-taḫvâ" yani "taḫvâ elbisesi" tabiri Arâf Sûresi 26. âyette geçmektedir. Bu terkip, tefsirlerde "vücudu muhafaza eden giysi; zırh, miğfer vb. savaş kıyafetleri, mecâzî olarak da sâlih amel; iffet; iyi ahlak; tevhid" gibi farklı şekillerde açıklanmıştır. Burada taḫvâ, temsil ve teşbih yoluyla elbise sayılmış ve böylece insanı her türlü kötülükten ve günahattan koruyan bir örtü olarak kabul edilmiştir.²⁰

Kur'an-ı Kerim, tesettürün farz olması ile taḫva arasında bir bağ kurmaktadır. Zira biri maddi diğeri manevi olmak üzere her ikisi de insanı koruyan birer elbisedir. Taḫvâ, kalbin ayıplarını örttüğü gibi elbise de vücudun ayıplarını örtmektedir. Her ikisi de yani taḫvâ ve tesettür birbirlerini gerekli kılmaktadır. Nitekim taḫvâ elbisesi; utanma duygusu ve Allah korkusu ile giyilen, maddî ve manevî ayıptan, kötülükten, zarar ve tehlikeden koruyan kesin bir fayda ve hayır olan elbisedir.²¹ Dolayısıyla maddî elbise insanı koruyup süslediği gibi, taḫvâ elbisesi de insanın manevi dünyasını

Mawrid (Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1995), "libas", 914.

¹⁶ el-Bakara 2/187.

¹⁷ el-Leyl 92/1.

¹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeh, 1998), "lbs", 450; ayrıca bk., el-Bakara 2/187.

¹⁹ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk., Muhammed Siddik el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîleh, ts), 58-59.

²⁰ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 14/52; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk., Hişam Semir el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/184; İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, "elbise", 450-451, 545; Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Ķâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987), "elbise", 738; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasîf*, 4. Baskı (Kahire: Mektebetü'Şurûku'd-Devliyyeh, 2004), "elbise", 813; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Kur'an ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 2/513.

²¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 3/2146.

kötülüğün bütün çeşitlerinden koruyup örtmekte, onu iyilik ve üstünlüklerin bütün çeşitleriyle bezeyip süslemektedir.²²

1.3. Hicâb (حجاب)

İki nesne arasına konan engel, perde ve örtü anlamına gelmekte²³ ve Kur'an-ı Kerim'de yedi yerde kullanım alanı bulmaktadır.²⁴ "Hicâb" kelimesi, doğrudan "yüz örtüsü" veya "peçe" anlamına gelmemektedir. Onun peçe diye anlaşılması, her halde kapalı yerlerde engel, perde ve kapı gibi şeyleri anlatmak için kullanılan hicâbın açık alana taşınması neticesinde ortaya çıkmıştır. Tarih boyunca İslâm toplumlarında görülen haremlik-selâmlık tatbikatında bu anlayışın yanında genel örtünme prensiplerinin boyutunun tedbir vb. nedenlerle genişletilmesinin de tesiri olduğu düşünülebilir.²⁵ Ayrıca hicâb kelimesi; âhirette cennette bulunanlarla cehennemde bulunanların birbirlerinin halini bilmelerine mâni olan engel anlamında kullanıldığı gibi,²⁶ Hz. Peygamber Kur'an okuduğu sırada kendisiyle âhirete inmayanlar arasına çekildiği belirtilen görünmeyen perde²⁷ ile karanlıktan dolayı meydana gelen perde²⁸ manalarında da kullanılmaktadır. Dahası, حِجَابٌ "hicâb" kavramı Mutaffifin sûresi 15. âyette ölümden sonraki hayata iman etmeyen her türlü ifrat ve aşırılığı gösteren, suçlu, Kur'an âyetlerini اسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ "esâtîru'l-evvelîn/eskilerin masalları" olarak vasıflayan ve sonuçta مَحْجُوبُونَ "mahcûbûn" yani rablerini görmekten mahrum kalanlar şeklinde de betimlenmektedir.²⁹

1.4. Sevb (ثوب)

Bir şeyin daha önceki durumuna veya belirlenmiş, amaçlanmış, düşünülmüş hale dönüşü anlamına gelmektedir. Çoğulu "esvâb/ثواب" ve "siyâb/ثياب" tır.³⁰ Kur'an'da bu kelimenin çoğul şekli olan siyâb, elbise ve kıyafet anlamında kullanılmıştır.³¹ Nitekim Taberî siyâb kelimesi için cilbâb, ridâ (üstlük, kadın elbisesi, uzun ve bol dış elbise), milhâfe (çarşaf) ve hımâr (ba-

²² Karaman, "Kur'an Yolu Türkçe Kur'an ve Tefsir," 2/514.

²³ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve şîhâhu'l-'Arabîyye*, (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990), "el-Hicâb", 1/107; el-Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, "el-Hicâb", 73; Mütercim Âsim Efendi, *el-Okyânüsü'l-basîf fi tercemeti'l-Kâmüsü'l-muhîh* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), "hcb", 1/339.

²⁴ el-A'râf 7/46; el-İsrâ 17/45; Meryem 19/17; el-Ahzâb 33/53; Sâd 38/32; Fussilet 41/5; eş-Şûrâ 42/51.

²⁵ Apaydın, "Tesettür", 40/541.

²⁶ el-A'râf 7/46.

²⁷ el-İsrâ 17/45.

²⁸ Sâd 38/32.

²⁹ İlyas Çelebi, "Hicâb", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/429.

³⁰ İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, "svb", 89.

³¹ en-Nûr 24/60; el-Ahzâb 33/33; el-Müddessir 74/4.

şörtüsü) kelimelerinin kullanıldığını belirtmektedir.³² Ayrıca Araplar, siyâb kelimesini utanma ve çekinmeden kinaye olarak da kullanmaktadırlar.³³

1.5. Rîş (ریش)

Tüy, kanat anlamına gelmektedir. Elbise insan için ne ifade ediyorsa, tüy ya da kanat da kuş için o anlama gelmektedir. Bu benzerlikten dolayı “rîş”, istiare yoluyla elbise anlamında kullanılmıştır.³⁴ İslam âlimleri Arâf sûresi 26. âyette geçen “rîş” kelimesine “dış elbise” ve “vücudu örten her şey” anlamını verdikleri gibi mal, güzellik, nimet ve rızk anlamlarını da vermişlerdir.³⁵ Bütün bu tanımlardan sonra “rîş” kelimesi için “ziynet amacı taşıyan nite-likli, temiz, biçimli ve muntazam elbise” ifadesi de kullanılmaktadır.³⁶

1.6. Hımâr (خمارة)

Lügatte “hamr/خمر” kelimesi bir şeyi örtmek anlamındadır. Bu kelime- den türeyen خِمَار “hımâr” ise kadının başını kapattığı örtü için kullanılmış- tır. Çoğulu خُمُر “Humur”dur ve Nûr sûresi 31. âyetteki kullanımı bu şekildedir. İçki için de aklın işleyiş mekanizmasını örttüğü için خَمْر “hamr” ifadesi kullanılmıştır.³⁷

Hımâr, Cahiliye Arapları tarafından biliniyordu. Anlaşılan o ki, başörtüsü anlamında kullanılan hımâr, o dönemde kadınlar tarafından da kullanılmaktaydı. Yine Cahiliye Arap toplumunda kâhinler, kehanette bu- lundukları esnada başlarını örttükleri için kendilerine ذُو الْخِمَار “zü'l-hımâr” (örtü sahibi) denilmiştir.³⁸

1.7. Cilbâb (جلباب)

Kadının dışarı çıkarken başını, göğsünü ve bütün vücudunu örttüğü geniş elbiseye denir. Bu kelime Ahzâb sûresi 59. âyette çoğul olarak جَلَابِيب “celâbîb”³⁹ şeklinde kullanılmıştır. Cilbâb giyme emri, Hz. Peygamber’in eş- leri, kızları ve müminlerin hanımlarına yönelik muhtemel taciz vakalarını

³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 19/216-217.

³³ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, “str”, 2/215.

³⁴ İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi'l- Kur'an*, “riş” 214.

³⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü mekâyisi'l-luġa*, thk., Abdüsselâm Muham- med Hârûn (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/466; İbnü'l-Cevzi Ebu'l-Ferec, *Zâdü'l-mesir fî 'ilmi't- tefsir* (Bejrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1404/1983), 3/182.

³⁶ Karaman, “Kur'an Yolu Türkçe Kur'an ve Tefsir,” 2/513.

³⁷ İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi'l- Kur'an*, “hmr”, 165; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemü'l-vasîf*, “hmr” 255.

³⁸ Zeynep Koç, *Kur'an-ı Kerim'de Libas Kavramı* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48.

³⁹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, “clb” 1/250; İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi'l- Kur'an*, “clb”, 102; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemü'l-vasîf*, “clb”, 128.

önlere yönelik olmuştur. Zira cahiliye döneminde tesettür adet değildi ve kadına da saygı yoktu.⁴⁰

1.8. Teberrüc (تبرج)

Kadının ziynetini ve güzelliğini eşinden başkasına göstermesi, güzelliğini göstermek maksadıyla açılması anlamındadır.⁴¹ Kur'an, genel mânâda giyinme ve sakınma amaçlı giysiyi libâs kelimesiyle dile getirmektedir. Örtünmenin karşısında "teberrüc" kelimesine isnat yapılmakta, "karşı cinsin dikkatini çekme ve kendini ona gösterme" anlamına gelen ve bir yönüyle teşhircilik addedilen teberrüc vahiyle yasaklanmıştır.⁴²

1.9. Ğadd (غص)

Bakışı ve sesi kısmak, bakmamak ve sesi yükseltmemek; bir şeyi eksiltmek anlamına gelmektedir.⁴³ Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de Lokmân sûresi 19 ile Nûr sûresi 30-31. âyetlerde geçmektedir. Lokmân sûresinde, toplum içerisinde dikkat edilmesi, özellikle kaçınılması gereken davranışlardan olan insanlara karşı sesi yükseltmenin yanlışlığına karşı bir uyarı yapılmaktadır.⁴⁴ Nûr sûresi 30 ve 31. âyetlerde ise, mümin erkek ve kadınların, karşı cinsle bakışlarıyla kendilerini harama götürecek davranışlardan sakınmaları emredilmektedir. Zira İsrâ sûresi 36. âyette, kulak, göz ve gönlün yaptıklarından sorumlu oldukları bildirilmektedir. Bu yönüyle kelime, tesettür kapsamında zikredilmelidir.

2. KUR'AN'DA TESETTÜRÜN BOYUTLARI

2.1. Takvâ Boyutu

Kur'an, içerdiği mesajla insanların sadece eylemlerini düzeltmekle iktifa etmez. Bunun öncesinde insanın kalbini, manevi dünyasını olumsuz duygu ve düşüncelerden tezkiye etmeyi amaçlar. Kur'an-ı Kerim'de önemi binaen tesettürün ana güdüleyici unsuru olan takvânın iffet, ahlâk ve utanma duygusuyla ilişkisine vurgu yapıldığını, günah işlemeyi önleyen, kişiyi dünyevî olumsuzluklara karşı koruyan bir kalkan şeklinde takdim edildiğini söylememiz gerekir. Bu anlamda takvâ ile olan ilişkisinden dolayı

⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/3927-3928.

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hağâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Daru'l-Marife, 2009), 3/402; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemü'l-vasîf*, "brc", 46.

⁴² enNûr 24/60; el-Ahzâb 33/33.

⁴³ İsfahânî, *el-Müfredât fi ġaribi'l-Kur'an*, "Ğadd", 363; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemü'l-vasîf*, "Ğadd", 654.

⁴⁴ وَأَقْصِدْ فِي مَثْبُوكِ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْكَمِيرِ "Yürüyüşünde tabii ol, sesini alçalt. Unutma ki, seslerin en çirkini merkeplerin sesidir."

tesettür, manevî bir duruş ve davranıştır. Zira kalbî/imânî meseleler vuzûha kavuşturulduktan sonra ancak tesettürün doğru bir şekilde anlaşılması ve yaşanması mümkün olmaktadır. Konu, ilgili âyette şöyle geçmektedir:

*“Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takvâ (Allah’a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır. Bu (giysiler), Allah’ın rahmetinin alametlerindedir. Belki öğüt alırlar (diye onları insanlara verdik).”*⁴⁵

Âyet, çıplaklığın önlenmesi için ikram etmek anlamında elbisenin indirildiğini ve örtünmenin de farz olduğunu ifade etmekte, ancak bununla birlikte asıl hayırlı olanın “libâsü’t-takvâ/takvâ elbisesi” olduğunu hatırlatmaktadır. Elbette bu anlatımdan örtünmenin önemli olmadığı anlamı çıkarılamaz. Zira Kur’an’a göre Allah’ın bir emri olan tesettürün kalıcı ve anlamlı hale gelebilmesi için öncelikle takvâ elbisesine bürünmek gerekir. Buna göre takvâ elbisesi tesettürün ruhudur, iliğidir. Bir başka ifadeyle işin inançla alakalı kısmı takvâ, pratiği ise tesettürdür. Dolayısıyla giyilen elbisenin tesettür olarak tanımlanması, kişinin iffet ve hayâ duygularıyla oluşan bir “manevi elbise” anlamına gelen takvâ elbisesine bürünmesine bağlıdır. Netice olarak iman ve salih amelle gerçekleşen takvâ elbisesi olmadan, iffet ve hayâ duygusu gerçekleşmeden sadece dış örtünmenin fazlaca bir anlamı kalmamaktadır. Çünkü elbise vücudu örtüp koruduğu gibi takvâ da nefsin kötü duygularını örtmekte ve onu korumaktadır. Böylece takvâ sahibi kişi edep dışı ve uygun olmayan düşüncelerden uzaklaşmış olmaktadır. Binaenaleyh tesettür kavramının Kur’an’da takvâ ile ilişkilendirilmesi; onun imanî alandan hareketle dış dünyaya doğru bir açılım sergilediğini göstermektedir. Hâsılı tesettür, sadece fiziki alan ile başlayan ve fiziki alan ile biten bir olgu olmayıp, madde ile manayı, enfüs ile âfâkı birleştiren bir gerçekliktir.

Kur’an’da, vücuda giyilmesi gereken elbise ile ruha giydirilecek mânevî giysi olan takvâ elbisesinin insanlığın gündemine birlikte getirilmiş olması; Allah’a karşı üstün bir saygı ve sevgi duyma, utanma duygusuna sahip olma, maddî-mânevî her çeşit kusur, ayıp ve kötü fiillerden korunmaya yöneliktir. Bundan dolayı tesettür, Kur’an’ın çizdiği sınırlar dâhilinde, doğru bir şekilde içsel ve dışsal yönleriyle birlikte gerçekleştiğinde yanlış uygulamalara meydan verilmemiş ve tesettürün içi boşaltılmamış olur.

Sonuç olarak Arâf sûresi 26. âyette tesettürün Yüce Allah’ın bir emri ve insan yaratılışına uygun bir davranış olduğu, örtünsünler ve süslensinler diye insanlara elbise ikram edildiği vurgulanmıştır. Ancak âyetin dikkat çekici bir üslupla belirtilen “*Takvâ elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır*”

⁴⁵ el-A’râf 7/26.

bölümü, tesettürün gerçekleşmesinden önce takvâ elbisesine bürünmenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

2.2. Ferdî Boyut

Tesettür kelimesinin etimolojik yapısından ve Kur'ân'da tesettürle ilgili kelime ve kavramların ihtiva ettiği manalardan anlaşılmaktadır ki, örtünme insanî, fitrî, tabîî, dinî ve örfî bir gereksinimdir. İslâm dini, tesettür kabul edilebilecek örtünmenin şartlarını ve ölçülerini belirlemiştir. Kur'ân'da tesettürle ilişkili birçok kelime kullanılmasının nedeni, örtünmeye verilen değeri göstermek, takvâyaya uygun örtünmenin başörtüsünden ibaret olmadığını ortaya koymaktır.⁴⁶

Ferdî anlamda tesettür, bütün vücudun, şartlarına uygun şekilde kapanması anlamını ihtiva etmekle birlikte yukarıda da ifade edildiği üzere edep, hayâ ve ahlâkîlik gibi manevî nitelikleri de içermektedir. Zira Hz. Peygamber, örtünme hususunda da ümmetine örnek olmuştur. Hayatı boyunca giyim ve kuşamda temizliğe, tertipli ve düzenli olmaya özen göstermiş, ashabını da buna teşvik etmiştir. Giyim kuşamında zaman zaman farklı elbiseler tercih etmiş, ancak üniforma gibi tek tip bir anlayışa sahip olmamıştır. Bu husus İslâm'ın, giyim-kuşamda bütün topluluklar için aynı model bir kıyafeti önermediğini, iklim, görenek ve âdetler istikametinde farklı giyim tarzlarını münasip gördüğünü gösterir. Buna göre giyilen elbise bol, güzel, rahat ve edebe uygun olmalı; israfa kaçmadan, kibre de kapılmadan giyilebilmelidir.⁴⁷

Hz. Peygamber, birçok hadisinde tesettürün dinî ve ahlâkî yönü üzerinde durmuş, örtünmeyle ilgili belli bir biçim ve şekli tespit etmek ve tanımlamak yerine, genel ilkeleri ortaya koymuş; binaenaleyh giyilen elbisenin vücudun hatlarını belli etmemesini ve içini göstermemesini, giyim ve kuşamda kadın-erkek arası farklılıklara riayet edilmesini, diğer din mensuplarına benzememe üzerine konulan norm ve ilkelere uyulmasını ümmetinden istemiştir.⁴⁸ Örtünmede zaman zaman tahrifata varan uygulamalarla ilgili olarak bir hadisinde ise şöyle buyurur:

⁴⁶ Kara, "Kur'ân-ı Kerim'in Tesettüre Bakışı", 693-694.

⁴⁷ Mehmet Görmez vd., *Hadislerle İslam*, ed. M. Emin Özafşar vd., (İstanbul: DİB yayınları, 2020), 6/335-339; Saffet Köse, "Helaller-Haramlar", *İslâm ibadet Esasları*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 333-334.

⁴⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2009), 12/375; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühazzeb*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2003), 1/217; Celal Yeniçeri, *Hz. Peygamber'in Giyim Kuşamı ve Mutfağı* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 86-87; Faruk Beşer, *Hanımlara Özel İlmihal* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2006), 222-223; Böke, "İslâm Hukuku'nda Kıyafet-Örtünme ve Kıyafetler Üzerindeki Resim ve Yazıların Durumu", 26-27. Hz. Peygamber (sav), "Kim bir kavme benzemeye çalışırsa, o da onlardandır" buyurmuştur. Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'âş İbn İshâk el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*

“Cehenneme gireceklerden iki kısım vardır ki, ben onları hayatımda görmedim: Birincisi ellerindeki öküz kuyruğu gibi kamçılarla halkı döven kimse-lerdir. İkincisi giyindiği halde çıplak, kalçasını oynatarak, kırtarak, salınarak yürüyen, başları deve hörgücü gibi kadınlardır. Bunlar cennete giremezler, onun kokusunu da alamazlar. Hâlbuki onun kokusu çok uzak mesafelerden alınır.”⁴⁹

Hz. Peygamber (s.a.v), bir defasında Hz. Aişe'nin kız kardeşi Esmâ'ya örtünmeyle ilgili tembihte bulunarak şöyle demiştir: “Ey Esmâ! Bulûğ ça-ğına ulaştıktan sonra kadının yüz ve ellerinden başka yerlerinin görülmesi doğru değildir”⁵⁰

Yukarıdaki hadislerden anlaşılan, kadının, giyim şekliyle ilgili şahsî tercihini ne kendine ne de karşı cinse zarar vermeye üzerine belirlemesi gerektiğidir. Çünkü örtünme konusundaki tercih, kendi hukukuyla birlikte karşıdakinin haklarına karşı da duyarlı olmaktan geçmektedir. Duyarlılık gösterilmediğinde böyle bir durumun İslâm'a göre özgürlük olarak kabul edilemeyeceğini söylememiz gerekir.⁵¹ Açıkçası Kur'an'ın bu konudaki temel mesajı şudur: Bir kadının, vücudunun fiziki çekiciliğini, bir erkeği kul-luk görevlerini yerine getirmekten uzaklaştıracak şekilde aklını çelmek için kullanması doğru değildir.⁵² Bu durum elbette erkekler için de geçerlidir.

Fıkıhta tesettürü karşılayan ifade “setr-i avret” tabiridir. Bu ifade, erkek ve kadının hayatın içerisindeki örtünme sorumluluğunu ve mahremiyetini açıklamakla birlikte namaz esnasında, namazın geçerlilik şartlarından biri olarak belli uzuvların örtülmesini de içermektedir. Ancak örtünmenin sı-nırını erkek ve kadına, arada mahremiyetin olup olmamasına göre değişiklik arz etmektedir. Bunun için Fıkıhta bütün bunlar dikkate alınarak farklı hü-kümler vazedilmiştir. Binaenaleyh namazda örtülmesi farz olan uzuvların yabancılar karşısında da örtülmesi farzdır. Öte yandan erkeklerde göbek ile diz kapağının arası; kadınlarda ise yüz, eller ve ayakların dışında kalan kısmın örtülmesi dini bir zorunluluktur.⁵³

(İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Libâs,” 4. Bu hadiste zikredilen “başka toplumlara benzememe” tabiri, İslâm'ın gerçekleştirmek istediği ideal kişi ve toplumun sadece inancıyla değil görünen kısmıyla da başka din ve kültürlerle bağlı olanlardan farklı olmasının önemini vurgulamaktadır. Ayrıca Kur'an, kendine has prensiplerle mütenasip bir toplum inşa etme gibi çeşitli saiklerle inananların diğer din mensuplarıyla dostluk ve sevgi içerisinde bulunmalarını gerektiği üzerinde ısrarla durmaktadır. Bk., el-Mâide 5/51; el-Mümtehine 60/1. Fakat bu yasak, müminlerle savaşımayan, onları yurtlarından çıkarmayan gayr-ı müslimlerle inananların ticaret gibi zorunlu bir takım ilişkiler içe-risinde bulunmalarına yönelik değildir. Bk., el-Mümtehine 60/8-9.

⁴⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Libâs”, 125.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 31.

⁵¹ Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008), 169.

⁵² Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, ter. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 197.

⁵³ Ebû'l-Hasen Burhânüddin el-Merğînânî, *el-Hidâye* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve Ulûmü'l-

Tesettürün farziyyetine yönelik “Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu”nun 03.02.1993 tarihli kararını burada zikretmekte fayda vardır. Konuyla ilgili gerekli açıklamalardan sonra netice kısmında şu ifadeler yer verilmektedir:

1. Erkeklerin ve kadınların gözlerini haramdan muhafaza etmeleri,

2. Kadınların, vücudun el, yüz ve ayakları dışında kalan bölümlerini, aralarında İslâm’a göre evlilik mümkün olan erkekler yanında, vücudun dış yüzey şeklini ve rengini göstermeyecek keyfiyette bir elbise ile kapamaları,

3. Başörtülerini, saçlarını, başlarını, boyun ve gerdanlarını iyice örtecek şekilde yakalarının üzerine salmaları, Dinimizin, Kitap, Sünnet ve İslâm âlimlerinin ittifakı ile belli olan kesin emridir. Müslümanların bu emirlere uymaları dini bir vecibedir.⁵⁴

Kur’anda tesettürle ilgili nâzil olan ilk âyet Ahzâb sûresi 59. âyettir. Bu âyette eziyet ve tâcizlerin engellenmesi gayesiyle kadınların dışarı çıkarken dış giysi kullanmaları istenmiş ve şöyle buyurulmuştur: “*Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına (bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış örtülerini üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.*” Âyet-i Kerîme, örtünmenin sadece Hz. Peygamber’in eşlerine mahsus bir emir olmadığını ifade etmekte, zira âyette, “*müminlerin kadınlarına dış örtülerini üstlerine almalarını söyle*” ifadesi açıkça yer almaktadır.

Ahzâb sûresi 59. âyete göre örtünme, kadının tenini göstermeyecek elbiseyle (cılbabla) mümkündür.⁵⁵ Vücudun dışarıdan görünmesine neden olan saydam/iç gösterir ve dar kıyafetlerle tesettürün gerçekleşmeyeceği açıktır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) gördüğü bir rüya üzerine, uyanır uyanmaz şöyle buyurmuştur:

“*Sühbânallâh, bu gece ne fitneler nâzil oldu, ne hazineler açıldı! Hücre sâhiblerini (ezvâc-ı tâhirâtı) uykularından uyandırınız! Dünyada nice giymiş kadınlar vardır ki âhirette çıplaktırlar.*”⁵⁶ Hz. Peygamber’in eşlerini derhal uyandırıp rüyada gördüklerinden onları haberdar etmesi; tesettürün nasıl olması gerektiğine atfettiği ciddiyetten başka bir şey değildir.

Kur’ân’a göre iffeti korumak tavizi mümkün olmayan bir prensiptir. Vücudu sergilememek için örtünmek ise bu prensibi korumaya yönelik olarak

İslamiyye, ts.), 1/286-288; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 1/45-46; Emine Gümüş Böke, “İslâm Hukuku’nda Kıyafet-Örtünme ve Kıyafetler Üzerindeki Resim ve Yazıların Durumu”, *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* S 3 (2017), 25.

⁵⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı” (Erişim 15 Mart 2022).

⁵⁵ Kurtubî, “*el-Câmi’ li-ahkâmî'l-Kur’ân*,” 14/242.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şâhihu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İlim”, 40.

emredilmiştir. İffetini koruma ve ahlâklı kalabilme amacıyla emredilen davranış biçimi ile örtünme şekli aşağıdaki âyetlerle vuzuha kavuşturulmuş ve şöyle buyurulmuştur:

“Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır. Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar. Ziyetlerini, kocalarından yahut babalarından yahut kocalarının babalarından yahut oğullarından yahut üvey oğullarından yahut erkek kardeşlerinden yahut erkek kardeşlerinin oğullarından yahut kız kardeşlerinin oğullarından yahut müslüman kadınlardan yahut sahip oldukları kölelerden yahut erkekliği kalmamış hizmetçilerden yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler. Gizledikleri ziyetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey mü'minler, hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz!”⁵⁷

Nûr sûresinde zikredilen bu âyetlerde tesettürle ilgili söylenenleri, sûrenin ilk âyeti anlaşılmeden kavramaya çalışmak, kişiyi yanlış bir değerlendirmeye sevk edebilir. Zira ilk âyette, “(bu) bizim inzâl ettiğimiz ve (hükümlerini üzerinize) farz kıldığımız bir sûredir,” şeklinde buyurulmaktadır. Yani, bu sûrede birçok emir ve yasak zikrediliyor ki, bunların gereğini yerine getirmek farzdır. Bu farzlardan biri de hiç şüphesiz konumuz olan tesettürdür. Görüldüğü üzere sûrenin birinci âyeti inananları sorumluluk altına almaktadır. Ayrıca 30. ve 31. âyetlerde; “gözlerini haramdan sakınsınlar”, “iffetlerini korusunlar” ve “başörtülerini taksınlar” ifadelerinin emir kalıplarıyla gelmesi, mesajın kuvvet derecesini ortaya koymaktadır. Âyetlerde tesettürle ilgili bu emirler, karşı cinsle bakmaktan sarf-ı nazar etmeye, avret yerlerini zinadan korumaya ve başkalarının görmesine yol açacak tavır ve davranışlardan uzak durmaya müteveccihdir.

Yukarıda zikredilen Nûr sûresinin 30 ve 31. âyetleriyle erkek ve kadınların harama bakmaktan vazgeçmeleri, edep yerlerini korumaları ve kadınların doğal olarak kendiliğinden görünen kısımlar müstesna olmak üzere bütün vücutlarını örtmeleri emredilmiştir. Yüce Allah'ın, kadınlara “başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar” emrini, başını örtünmesini kapsamamaktadır şeklinde anlamak doğru değildir. Mesela birisine banyo yap denildiğinde fazladan olarak “parmaklarını da yıkamayı unutma” denilmesi beklenmez. Çünkü herkes banyo yapmanın ne olduğunu ve nasıl yapıldığını pratik olarak bilir. Tesettür emri için de bu böyledir. “Başını da

⁵⁷ en-Nûr 24/30-31.

ört” demek fazladan bir ifade olmuş olur. Âyetin anlatım biçiminden başın da örtüleceği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Nitekim dünyada Müslüman kadınlar arasında başörtüsü, çarşaf, türban ve peçe gibi farklı örtünme şekilleri bulunmaktadır ki, bunlar yöreden yöreye, ülkeden ülkeye kısmen farklılık arz etmektedir.

Kadınlar için Nûr sûresi 31. âyetinde mücmel olarak geçen, “*görünen kısımlar müstesna, ziynet (yer) lerini göstermesinler*” kısmından, vücudun normal olarak görünen kısımları, yani el, yüz ve bileklerden aşağı ayaklar kastedilmektedir. Binaenaleyh kendiliğinden görünen kısımlar için bir sorumluluk bulunmamakta, ancak kişinin kendi iradesiyle vücudunun diğer bölgelerini göstermesi mesuliyeti gerektirmektedir. Ayrıca başörtülerinin de göğüslere kadar salınması emredilmiştir.

İbnü'l-Arabî, âyetteki “*görünen kısımlar müstesna*” ifadesini izah ederken görünen kısımların namazda açık olması caiz olan eller ve yüz olduğunu; başörtüsünün yalnızca saç değil, çene ve göğüsle birlikte vücudun ön tarafını da örtmesiyle tesettürün tam anlamıyla gerçekleşeceğini söylemiştir.⁵⁸

Ancak âyette örtünmeyle ilgili bazı istisnalara yer verilmiştir. Buna göre yaşlı ilerlemiş, âdet görmeyen, kendisine normal şartlarda evlenme teklifi yapılamayan kadınlar bazı elbiselerini çıkarabileceklerdir. Konuyla ilgili şöyle buyrulmuştur:

“*Bir nikâh ümidi beslemeyen, çocuktan kesilmiş yaşlı kadınların, ziynetleri (yabancı erkeklere) teşhir etmeksizin (bazı) elbiselerini çıkarmalarında kendilerine bir vebal yoktur. İffetli davranmaları kendileri için daha hayırlıdır. Allah işitendir, bilendir.*”⁵⁹

Âyette verilen bu ruhsattan hemen sonra bir uyarı yapılmakta, kadınlar ileri yaşlarda bulunmuş olsalar dahi kendilerine ilgi duyulması mümkün olduğu için tesettür konusunda dikkatli olmaları gerektiği hatırlatılmaktadır.

2.3. Ailevî Boyut

Kur'an, tesettürün kişisel boyutunu tanzim ettiği gibi aile içi mahremiyete ve örtünmeye yönelik düzenlemeleri de sağlamıştır. Bu bağlamda evin bazı fertlerinin, diğer aile fertlerinin odalarına girip çıkarken nasıl davranacaklarına ilişkin açıklamalar yapmaktadır.

“*Ey iman edenler! Ellerinizi altında bulunanlar (köleleriniz) ve sizden henüz bülüğ çağına ermemiş olanlar, günde üç defa; sabah namazından önce, öğleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza girecekleri zaman) sizden izin istesinler. Bu üç vakit sizin soyunup*

⁵⁸ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkömü'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, ts.) 2/356.

⁵⁹ en-Nûr 24/60.

*dökündüğünüz vakitlerdir. Bu vakitlerin dışında (izinsiz girme konusunda) ne size, ne onlara bir günah vardır. Birbirinizin yanına girip çıkabilirsiniz. Allah, âyetlerini size işte böylece açıklar. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*⁶⁰

Âyetin sebab-i nüzûlü olarak değişik rivayetler zikredilmektedir. Bir ri-yayete göre Hz. Peygamber sahabeden Müdlic b. Amr isimli bir çocuğu Hz. Ömer’i çağırması için ona göndermişti. Çocuk Hz. Ömer’in yanına hoşlanmadığı bir şekilde girince çok sıkılmış ve Hz. Peygamber’e şöyle demişti: Ya Rasûlallah! Keşke Allah, izin istenmesi gereken durumlarda izin istenmesini emredip, izinsiz girilmesini yasaklasaydı. Âyet bu hadise üzerine nâzil olmuştur.⁶¹

Âyet-i Kerîme, aile bireylerine ev ortamında tesettür kurallarına riayet etmelerini emretmektedir. Buna göre görevi gereği devamlı evde bulunan ve evin diğer bireyleriyle birlikte yaşayan kimselerle özellikle henüz bulûğ çağına ermeyen çocukların, birbirlerinin odalarına girip çıkarken zikredilen üç vakitte (sabah namazından önce, öğle vakti, yatsı namazı sonrası) izin almaları gerekmektedir. Filhakika evin içinde bulunan odalara girerken izin alınması gereken bu üç vakitten; her ne zaman olursa olsun birilerinin bulunduğu kapalı bir mekâna girerken izin almanın sonrasında da selam vererek içeri girmenin, oralandaki kişilerin saygınlığını korumaya matuf olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu üç vakit, âyetin anlattığı mânâda hassas zaman dilimleridir.

Kur’ân’ın, tesettürü sadece yabancılar için değil, ayette anlatıldığı üzere yakın akrabalar için de emretmesi dikkat çekicidir. Burada nikâhlanması haram olan kadınların (anne, nene, kız kardeş vb.) vücutlarından açılan bazı yerlerin görülmesinin yasaklanması, ensest ilişkiler gibi insan hatırına gelebilecek bazı kötü düşünceleri engelleyeceği de bir hakikattir. Kur’ân’ın emrettiği bu uygulama, aile içerisinde de tesettürün önemli ve gerekli olduğunu göstermektedir.

2.4. Toplumsal Boyut

Bilindiği üzere kişiyi ve toplumu edep, iffet, ahlak ve güven yönünden sorunlu hale getiren eylemlerin başında cinsel tasallutlar gelmektedir. Bunlar, bizatihi karşı tarafa cinsel tecavüzde bulunmak veya çeşitli hareket tarzlarıyla rahatsız etmek şeklinde gerçekleşebileceği gibi, tesettüre riayet etmeyerek karşı tarafı cinsel etki/tesir altında bulundurmamak şeklinde de gerçekleşebilmektedir. Bu anlamda Kur’ân’ın, “*zina yapmayın*” yerine “*zi-*

⁶⁰ en-Nûr 24/58.

⁶¹ Abdülfettah el-Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 286.

*naya yaklaşmayın*⁶² demesi oldukça mânidardır.

Binaenaleyh insanoglunun en güçlü dürtülerinden ve hislerinden biri hiç şüphesiz şehvet diye ifade edilen cinsel güç ve istektir. İslam, bu arzunun nikâhli birliktelikle tatmin edilmesine müsaade etmiş, meşru olmayan yollardan tatminini ise ayıp ve günah sayarak yasaklamıştır. Ayrıca cinsel münasebet dışında kalan şehvi duygularla bakma, koklama, temas etme, düş kurma ve düşünme gibi davranış ve ilişki biçimlerinin, cinsel hisleri çoşturan tesirleri bulunmaktadır. Özellikle aile kurumunu muhafaza etmek için iffet ve bağlılığı öngören Kur'an, bu değerleri korumak için sadece zina'yı değil, insanı zina yapmaya sevk eden fiilleri de yasak kapsamına dâhil etmiştir.⁶³

Hız. Peygamber (s.a.v), Nûr sûresinin 30 ve 31. âyetlerinin tefsiri mesabesinde Ebû Hureyre'den (r.a) rivayet edilen bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: *"Bakmak gözlerin zinası olmaktadır ve gûnahtır. Aynı şekilde kulakların zinası dinlemek, dilin zinası konuşmak, elin zinası dokunmak, ayakların zinası yürümek, kalbin ve nefsin zinası da arzu etmektir."*⁶⁴ M. Ali es-Sâbûnî, bu hadisin yorumu mesabesinde kadına bakmak zinanın temsilcisi ve kötü fillerin öncüsüdür der ve şöyle devam eder: Bakışlar kalbin elçisi olduğu için göz, gördüğü her şeyi kalbe aktaran en büyük kapıdır. Bundan dolayı kişi göz yoluyla birçok hataya düşmektedir.⁶⁵ İmam Gazzâlî de cinsel şehvetin ifrat ve tefritten uzak, aklın ve dinin belirlediği itidal derecesinde tutulması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁶

Ahzâb sûresi 32-34. âyetlerde Yüce Allah (cc), öncelikle Hız. Peygamber'in eşlerine yabancı erkeklere karşı nasıl davranacaklarını ve örtünme kurallarına nasıl uyacaklarını belirtmiş, neticede kendilerinden buldukları makamın yüceliğine uygun bir hareket tarzı geliştirmelerini istemiştir. Böylece onlara, yabancı erkeklerle nefsin duygularını harekete geçirebilecek bir üslupla konuşmalarını, uygun olmayan bir tarzda giyinip toplumun önüne çıkmalarını yasaklamıştır.

"Ey peygamber hanımları! Siz kadınlardan herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Eğer gûnahtan sakınmak istiyorsanız sözü edalı bir tavırla söylemeyin ki, kalbinde çürüklük olan kimse ümide kapılmasın. Ayrıca düzgün söz söyleyin. Evlerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Rasûlüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah

⁶² el-İsrâ 17/32.

⁶³ Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Kur'an ve Tefsir*, 4/68.

⁶⁴ Buhârî, "İsti'zân," 12; Müslim, "Kader," 20-21; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 43.

⁶⁵ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revâi' u'l-Beyân Tefsiri Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'an* (Beyrût: Müessesetü Menâhili'l- İrfân, 1981), 2/148-149.

⁶⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1982-83), 3/99-103, 106.

sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor. Evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah, her şeyin iç yüzünü bilendir ve her şeyden haberi olandır.”

Âyetlerdeki tesettür emrinin Hz. Peygamber'in (s.a.v) hanımlarına matuf olmasında elbette bir incelik bulunmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in, dinin yaşanması ve uygulanmasında ümmetine örnek olma sadedinde bir sorumluluğu olduğu gibi,⁶⁷ onun eşleri de müminlerin anneleri⁶⁸ olmaları hasebiyle (her konuda olduğu gibi) tesettür ve iffetin korunmasında örnek olma sorumlulukları vardır.⁶⁹ Âyetten böyle bir anlam çıkarmak zor değildir. Nitekim; *“Siz, kadınlardan herhangi bir kadın gibi değilsiniz,”* buyururken onlara mesuliyetleri ince bir üslupla hatırlatılmaktadır.

Öte yandan Ahzâb sûresinin 32-34. âyetlerinde Hz. Peygamber'in eşlerinin başkalarıyla konuşurlarken kullandıkları kelimelere ve seslerinin tonuna, giyim-kuşamlarına ve yürüyüşlerine de itina göstermeleri emredilmektedir. Bir başka ifadeyle Kur'an, Hz. Peygamber'in eşlerinden gereksiz yere muhatabın kalbini istenmeyen algılara sevk edecek tarzda ve sözün yönünü değiştirecek şekilde konuşmalarını yasaklamaktadır. Nitekim böyle bir durumda kalbinde nifak bulunan veya şehvetine yenik düşebilecek kişiler, kötü arzuları için beklenti içine girebileceklerdir.

Bu konuyla ilgili bir başka mühim nokta ise şudur: Ahzâb sûresi 32. âyette yer alan *“sözü edalı bir tavırla söylemeyin ki, kalbinde çürüklük olan kimse ümide kapılmasın”* ifadesiyle Müslüman kadınların mahrem olmayan kişilere yönelik olarak nasıl davranmaları gerektiğini anlatan Nûr sûresi 31. âyetin, *“gizledikleri zinetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar”* bölümü arasında örtünmeyle davranış arasında nasıl bir bütünlük oluşturulduğu rahatlıkla görülmektedir.

Ayrıca Kur'an'da Hz. Peygamber'e ve onun eşlerine karşı uyulması gereken görgü ve nezâket (âdâb-ı muâşeret) kuralları açıklanmış, müminlerin Hz. Peygamber'in eşleriyle nasıl görüşecekleri hususunda ahkâm vazedilmiştir. Bu husus şöyle belirtilmiştir:

“Ey iman edenler! Siz, bir yemeğe çağırılmadıkça, zamanını gözetmeksizin, Peygamber'in evlerine girmeyin. Ancak davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın, sohbeta dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamber'i üzmemekte, fakat o (size bunu söylemekten) utanmaktadır. Ama Allah, hakkı söylemekten çekinmez. Peygamber'in hanımlarından bir şey

⁶⁷ el-Bakara 2/151; Hûd 11/112; el-Ahzâb 33/21.

⁶⁸ *“Peygamber, müminlere kendi canlarından daha yakındır. Eşleri, onların analarıdır.”* el-Ahzâb 33/6.

⁶⁹ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/45.

*istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır. Sizin Allah'ın Rasûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlanmanız asla caiz olmaz. Çünkü bu, Allah katında büyüktür (büyük bir günahtr)."*⁷⁰

Hz. Peygamber'in eşleriyle insanların görüşme ve konuşmalarına bir kural getirilmiş, bir kısım şaibe ve dedikodulara mahal vermemek için onlarla perde (hicâb) arkasından konuşulması emredilmiştir. Hz. Peygamber'in hanımlarıyla ilgili bu emir, tesettürün toplumsal boyutuna yönelik güzel bir örnek oluşturmaktadır. Binaenaleyh vahyin yönlendirmesi ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla mümin kadınların, mahremi olan erkeklerin haricindeki erkeklerle görüşmelerine, erkeklerin de mahremi olan hanımların dışındaki hanımlarla karşılaşip görüşmelerine yönelik tesettürün ruhuna uygun bir çerçeve çizilmiştir. Nihayetinde Kur'an'ın bu emriyle muhtemel yanlış düşünce ve eylemlerin meydana gelmesi engellenmiş olmaktadır.⁷¹

Kur'an-ı Kerîm, tesettürün toplumsal boyutu kapsamında "başkalarının evlerine girip çıkma kuralları" olarak bilinen bir konuya da yer vermektedir. Bunun için başkalarının meskenlerine/mekânlarına girip çıkma hususunda bazı kaidelere ve ölçülere dikkat edilmemesi durumunda hem girip çıkanları müşahede edenlerin kuşkuya kapılmaları, merak ve araştırma hislerinin kışkırtılması hem de girip çıkan kişilerin bir kısım aile sırlarına muttali olmaları gibi hoş olmayan sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ailenin gizli kalmasını istediği bazı şeyleri görmeleri, zamanla bazı olumsuz ve yasak duyguların, niyetlerin oluşmasına kapı açmaktadır.⁷² İlgili âyetlerde mevzu şu ifadelerle geçmektedir:

*"Ey iman edenler! Kendi evinizden başka evlere, geldiğinizi farketirip (izin alıp) ev halkına selâm vermedikçe girmeyin. Bu sizin için daha iyidir; herhalde (bunu) düşününip anlarsınız. Orada hiçbir kimse bulamadınızsa, size izin verilinceye kadar oraya girmeyin. Eğer size, 'geri dönün!' denilirse, hemen dönün. Çünkü bu, sizin için daha nezih bir davranıştır. Allah, yaptığınızı bilir."*⁷³

Âyetlerin nüzûl sebebi olarak Adıyy b. Sâbit'ten naklen şöyle bir olay rivayet edilmiştir: Ensar'dan bir kadının Hz. Peygamber'in huzuruna gele-

⁷⁰ el-Ahzâb 33/53.

⁷¹ Geniş bilgi için bk., Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4/396-397; Abdülkerim Özaydın ve Nebi Bozkurt, "Harem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/132-135.

⁷² Karaman, *"Kur'an Yolu Türkçe Kur'an ve Tefsir"*, 4/65; geniş bilgi için bk., Zekiye Sönmez, "Kur'an, Tefsirler ve Hadisler Açısından Mekânın Mahremiyeti ve Selamla İlişkisi", *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu II*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: Ordu Üniversitesi Yayınları, 2016), 460-482. İnsanların gizliliklerini araştırmak ve (önceden gerekli tedbirleri alabilmek amacıyla düşmanların plan ve programlarını öğrenmek için meşru kurumlar eliyle istihbârî faaliyetlerde bulunmak hariç) tecessüs kapsamına girecek davranışlarda bulunmak vahiy tarafından yasaklanmıştır. Bk., el-Hucurât 49/12.

⁷³ en-Nûr 24/27-28.

rek, Ya Rasûlallah! Bazen evimde öyle durumlarda bulunuyorum ki, o anda ne babamın ne oğlumun ne de başkasının beni bu halde görmesini isterim. Buna rağmen ben bu halde iken ailemden yanıma gelenler de eksik olmuyor. O halde bu gibi durumlarda benim ne yapmam gerekir, demişti.⁷⁴ Bu rivayetten anlaşılıyor ki, Câhiliyye Arap toplumunda mahrem mekânlara girme âdâbı konusunda herhangi bir usul takip edilmiyordu. Bu olumsuz durum vahiyle düzeltilmiş oldu.

Yukarıda geçen Nûr sûresi 27 ile 28. âyetler birlikte değerlendirildiğinde, bir başkasının evine girerken önce izin istenecek, girme müsaadesi alındıktan sonra da selam verilip içeri girilecektir. Kur'ân'ın bu hassasiyeti Elmalılı Hamdi Yazır'ın ifadesiyle elbette birçok hikmeti barındırmaktadır. Zira başkasının mülküne izinsiz girmenin gasp gibi olacağından bu eylem hukuken ve hükmen haram olmaktadır. Dahası meskenlerin her türlü tecavüz ve edep dışı davranışlardan korunması, buraların güvenliğinin ve huzurunun ihlal edilmemesi gerekir.⁷⁵

Kur'ân-ı Kerîm'in tesettürün sosyal boyutuyla ilgili bu hassasiyeti, tarih boyunca İslâm medeniyetinin mesken ve kent mimarisine de yansımıştır. Mesela, evlerin önünde bulunan bahçelerin duvarları yüksek tutularak namahrem bakışların bahçe içindeki özel hayata yönelmesine engel olunmuştur. İlâveten İslâm toplumlarında görülen haremlik-selâmlık uygulamasında genel örtünme prensiplerinin şumulünün tedbir vb. gerekçelerle genişletildiği de bir gerçektir.

Çalışmamızda buraya kadar tesettür ve mahremiyetle ilgili zikredilenler, kadınla erkeğin hiçbir şekilde bir arada bulunamayacakları anlamına gelmemektedir. Zira İslâm'ın yasak koymadığı insânî ilişkilerin (sağlık, eğitim, alışveriş vs.) önüne set çekmek hayatın normal seyrine uygun düşmemektedir. Burada üzerinde ehemmiyetle durulması gereken husus, tesettüre yönelik Kur'ân'ın ne yapmak istediğini anlamak ve uygulamaktır. Bu ise, her hal ve şartta erkek ve kadının edepli, iffetli ve ahlâklı kalmasının sağlanması, mahremiyet ve saygınlığının korunması ve bu değerlerin ihlâlüne yol açacak davranışlara karşı gerekli tedbirlerin alınmasıdır.

SONUÇ

“Kur'an'da Tesettürün Anlam Alanı” konusunun işlendiği bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. İslâm dininde sosyal hayatın sükûnetini sağlama, manevi değerleri

⁷⁴ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2002), 186; el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 281-282.

⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3497-3498.

koruma ve olası bazı olumsuzlukları engellemeye matuf erkek ve kadın için çizilmiş bazı sınırlar bulunmaktadır. Bu sınırların muhafazasına yönelik alınmış tedbirlerden birisi de tesettürdür.

2. Hz. Âdem ve eşiyle insanlığın gündemine girmiş olan tesettür, sadece İslam'da değil, tarihî süreçte toplumsal ve dinî bir gereksinim olarak diğer din ve kültürlerde de farklı şekillerde uygulanmıştır.

3. Ferdî ve toplumsal hayatın her alanına dokunan ve hiçbir konuyu dışarıda bırakmayan Kur'an, tesettür, giyim-kuşam ve mahremiyet konusunda da gerekli düzenlemeleri yapmıştır. Buna göre tesettür, sadece başın bir örtüyle bağlanmasından ya da vücudun çeşitli elbiselerle örtünmesinden ibaret olmayıp, rahatsız eden yabancı bakışlarından korunmayı, iffet ve namusu meşru olmayan cinsel arzulardan sakınmayı sağlayan bir korunaktır.

4. Manevî bir hal ve tavır olan tesettür, Kur'an'da yalnızca kişisel bir örtünme olarak değil, bütünsel bir bakış açısıyla dikkatlere sunulmaktadır. Bu mânâda tesettürün ilk boyutu takvâdır. Sonrasında ferdî, ailevî ve toplumsal boyutlarıyla hayatın içindeki yerini almaktadır. Diğer bir anlatımla Kur'an, merkezinde imanın ve takvânın bulunduğu, ferdî, ailevî ve toplumsal alanı da kuşatan, edep, ahlâk, iffet ve özel hayatın gizliliğinin dikkate alındığı tesettürle ilgili bir anlam alanı oluşturmuştur.

5. Kur'an-ı Kerim, mahremiyet, namus, ahlâk ve iffet gibi yaşamsal öneme haiz değerlere ilkesel yaklaşmaktadır. Tesettür ise, bu değerleri korumaya yönelik olarak emredilmiştir. Nitekim mahremiyeti, edep ve iffeti koruma, ahlâklı kalabilme sâikiyle emredilen örtünme, üzerinde önemle durulması gereken bir farz olarak Müslümanların hayatına girmiştir.

6. Kur'an'ın, erkeğe ve kadına “gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar” şeklindeki emriyle karşı cinse bakmaktan kaçınılması ve her türlü meşru olmayan cinselliğin önlenmesi, dışa kapalı hale getirilmesi amaçlanmıştır. Yine Kur'an'a göre bir kadının, ayaklarını yere vurarak cazip bir şekilde yürümesi, cezbedici ve cinsel duyguları tahrik edici bir üslupla konuşması şehevî duyguları tahrik edeceğinden meşru değildir. Bu kabil tavır ve davranışların erkekler için de yasak hükmünde olacağı izahtan vârestedir.

7. Kur'an-ı Kerim, tesettür kapsamında gerek aynı ev içerisinde ve gerekse başkalarının evlerinde uyulması gereken hükümleri de koymuştur. Buna göre evin bazı fertlerinin diğer aile fertlerinin odalarına girip çıkarken nasıl davranacaklarına yönelik uyulması gereken kurallar üzerinde durulurken, benzer şekilde başkalarının evlerine ya da mekânlarına girip çıkarken uyulması gereken hükümler de zikredilmiştir.

8. Hz. Peygamber (s.a.v), tesettürle ilgili belli bir form belirlemek yerine genel prensipler vazedmiş; vücut hatlarının ortaya çıkmamasını ve giyilen elbisenin içini göstermemesini; giyim ve kuşamda kadın-erkek arası farklılıklara riayet edilmesini, ayrıca diğer din mensuplarına benzememe üzerine konulan kural ve ilkelere uyulmasını emretmiştir.

9. Fıkıhta örtünmenin sınırı erkek ve kadına, arada mahremiyetin olup olmamasına, erkek ve kadının yaratılış özelliklerine göre değişiklik arz ettiğinden, bunun için farklı hükümler vazedilmiştir.

Sonuç olarak tesettür; kişinin, ailenin ve toplumun mahremiyetini, iffet ve ahlâkını korumakta, ayrıca Allah tarafından erkeğe ve kadına bahşedilen değerın mühim bir belirtisi olarak da karşımızda durmaktadır. Böylece kadın ve erkek, tesettür sayesinde bir takım olumsuzluklara maruz kalmaktan kurtulup, mahremiyetlerini ve saygınlıklarını koruma altına almış olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Vecdi. “İslami Açıdan Bilgi Veya Olgunun Bildirilmesi ve Açıklanması”. *İş Ahlakı Dergisi* 4/8 (Kasım 2011), 129-140.
- Apaydın, H. Yunus. “Tesettür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/538-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Âsım Efendi, Mütercim (öl. 1235/1819). *el-Okyânüsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Baalbaki, Rohi. *Al-Mawrid*. 7. Baskı. Beyrût: Dâru'l- 'İlmi'l-Melâyîn, 1995.
- Beşer, Faruk. *Hanımlara Özel İlmihal*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2006.
- Böke, Emine Gümüş. “İslâm Hukuku'nda Kıyafet-Örtünme ve Kıyafetler Üzerindeki Resim ve Yazıların Durumu”, *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* S 3 (2017), 19-44.
- Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (öl. 256/870). *Şahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Çelebi, İlyas. “Hicâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demircan, Ali Rıza. *İslam'a Göre Cinsel Hayat*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Devlin, Patrick. *Enforcement of Morals*. USA: Oxford University Press, 1975.
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”. Erişim 15 Mart 2022. <https://kurul.diyanet.gov.tr>

- Duman, Nesrin. "Parafililer ve DSM'lerdeki Seyri". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16 (Aralık 2018), 1285-1306.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'as İbn İshâk el-Ezdî es-Sicistânî (öl. 275/889). *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Erem, Faruk ve Toroslu, Nevzat. *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: AÜHF Yayınları, 1975.
- Ferâhîdî (Fürhûdî), Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm (ö. 175/791). *Kitâbü'l-'Ayn*. Thk.. Abdulhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415). *el-Kâmûsü'l-muhtâ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. Ter. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (öl. 505/1111). *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1982-83.
- Görmez, Mehmet vd., *Hadislerle İslam*. ed. M. Emin Özafşar vd. 7. Cilt. İstanbul: DİB yayınları, 2020.
- Gürkan, Salime Leyla. "Tesettür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- İşfahânî, Râgıb (öl. 502/1109). *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir (öl. 543/1148). *Ahıkâmü'l-Kur'an*. Beyrût: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec (öl. 597/1201). *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1404/1983.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerıyyâ (öl. 395/1004). *Mu'cemü mekâyisi'l-luġa*. 6 Cilt. Thk.. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- Kâdî, Abdülfettah. *Esbâb-ı Nüzûl*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Kahraman, Abdullah. "Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. Samsun: Ordu Üniversitesi Yayınları, 2016. 29-52.
- Kara, Mustafa. "Kur'an-ı Kerim'in Tesettüre Bakışı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 684-717.
- Karaman, Hayrettin vd.. "Kur'an Yolu Türkçe Kur'an ve Tefsir". 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2008.

- Kemal Sayar. İnsana Dair. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://kemalsayar.com/insana-dair/cocuk-ve-mahremiyet>
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Koç, Zeynep. *Kur'an-ı Kerim'de Libas Kavramı*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Ali Özek vd.. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (öl. 671/1273). “*el-Câmi ' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*.” Thk.. Hişam Semîr el- Buḥârî. 20 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Köse, Saffet. “Helaller-Haramlar”. *İslâm ibadet Esasları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn (öl. 593/1197). *el-Hidâye*. 8 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve Ulümü'l-İslamiyye, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (öl. 683/1284). *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Mustafa, İbrahim vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*. 4. Baskı. Kahire: Mektebetü'Şurûku'd-Devliyyeh, 2004.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen (öl. 150/767). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (öl. 261/875). *Şahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özaydın, Abdülkerim ve Bozkurt, Nebi. “Harem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (öl. 606/1210). *Mefâtîhu'l-ğayb*. 20 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revâi 'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-aḥkâm mine'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü Menâhili'l- 'İrfân, 1981.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (öl.483/1090). *el-Mebsûf*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l- 'İlmiyye, 2009.
- Sönmez, Zekiye. “Kur'an, Tefsirler ve Hadisler Açısından Mekânın Mahremiyeti ve Selamla İlişkisi”. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu II*. ed. Yavuz Ünal vd. Samsun: Ordu Üniversitesi Yayınları, 2016, 460-484.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn (öl. 911/1505). *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2002.

- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali (öl.476/1084). *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (öl. 310/923). *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1420/2000.
- Taneri, Gökhan. "Müstehcenlik Suçu". *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 561-624. 13/1. (2018), 561-624.
- (TDK), Türk Dil Kurumu. "Online Sözlük". Erişim 15 Mart 2022. <https://sozluk.gov.tr>.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008.
- Yeniçeri, Celal. Hz. Peygamber'in Giyim Kuşamı ve Mutfağı. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (öl. 538/1144). *el-Keşşâf 'an haqâ'iki't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 2009.

KUR'ÂN'DA EKONOMİK REFAH

ECONOMIC PROSPERITY IN THE QUR'AN

ZÜBEYİR KARATAŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ
KUR'ÂN-I KERİM'İ OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANABİLİM DALI
ASSIST. PROF., SIIRT UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF QUR'ÂN AND QIRÂ'ÂT
SIIRT, TURKEY

zubeyirkaratas1@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0003-0166-2236>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1155655>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
4 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted
14 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Karataş, Zübeyir, "Kur'ân'da Ekonomik Refah [Economic Prosperity in the Qur'an]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 863-883.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



KUR'ÂN'DA EKONOMİK REFAH

Öz

Kur'ân-ı Kerim, birey ve toplumu çok yakından ilgilendiren ve onların üzerinde itikadi, psikolojik ve sosyolojik açıdan çok ciddi etkisi bulunan ekonomi konusunu ele almış ve bu konuda neler yapılması gerektiğini de açık bir şekilde beyan etmiştir. Konuyla ilgili âyetler tetkik edildiklerinde İslâm dininin, insanların maddi anlamda refah içerisinde yaşamalarını hedeflediği görülecektir. Zira İslâm dini, fakirliğe asla kutsiyet atfetmemiş bilâkis kendisiyle mücadele edilmesi ve çözülmesi gereken bir sorun olarak telakkî etmiştir. Ekonomik durum, toplumun birey katmalarının tamamını menfi veyahut müspet anlamda etkilediği, tarihi, sosyolojik ve psikolojik bir vaki'dir. Cahiliye Arapları, kız çocuklarını diri diri toprağa gömerken bu cinayeti meşrulaştırmak adına öne sürdükleri argümanlardan biride, ekonomik yönden çekmiş oldukları zorluklardır. Kur'ân, toplumu ilgilendiren her konuya temas edip ona çözüm ürettiği gibi aynı şekilde bu konuya da değinmiş ve çözüm yollarını da göstermiştir. O, her şeyden önce insanın maddi anlamda çalışmasını teşvik ederek tembellikten uzak durması gerektiğini belirtmiştir. Müslümanlar için mukaddes addedilen cuma günününün tamamını ibadet veyahut dinlenmeyle geçirilmemesi gerektiğini vurgulamış o günde bile cuma namazı eda edildikten sonra müminlerin yeryüzüne dağılıp rızıklarını temin etmeleri için çalışmaları gerektiğini ifade etmiştir. Öyle ki Müslümanlar için mukaddes gün sayılan cuma gününde çalışmayı emretmesi, bu dinin çalışmaya ve dolayısıyla insanların ekonomik refaha kavuşmaları için çaba göstermelerinin kendileri için ne kadar önemli olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Kur'ân, birey ve toplumlarının ekonomik refaha kavuşabilmeleri için maddi anlamda çalışmalarının yanı sıra ahlâkî/dinî anlamda da yapmaları gereken birtakım görevlerinin bulunduğunu belirtmiş ve bu görevlerinin neler olduklarını detaylı bir şekilde beyan etmiştir. Bu anlamda riayet edilmesi gereken görev ve faaliyetlerinin bir kısmı şunlardır. "İman ve sâlih amelde bulunmak, sürekli Allah'ı anmak, onu unutmamak, takvalı olmak ve tövbe ve istiğfarda bulunmak." Yüce Allah Kur'ân'da bu ilkelere riayet edenleri manevî yönden mükafatlandıracağını ve bu kimseleri dünyada da ekonomik refaha kavuşturacağını vadedmiştir. Aynı şekilde Kur'ân'ın ilk mübelliği ve aynı zamanda ilk müfessiri olan Hz. Peygamber'de söz ve eylemleriyle bu konuda örnek olmuş ve konuyla alakalı çözümler geliştirmiştir. Henüz küçük yaşlarda iken çobanlık ve ticaret yapmıştır. Eli ayağı düzgün olup dilenen ve fakirlikten şikâyet eden kimselerin bu tutumlarını eleştirmiş ve onları bu konuda uyarak çalışmalarını ve tembellikten uzak durmalarını hususunda tembihlemiştir. Hatta fakirlikten yakınan bazı kimselerin eline balta verip dağa gidip odun kesip satmalarını talep etmesi, veren elin, alan elden daha üstün olduğunu belirtmesi ve fakirlikten Allah'a sığınması vb. sözleri, bu konudaki hassasiyetini gözler önüne sermektedir. Bunun yanı sıra fakirliğin, maddi zararlarının yanı sıra insan üzerinde inanç yönünden menfi etkisinin bulunduğunu belirten birtakım sözler söylemiş ve ona karşı mücadele etmiştir. Hülâsa Kur'ân ve Hz. Peygamber, fakirliği müminler için büyük bir sorun olarak görmüş ve bundan kurtulmaları için onlara azami gayret göstermeleri hususunda tavsiyelerde bulunmuşlardır. Referansını Kur'ândan ve sünnetten alan İslâm dini, ferdin ve toplumun ekonomik refaha kavuşabilmeleleri için kendilerinden öncelikli olarak bu konuda maddi ve manevî anlamda tatbik edilmesi gereken kurallara riayet etmelerini talep etmiştir. İslâm, sadece ferdin değil toplumun diğer fertlerinin de iktisadi refaha kavuşabilmeleri için de yardımlaşma müessesesinin devreye sokulması gerektiğini de belirtmiştir. Bunun yanı sıra Müslümanlar arasında maddi olarak durumu kötü olan bireylere yapılacak zekât, sadaka ve infaktan ziyade, onların ayaklarının üstünde durabilmeleri için kendilerine istihdam olanaklarının sağlanmasının çok önemli ve faydalı olduğunu ifade etmiştir. Ancak bedensel ve zihinsel nedenlerden dolayı çalışmayan veyahut tüm

çalışmalarına ve gayretlerine rağmen maddi açıdan refaha kavuşamayan bireylere toplumun diğer fertleri tarafından zekât, sadaka vb. yardımlar yapılmak suretiyle maddi anlamda kalkınmalarına destek olmaları konusunda teşvikte bulunmuştur. Kur'ân'ın ekonomik alanlarla ilgili öğretileri tatbik edildiği dönemlerde Müslüman toplumun refah içerisinde yaşadığı ve zekâtlarını verecek fakir bulamadıkları için onu başka bölgelere gönderdikleri bir realitedir. Bu makalede Kur'ân perspektifinden ekonomik refaha sahip olabilmek için maddi çalışmanın yanı sıra dini anlamda neler yapılması gerektiği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, İslâm dini, Ekonomi, Ekonomik refah.

ECONOMIC PROSPERITY IN THE QUR'ÂN

Abstract

The Qur'ân deals with the issue of economy, which is very closely related to the individual and society and has a very serious effect on them in terms of belief, psychology and sociology, and has clearly stated what should be done in this regard. When the verses related to the subject are examined, it will be seen that the religion of Islam aims for people to live in material welfare. Because the religion of Islam has never ascribed sanctity to poverty, on the contrary, it has been considered as a problem that needs to be tackled and resolved. The economic situation is a historical, sociological and psychological fact that affects all of the individual layers of the society in a negative or positive sense. While the Arab the pre-Islamic period were burying their girls alive, one of the arguments they put forward in order to legitimize this murder is the economic difficulties they faced. The Qur'ân has touched on every issue that concerns the society and provided solutions to them, as well as touched on this issue and showed the ways of solution. First of all, he encouraged people to work financially and stated that they should stay away from laziness in this regard. Emphasizing that Friday, which is considered sacred for Muslims, should not be spent in worship or rest, he stated that after the Friday prayer is performed on that day, believers should work to disperse and provide their sustenance. The Qur'ân states that in order for individuals and societies to achieve economic prosperity, they have other moral/religious duties besides their material work, and it has explained in detail what these duties are. Some of these principles are: "Belief and doing good deeds, remembering Allah constantly, not forgetting Him, being pious and seeking forgiveness and repentance" Almighty Allah has openly promised that those who abide by these principles will receive economic welfare as well as spiritual reward. Likewise, the Prophet, who was the first notifier and at the same time the first explainer of the Qur'ân, set an example in this regard with his words and actions and developed relevant solutions. He was a shepherd and trader when he was still young. He criticized the attitudes of those who beg and complain about poverty and warned them about this issue and advised them to work and stay away from laziness. In fact, some people who complain about poverty give an ax to their hand and demand that they go to the mountain and sell wood, stating that the hand that gives is better than the hand that receives, and that he seeks refuge in Allah from poverty, etc. His words reveal his sensitivity on this issue. In addition, he said some words stating that poverty has a negative effect on people in terms of belief. In short, the Qur'ân and Hz. The Prophet saw poverty as a major problem for believers and advised them to make maximum efforts to get rid of it. The religion of Islam, which takes its reference from the Qur'ân and the Sunnah, demands that the individuals and the society follow the rules that must be applied primarily in material and spiritual terms in order to achieve economic prosperity. He also stated that the institution of cooperation should be put into action so that not only the individual but also other members of

the society can achieve economic welfare. In addition, he stated that it is much more important and beneficial for Muslims to provide employment opportunities to each other so that they can stand on their feet, rather than zakat, charity and donations to be made to individuals who are in poor financial condition. However, for those who cannot work due to physical or mental reasons or who cannot achieve financial well-being despite all their efforts and efforts, other members of the society can give zakat, alms, etc. to these people. He invited them to be sensitive about supporting their financial development by providing aid. It is a reality that during the periods when the Qur'an's teachings on economic fields were applied, the Muslim community lived in prosperity and sent their zakat to other regions because they could not find a poor person to pay their zakat. This article will focus on what should be done religiously in addition to material work in order to have economic welfare from the perspective of the Qur'an.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Islam religion, Economy, Economic welfare.

GİRİŞ

Malum olduğu üzere ekonominin insan hayatında çok ciddi etkisi vardır. İnsanı hem psikolojik hem de sosyolojik açıdan etkilemektedir. Ekonomik durumu kötü olan bireylerin, depresyon ve ruh sağlıklarında bozulmalar meydana geldiği ve aynı zamanda bu durum, bu kimselerin iş yerlerine, ailelerine ve topluma olumsuz manada yansıdığı tespit edilmiştir.¹ Bununla birlikte ekonominin insanın dini yaşayışına da taalluk ettiği bir vakiadır. Zira yapılan araştırmalarda, ekonomi ve dinin etkileşim içinde oldukları görülmüştür.² Nitekim Hz. Peygamber'in Allah'a fakirlikten sığınması³ ve "neredeyse fakirlik küfre denk olacaktı"⁴ bunun yanı sıra zenginliği istemesi⁵ "iyi kimse için, hayırlı mal ne güzeldir."⁶ gibi sözleri, bu ilişki ve etkileşimi gözler önüne sermektedir. Bunun yanı sıra Medine'ye hicret ettiğinde o dönem elinde bulunan sermaye ve ticaretle insanları sömüren Yahudilerin önünü kesmek ve Müslümanları ekonomik yönden güçlü kılmak maksadıyla onlara karşı alterna-

¹ "Ekonomik Krizin Ruh Sağlığına Etkileri Ve Çözüm Önerileri - Türkiye Psikiyatri Derneği (TPD)" (Erişim 23 Mart 2022). <https://psikoloji-psikiyatri.com/ozge-akay/ekonomik-kriz-ve-psikolojik-etkileri/>

² Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Açıdan Din -İktisat İlişkisi" *jurnal of Islamic Research* 2017, 28/3, 224; Meriç Pehlivan, "Din-Ekonomi İlişkisi İle Bu İlişkinin Toplumların ve Bireylerin Davranışlarındaki Yansımaları", *Mehmet Akif Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2016 3/6, 13.

³ Ebü Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen Ebi Dâvud*, nşr. Muhammed Muhyiddin (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye), "Vitr", 32.

⁴ Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüp et-Tabarânî, *ed-Dua lit-Tabarânî* (Beyrut: Darul-Kütübü'l-İlmiyye 1413), 319.

⁵ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî, (b.y.; Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, ts.), "Zikr", 18.

⁶ Ebü Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuay Arnuat vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risale 2001), 29/299.

tif pazar kurması ve insanlara “işte burası pazar yerinizdir, burada kimse zulme uğramaz, kimseden haraç alınmaz”⁷ sözleriyle, kurmuş olduğu pazara yönlendirmesi ekonominin toplum üzerindeki etkisini göstermesi açısından son derece önemlidir. Kur'ân'ın nüzulünden önce ve nüzülü esnasında bir kısım Arapların kız çocuklarını diri diri gömmeleri ve bu çirkin eylemin temel gerekçelerinden birini de ekonomik nedenlerden dolayı gerçekleştirdiklerini beyan etmeleri⁸ ekonomik bulanımın insan hayatında ne denli tahribatlara yol açtığı/açabileceğini açık bir şekilde göstermektedir. Ekonominin birey ve toplum üzerinde ne kadar büyük bir etkiye sahip olduğunu günümüzde yapılan anketlerde de açık bir şekilde kendini göstermektedir. İnsanlara birinci derecede kendilerini etkileyen ve çözülmesi gereken sorunların başında neler geldiği sorusuna genellikle ekonomi cevabını vermektedirler.⁹ Bu alanda yapılan anket ve deneylerden, ekonominin hali hazırda insanlar için önem ve güncelliğini ilk sırada koruduğu görülmektedir. Aslında tarihin en eski dönemlerinden itibaren insanların dine ve ekonomiye ilgilerinin hiçbir zaman azalmadığı bilinmekle birlikte bu ilginin içinde bulunan küreselleşme süresince zirveye ulaştığı söylenebilir.¹⁰

Ekonominin birey ve toplum üzerindeki etkileri üzerinde çokça çalışmalar kaleme alınmıştır. Ancak bu çalışmaların kahir ekseriyeti bunun (ekonominin)insan-toplum üzerindeki etkisi ve meydana getirdiği maddi problemler ve problemlerin çözümlerinin nasıllığı üzerinde yoğunlaşmıştır. Maddi çözümün yanı sıra dini/manevî yönden neler yapılması gerektiğiyle ilgili şu ana kadar herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Oysa İslâm dini, insanın hem maddi ve hem de manevi yönüyle ilgilendiği bu dini araştıran herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bunlardan birini ele alıp diğerini ihmal etmek bireyi/toplumunu çözüm adına sağlıklı bir sonuca götürmez. Zira herhangi bir sorunun çözümü ancak o sorunu tüm boyutuyla ele almakla mümkün olabilir. Bu düşünceden hareketle neredeyse beşeriyetin her döneminde ilk sıralarda yer almış olan ve insanların hayatında çok ciddi karşılığı olan ekonomik sorununu¹¹ Kur'ân perspektifinden ele almaya çalışacağız. Amaç, ekonomik refaha ulaşabilmek için maddi çalış-

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Mâce *Sünen İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdullbaki (b.y.: Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabî, ts), “Esvâk”, 40. (No: 2233).

⁸ En'âm 6/151; el-İsrâ 17/31.

⁹ Fundanur Öztürk, “Türkiye Eğilimleri Araştırması: '2021'de Ekonomik Durumum Kötüleştii Diyenlerin Oranı Yüzde 55,4””, *BBC News Türkçe* (05.01 2022).

¹⁰ M. Ali Kirman, “Dinin Ekonomik Modeli Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 / 18-19 (Ocak 2005): 147

¹¹ Yusuf el-Kardâvî, *Fakirlik Problemi Karşısında İslâm* çev. Abdülvehhâp Öztürk (Ankara: Nur Yayınları, 1975), 7-8.

manın yanı sıra dini yönden neler yapılması gerektiğini ortaya koymak ve bu konudaki boşluğu bir nebze dahi olsa katkı sağlamaktır. Öncelikli olarak İslâm'ın ekonomik refaha sahip olabilmek için maddi yönden bakışına kısa bir şekilde temas edip ardından bu çalışmanın ana omurgasını oluşturan dini/manevî yönüne geçeceğiz.

1. GENEL OLARAK KUR'ÂNIN ÇALIŞMAYA BAKIŞI

Yüce Allah, Kur'ân'da, insana dünya hayatında mutlu ve müreffeh bir hayat yaşaması için kendisine sayısız nimetler verdiğini ifade etmiştir.¹² Örneğin: Güneş, ay, denizler, denizlerin içindeki enva-i ikramlar, onun üzerinde yüzen gemiler, nehirler, gökten yağın yağmurlar, yeryüzünde yetişen sayısız ürünler ve onda bulunan muhtelif canlılar¹³ bunlardan (nimetler) sadece birkaç tanesidir. İnsan bu nimetlerden istifade edebilmesi için öncelikli olarak çalışması gerekir. Bilindiği üzere Allah Teâlâ zamanı, insanın biyolojik ve ruhsal maslahatına göre dizayn etmiştir. İnsanın çalışması için gündüzü aydınlık, yorulan bedenini dinlendirmesi için ise geceyi örtü kılmıştır. Bir başka ifadeyle geceyi istirahat gündüzü de çalışmak için yaratıldığını ifade etmiştir.¹⁴ Modern bilim, üzerinde yaşanılan dünyanın sürekli hareket halinde olduğunu ilmen ispat etmiştir. Bu durum, çalışmanın Allah Teâlâ'nın ezeli ve ebedî kanunu olduğunu göstermektedir.¹⁵

Kur'ân-ı Kerim'in farklı âyetlerinde çalışmanın insan için ne denli önemli olduğu anlatılmış ve bu konuda çalışmaya teşvik edilmiştir. Çalışmanın insan hayatı için ne kadar önemli olduğunu ifade eden âyetlerden birkaç tanesini zikretmekte yarar vardır.

a. *"Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur."*¹⁶

Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) bu âyette ki çalışmadan, ağırlıklı olarak her ne kadar sâlih amel murat edilmiş ise de kendisinden dünyevî çalışmayı kastedmenin de mümkün olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁷ Aslında ister dünyevî ister uhrevî ve ister hem dünyevî hem de uhrevî anlam kastedilsin gerçek şu ki çalışan her kim olursa olsun eninde sonunda çalışmasının karşılığını alacaktır.¹⁸ Zira Allah Teâlâ'nın yeryüzünde değişmeyen kanunu (sünnetullah) bu şekilde tecelli etmektedir. Bu konuda inanan ve inanmayan ayrımı

¹² İbrahim 14/34; el-Hicr 15/18.

¹³ el-Bakara 2/164; İbrahim 14/32; el-Câsiye 45/5.

¹⁴ el-Kasas 28/73; Nebe' 78/10-11.

¹⁵ "Diyanet Dergi | Diyanet - Aylık Dergi - İlmi Dergi - Bülten" (Erişim 29 Mart 2022).

¹⁶ Kur'ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli, çev. Hayreddin Karaman-Ali Özek-İbrahim Kâfi Dönmez-Mustafa Çağrıncı-sadrettin Gümüş-Ali Turgut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), en-Necm 53/39.

¹⁷ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabiyye, 2002), 27/135.

¹⁸ el-İsrâ'17/18-19; Şûrâ42/20 .

da söz konusu değildir. Çalışan hangi dinden, ırktan, mezhepten ve meşrepten olursa olsun eninde sonunda yapmış olduğu çalışmanın karşılığını bir şekilde alacaktır.

b. *“Allah'ın sana verdiğiinden (onun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik yap.”*¹⁹

Yüce Allah, insanların düzgün bir hayat yaşamaları ve geçmiş toplumların yapmış oldukları hataları tekrar etmemeleri ve bunlardan ibret almaları için²⁰ Kur'ân'da çokça kıssalara yer vermiştir. Kur'ân'ın neredeyse üçte ikisinden fazlası kıssalardan ibarettir.²¹ Bu kıssalardan birisi de Hz. Musa döneminde yaşamış ve zenginliğiyle nam salmış Karun'la ilgili olanıdır. Yukarı da zikredilen âyette, inanların dünyadan da nasibini almaları yönünde teşvik edildikleri görülmektedir. Bu durum İslâm dininin çalışmaya ne kadar önem atfettiğini açık bir şekilde göstermektedir.²²

c. *“Namaz kılınınca (Cuma) artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin”*²³

Her dinin kendine özgü kutsal saydığı bazı günleri vardır. Yahudiler, cumartesiye, Hıristiyanlar pazara Müslümanlar da cuma gününe kutsiyet atfetmektedirler.²⁴ Yüce Allah Yahudi ve Hıristiyanlara kutsal günlerinde ibadet ve istirahat dışında her şeyi yasaklamasına karşın²⁵ Müslümanlara ise o günün (cuma) belirli vaktini ibadete ayırmalarını ondan sonra tekrar yeryüzüne dağılıp kendileri için takdir edilen rızıklarını aramaya konulmalarını emretmiştir. İslâm'ın, Müslümanlar için son derece önemli sayılan cuma gününde cuma namazından sonra çalışmayı teşvik etmesi dikkat çekicidir. Bu durum, genel manada insanın günlük işlerinde dünya ve âhiret dengesini gözetmesi gerektiğini göstermektedir.²⁶

Müslüman bireyin çalışma hayatında hangi ilke ve hususlara riayet etmesi gerektiği Kur'ân-ı Kerim'in farklı âyetlerinde açık bir şekilde belirtilmiştir. Bu âyetlerde kişinin sadece dünya işlerine yoğunlaşıp âhirete taalluk

¹⁹ el-Kasas 28/77.

²⁰ Yûsuf 12/111.

²¹ Cemalettin Sancar, *Kıssa Kavramı ve Kur'ân'da Helâk Olunan Kavimler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 11.

²² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'il-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Müessesetü'l-Risale, 2000), 19/625; Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer, ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Çavâmidit-Tenzil*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1407), 3/431; Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ömer Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beirut: Dâru İhyâi Turâsü'l-Arabi, 1420), 25/15.

²³ el-Cum'a 62/10.

²⁴ Halime Leyla Gürkan “Sebt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul TDV Yayınları, 2009), 36/256-258.

²⁵ el-Bakara 2/65-66.

²⁶ Ebû Muhammed Hâris b. Muhammed b. Usâme, *Buğyatü'l-Bâhis an Zavâidi Müsnedi'l-Hâris*, thk. Ebü'l-Hasen Nureddin vd., (Medine: Merkezü hidmeti's-Sünne, 1992), 2/983.

eden ibadetlerini ihmal etmemesi²⁷ dünya ve âhîret işlerini iyi bir şekilde dengelemesi²⁸ çalışma neticesinde elde edilen malla ilgili cimrilikten ve aşırı savurganlıktan kaçınması²⁹ gibi hususlara dikkat edilmesinin önemi vurgulanmıştır.

Kurân'ın çalışmaya olan bakışını genel bir şekilde ifade ettikten sonra şimdi çalışmanın sünnetteki konumuna genel anlamda temas etmeye çalışacağız.

2. GENEL OLARAK HZ. PEYGAMBER'İN ÇALIŞMAYA BAKIŞ AÇISI

Allah Teâlâ Hz. Peygamber'i insanlara hem rahmet³⁰ hem de örnek³¹ olarak göndermiştir. İnsanlar, Allah Resûlü'nü örnek almakla mükelleftirler.³² Hz. Peygamber hem çalışmış hem de çalışmayı teşvik etmiştir. Henüz çocuk iken Hz. Halime'nin koyunlarını otlatmıştır. Mekke'de de ücret karşılığında Kureyş'in koyunlarını gütmüştür. Henüz on yaşındayken amcası Ebu Talip'le birlikte ticaret için Şam'a giden kervana katılmıştır.³³ Aynı şekilde Hz. Hatice, Hz. Peygamber'de var olan erdem ve dürüstlükten ötürü kendisine ait kervana başkalarına verdiği ücretin iki katını ona teklif etmiş³⁴ kendisiyle evlendikten sonrasında ise kendisine ticaret kervanının sorumluluğunu tamamen bırakmıştır. Allah Resûlü, günlük ibadetinin yanı sıra günlük işlerini bizzat kendisi yapmaya çalışırdı. Elbisesini yamar, ayakkabısını diker, koyunları sağardı. Boş durmayı boş yere vakit geçirmeyi asla sevmezdi. Çünkü boş yere vakit geçirmenin insanın hem dünyası hem de âhîret için büyük zararlarının olduğunu bilincindeydi. Dolayısıyla bu konuda insanları sık sık uyarmaktan gere durmazdı³⁵ “İnsanların en hayırlısı insanlara en çok faydası dokunandır”³⁶ şeklinde tarif etmesi, dikkat çekicidir. Zira bu tarif ile insanları kendilerinden çok başkaları için çalışıp çaba göstermeleri hususunda teşvik etmiş ve îsâr ahlakını ön plana çıkarmıştır.³⁷

²⁷ el-Bakara 2/200; eş-Şûrâ 42/20.

²⁸ el-Bakara 2/201-202.

²⁹ el-A'râf, 7/31; el-İsrâ 17/26-27- 29; el-Furkân 25/67.

³⁰ Enbiyâ 21/107.

³¹ Ahzâb 33/22.

³² Âl-i İmrân 3/31-32; el-Ahzâb 33/31.

³³ Muhammed b. İshak, *Sîretü İbn İshak*, thk. Süheyl Zükâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 2 /75-76.

³⁴ Ebû Muhammed Cemâluddin Abdul-Melik b. Hişâm *es-Siratü'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-Ebyârî (Mısır: Şeriketü mektebeti va Matbatî Mustafa el-Bâni 1955), 1/187-188.

³⁵ Muhammed b. İsa b. Savra et-Tirmizî, *Sünen et-Tirmizî*, nşr. Beşşar Avvad Maruf (b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Kıyamet”1 .

³⁶ Buhârî, “Mağazi”, 35.

³⁷ İsrâ'ın tanımını bkz. Mustafa Çağrırcı, “İsâr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/490-491.

Tembellikten Allah'a sığınmış "iki günü eşit olan zarardadır"³⁸ sözünün gereğine göre hareket etmiştir. Çalışmayıp tembellik gösteren kimseleri to-lere etmemiş bunu meslek haline getirenleri ise eleştirmiş ve bu davranış-tan vazgeçmeleri konusunda uyarmıştır. Örneğin eli ayağı düzgün olmasına rağmen dilenen birine çalışmasını emretmiş ve ardından şunları söyle-miştir: "Sizden birinizin ipini alıp da dağa gitmesi ve arkasına odun demeti yüklenip getirerek onu satması ve Cenâb-ı Hakk'ın bu suretle o kimsenin onurunu koruması, istediği verilse de verilmese de halktan dilenmesinden daha hayırlıdır".³⁹ Allah Resûlü, hem dünya hem âhiret için çalışılmasın-dan yanaydı. Dünya için âhireti, âhiret için de dünyayı feda eden kimsede hayır olmadığını ifade ederek her ikisi için çalışılması gerektiğini beyan etmiştir.⁴⁰ "Veren el, alan elden üstündür"⁴¹ "Hiçbir kimse, asla kendi ka-zancından daha hayırlı bir rızık yememiştir. Allah'ın Peygamberi Dâvûd aleyhisselâmda kendi elinin emeğini yerd"⁴² hadisleriyle, kişinin çalışıp üretken olmasının tüketen ve başkasına bağımlı yaşayan kimseden hayırlı olduğunu belirtmiştir. "İki kimseye gıpta edilir, biri Allah'ın kendisine ilim verdiği ve o ilimle âmil olan kişi, diğeri de Allah'ın kendisine mal verdiği ve o malı hayra sarf eden kişidir."⁴³ Bunun yanı sıra "Doğru ve güvenilir bir tüccar, nebilerle, sıddıklarla ve şehidlerle birlikte haşr olunacaktır"⁴⁴ söz-leriyle de hayır sahibi zenginlere ve başkalarına yararı dokunan kimselere müjde vermekte ve bu konu da çalışmaya teşvik etmektedir.⁴⁵ Özet olarak Hz. Peygamber dini ibadetinin yanı sıra dünyevî ihtiyaçları için hem çalış-mış ve hem de bu konuda müminlere örnek olmuştur.

3. EKONOMİK REFAHA TEMAS EDEN AYETLERİN TAHLİLİ

Yukarıda ekonomik refah için maddi anlamda yapılması gerekenleri genel bir şekilde ifade ettikten sonra şimdi çalışmamızın ana konusunu teşkil eden ve ekonomik refaha kavuşabilmek için dini yönden neler yapıl-ması gerektiği üzerinde durulacaktır. Bu meselede konuyla ilintili âyetleri, Kur'ân'daki sıralaması esas alınacaktır. Kur'ân, her şeyden önce her Müslü-man bireyin ekonomik refaha kavuşabilmesi için yukarıda zikredilen mad-di hususların yanı sıra dini açıdan da takip etmesi gereken başka ilkelerin

³⁸ Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali. b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih* (Beyrut Daru'l-Fikr, 2002), 9/3686.

³⁹ Buhârî, "Zekât" 50.

⁴⁰ Zeynuddin Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Câmii's-Sağır* (Mısır: el-Mektebetu't-Ticariyye el-Kubra.1356), 5/364.

⁴¹ Müslim "Zekât", 32.

⁴² Buhârî, "Buyû" 15.

⁴³ İbn Mâce, "Zühhd", 22. (No: 4208).

⁴⁴ İbn Mâce, "Ticaret", 1. (No: 2139).

⁴⁵ "Hz. Peygamber Gibi Çalışmak", *Hz. Muhammed (sav) - Son Peygamber* (Erişim 30 Mart 2022).

olduğunu ve bu ilkelere riayet edildiği takdirde ekonomik refaha kavuşulacağı açık bir şekilde beyan etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ilkeleri direkt olarak ifade eden 8 âyet bulunmaktadır. Bu âyetleri teker teker ele alıp konumuzla alakalı kısımları izah etmeye çalışacağız.

3.1. Sürekli Allah'ı Hatırda Canlı Tutmak

*“Kendilerine yapılan uyarıları unuttuklarında (indirmiş olduğumuz sıkıntı ve musibetleri kaldırıp) üzerlerine her şeyin kapılarını açtık. Nihayet kendilerine verilenler yüzünden şımardıkları zaman onları ansızın yakaladık, birdenbire onlar ümitlerini yitirdiler.”*⁴⁶

Bu âyetin ekonomik refaha taalluk eden yönüne geçmeden önce bir hususa değinmekte yarar görüyoruz.

Kur'an'ın farklı âyetlerinde Allah'ı anmanın insan hayatı için çok önemli olduğu vurgulanmış ve kendisine sürekli olarak Allah'ı unutmaması hususunda uyarılarda bulunulmuştur.⁴⁷ Hatta kelime-i şehadetten sonra imanın en önemli rüknü olan namaz ibadetinin hikmeti, Allah'ı anmak olarak belirtilmiştir.⁴⁸ Kur'an'da nisyan kavramı genellikle menfi anlamda kullanılmıştır. Kullanıldığı kitle ve fertlere bakıldığında bu durum daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Örneğin bu kavram ve türevleri Yahudiler, Hıristiyanlar, Müşrikler, münafıklar, kâfirler ve müminler için kullanıldığı gibi; Hz. Âdem, Hz. Musa, Hz. Davud ve Hz. Yusuf için de kullanılmıştır. Bu kavram ve türevleri yukarı da zikredilen toplumlar için haddi aşım büyük günah işlediklerinden⁴⁹ peygamberler içinse üstün derecelerine nazaran yapmamaları daha iyi olan bazı eylemleri yaptıkları anlamında istimal edildiği görülmektedir.⁵⁰ Bu hususu ifade ettikten sonra ilgili âyetin konumuzu ilgilendiren kısmına dönüyoruz.

İlgili âyetten önceki âyetlerde, Allah Teâlâ, hatalarından vazgeçmeleri için geçmiş ümmetlere geçim sıkıntısı ve birtakım hastalıklarla onları sınadığından söz edilmiştir.⁵¹ Ancak kendilerine yapılan onca uyarılara kulak asmamaları ardından şükretmeleri ve iman etmeleri için kendilerine her taraftan maddi nimetler verilmesine rağmen iman etmemeleri aksine

⁴⁶ En'âm 6/44.

⁴⁷ Allah'ı anmanın önemini ifade eden âyetlerden bazıları şunlardır: “el-Bakara 2/152; 198; Âl-i İmrân 2/191; A'râf 7/205; Ra'd 13/28; Ankebut 29/45; el-Ahzâb 33/41.

⁴⁸ Tâhâ 20/14.

⁴⁹ el-Bakara 2/237; el-Mâide 5/13-14; el-A'râf 7/51; el-Mü'minûn 23/110; es- Secde 32/14; el-Haşr 59/19.

⁵⁰ Yûsuf 12/42; el-Kehf 18/73; Tâhâ 20/15; Sad 38/26. Nisyan ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmet Er-dinçli, Kur'an-ı Kerim'de Nisyan/Unutma Kavramı, (Yüksek Lisans Tezi Çanakkale onsekiz Mart Üniversitesi 2010).

⁵¹ En'âm 6/42-43.

zevk ve sefaya dalmaları neticesinde büyük azapla helak edildiler.⁵² Yukarıda zikredilen âyette Allah'ın emirlerine karşı yüz çeviren bazı kavimlerin helak edilmelerinden önce kendilerine büyük nimetler bahşedildiğinden söz edilmiştir. İslâm âlimleri, bunun hikmetini şu şekilde açıklamışlardır: Bu kimselere verilen nimetlerin "istidrâç"⁵³ olduğunu veyahut iman etmeleri için vesile kılındığını söylemişlerdir.⁵⁴ Ancak bu gibi kimselere verilen nimetlerin istidrâç kabilinden olma ihtimali çok yüksektir. Zira Hz. Peygamber "Bir kul Allah'a isyan etmeye devam ettiği halde, Allah hâlâ ona sevdiği dünyalık nimetlerini veriyorsa bu ancak Allah tarafından o kul için bir istidrâctir"⁵⁵ hadisine, bu âyeti delil olarak zikretmesi bu tür nimetlerin o kabilden (istidrâç) olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hülasa bu âyetten, bir toplum maddi anlamda müreffeh bir hayat sürdürebilmesi için fiziki manada çalışmakla birlikte Allah'ın koyduğu dini ilkelere riayet etmelerinin hayati öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân, Allah'ı unutmaya sebebiyet verecek her türlü eylemden kaçınılması gerektiğini belirtmekle birlikte aynı zamanda onu sürekli hatırlatacak davranışlara yönelmenin önemini de beyan etmiştir.⁵⁶

3.2. Takvalı Olmak

"(Peygamberlerin gönderildiği) ülkelerin halkı inansalar ve (günahtan) sainsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık, fakat yalanladılar, biz de ettikleri yüzünden onları yakalıyı verdik."⁵⁷

Allah Teâlâ'nın yeryüzündeki kanunu gereği her topluma peygamber gönderip ardından onları bolluk ve darlıkla sınamadıkça helak etmez.⁵⁸

Yukarıda zikredilen âyette bu husus net bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira beldelerin helak olmalarının nedenleri sıralanırken peygamberler vasıtasıyla uyarılmalarına rağmen Allah'ın tevhit dinine iman etmemelerinden ve onun yasakladığı davranışlardan sakınmamalarından kaynakladığı ifade edilmiştir. Bazı müfessirler, yukarıda zikredilen âyette söz edilen beldeler-

⁵² Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed b. Selame (Riyad: Dâru Taybe 1999), 3/256.

⁵³ İstidrâç ile ilgili bk. "İsmail Durmuş "İstidrâç" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001),23/328-329.

⁵⁴ Ebu'l-Hasen Ali Muhammed b. Muhammed el-Basrî, el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Abdulmaksut b. Abdîr'rahîm (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs.), 2/113-11; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mazâye'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, ts.),3/133 .

⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Harun er-Rûyânî, *Müsnedu'r-Rûyânî*, thk. Eymen Ali Ebû Yamânî (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416), 1/195.

⁵⁶ el-Bakara 2/152; en-Nisâ 4/82; er-Ra'd 13/28; er-Rûm 30/8;

⁵⁷ el-A'râf 7/96.

⁵⁸ el-A'râf 7/94; el-Enfâl 8/33; el-İsrâ 17/15.

den, Mekke ve etrafında yer alan beldelerin murat edildiğini söylemişlerdir.⁵⁹ İlgili âyette yer alan “onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık” ifadesi ekonomik refah anlamına tekabül etmektedir. Bu ifadeden, insanın dünya hayatında sahip olduğu nimetlerin tamamının kaynağının yeryüzü ve gökyüzü olduğuna vurgu yapılmıştır. Zira gökyüzü; yağmur, güneş, ay, yıldızlar ve rüzgârın faydalarını yeryüzünün toprağıyla buluşturmakta, yeryüzü de, bu olumlu etki neticesinde insanın temel ihtiyacı olan meyve, sebze ve diğer gereksinimlerini bu şekilde karşılamaktadır.⁶⁰ Bir başka ifadeyle, yeryüzü ve gökyüzünün arasındaki irtibatı şu şekilde açıklamak mümkündür: gökyüzü bir nevi babalık, yeryüzü ise annelik görevini icra etmektedir. Yeryüzünün kapıları açılıp onlardan yağmur inip toprağına hayat verdiğinde insanlar maddi anlamda refaha kavuşacakları gibi emniyet ve güven açısından da huzura nail olacakları da bir vakıdır.⁶¹ Zira gökyüzünden yağmur yağmadığı zamanlarda yeryüzünde insanlara hayat veren başta su kaynakları, nehirler, barajlar vb. seviyelerinin azalması neticesinde başta kuraklık olmak üzere temel gıdaların azalmasına ve kıtlık gibi felaketlerin yaşanmasına sebebiyet verdiği bir gerçektir. Ayetin sonunda iman ve takvaya sarılmayan belde halklarının yağmurdan mahrum bırakılarak cezalandırıldıklarının beyan edilmiş olması, bu beldelerin doğal olarak ekonomik refahtan da mahrum bırakılacakları anlamına gelmektedir. Çünkü ekonomik refah, yağmurdan bağımsız olarak tasavvur edilmesi mümkün değildir.⁶² İman ve takvanın direkt olarak ekonomi ile olan irtibatını Yusuf Kandehlevî (ö.1965), 1960 yılında Hindistan’da yaşanan kıtlık ve ekonomik kriz bağlamında şu şekilde açıklamıştır: “İnsanlar ve eşyalar Allah katında iki elin, iki terazinin kefi gibidir. Eğer Allah katında insanın değeri artarsa, eşyanın değeri düşer ve fiyatlar ucuzlar. Şayet Allah katında insanın değeri düşerse eşyanın değeri artar ve fiyatlar yükselip pahalılık olur. Siz Allah katındaki değerinizi yükseltmeye bakın ki, böylece insanın değeri yükselsin ve eşyanın değeri de azalıp fiyatlar da düşsün.” Sonra halka dönüp yukarı da zikredilen ayeti bu söylemine delil olarak getirmiştir.⁶³ Takvanın ekonomik refaha vesile olduğunu belirten bir başka âyet ise Mâide sûresinin 66. âyetidir. Bu âyette Allah Celle Celâluhu şunları söylemiştir:

“Eğer onlar, *Tevrat’ı İncil’i ve Rablerinden onlara indirileni (Kur’an’ı) doğru dürüst uygulasalardı, şüphesiz hem üstlerinden hem de ayaklarının altın-*

⁵⁹ Ebû Said Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâu’t-Te’vil*, thk. Muhammed Aburrahman, (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi’l-Arabî, 1418), 3/25; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrül-Merâğî* (Mısır: Şeriketü ve matbaetü Mustafa el-Bânî, 1946), 9/14.

⁶⁰ el-Bakara 2/21.

⁶¹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 14/322.

⁶² Ebu’s-Suûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mazâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, 3/253.

⁶³ “Eşyanın değeri artarsa insanın değeri düşer”, *Yeniasir* (Erişim 31 Mart 2022).

dan yerlerdi (yeraltı ve yerüstü servetlerinden istifade ederek refah içinde yaşarlardı.” Özet olarak ilgili âyetlerden ekonomik anlamda rahatlığa kavuşmanın şartlarından biri de iman ve takvadır. Bu husus et-Talâk sûresinin ikinci ve üçüncü âyetlerinde de açık bir şekilde belirtilmiştir.

3.3. Tövbe ve İstiğfar

Allah Teâlâ Kur'ân'ın farklı sûre ve âyetlerinde tövbe ve istiğfarın önemini belirtmiş ve insana verdiği büyük nimetler arasında bunları da addetmiştir.⁶⁴ Aslında tövbe ve istiğfar insanı maddi ve manevi kirden arından ve sürekli umudunu canlı tutmasına vesile olan duygulardır. Tövbe ve istiğfar insanı manevî hastalıklar olan günahlardan arındırdıkları gibi dünya hayatında da ekonomik refah içerisinde bir hayat yaşamasına da vesile olmaktadır. Nitekim Yüce Allah konuyla ilgili şöyle buyurmuştur:

*“Ve Rabbinizden mağfiret dilemeniz, sonra da ona tevbe etmeniz için indirildi. Eğer bu emrolunanları yaparsınız), Allah sizi, tayin edilmiş bir süreye kadar güzel bir şekilde yaşatır, fazlasını yapan herkese de iyiliğinin karşılığını verir. Eğer yüz çevirirseniz, ben sizin başınıza gelecek büyük bir günün azabından korkarım.”*⁶⁵

Bazı müfessirler, âyette yer alan istiğfar ve tövbe kavramlarıyla ilgili şunları söylemişlerdir. “İstiğfar geçmiş günahlar için, tövbe ise o anda yapılan hatalar içindir. Veyahut istiğfar küçük günah, tövbe ise büyük günahlar için Allah'tan af dilemektir.”⁶⁶ İlgili âyette yer alan tövbe ve istiğfar hitabından inanılan kimseler kastedildiğinde bu kavramlardan hangi mana murat edildiği herkes tarafından bilinir. Bunlardan inanmayan kimseler kastedildiğinde ise bu kavramlardan şu anlam kast edilir: “Tevhit dinine dönün ardından tövbe ve istiğfarda bulunun.”⁶⁷ Allah Teâlâ, ilgili âyette, tövbe ve istiğfarda bulunan kimselere sadece âhirette değil dünya hayatında ve vefat edecekleri zamana kadar geniş rızık ve ekonomik yönden de konforlu bir hayat bahşedeceğini ve hatta bu kimselerin kabir hayatında da kendilerini güvende hissetmelerini de sağlayacağını vadetmiştir.⁶⁸ Tövbe ve istiğfarın ekonomik rahatlamaya vesile olacağını bildiren başka âyetler de vardır. Aslında bu âyetler birbiriyle irtibatlı ve aynı konuyu irdeleyen âyetlerdir.

⁶⁴ el-Bakara 2/160; Âl-i İmrân 3/136; en-Nisâ 4/110; Mâide 5/39; et-Tevbe 9/104-112; Furkân 25/72; et-Tahrîm 66/8;

⁶⁵ Hûd 11/3.

⁶⁶ el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 2/456; Muhammed b. Ali b. Abdillâh eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyip, 1414) 2/546.

⁶⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâruridî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 6/95.

⁶⁸ Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Barduni İbrahim Atfayiş (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964),9/3.

Bunlardan biri Hûd sûresinin 52. âyeti diğeri ise Nûh sûresinin 10 ve 12. âyetleridir. Öncelikli olarak bu âyetlerin mealini aktarıp ardından ekonomiye taalluk eden kısımlarına geçeceğiz.

“*Ey kavmin! Rabbinizden bağış dileyin; sonra da ona tevbe edin ki üzerinize göğü (yağmuru) bol bol göndersin ve kuvvetinize kuvvet katsın. Günah işleyerek (Allah'tan) yüz çevirmeyin.*”⁶⁹

“*Dedim ki: Rabbinizden mağfiret dileyin; çünkü o çok bağışlayıcıdır. (Mağfiret dileyin ki,) üzerinize gökten bol bol yağmur indirsın. Mallarınızı ve oğullarınızı çoğaltsın, size bahçeler ihsan etsin, sizin için ırmaklar akıtsın.*”⁷⁰

Müfessirler, bu iki âyetin sebebi nüzulünü şu şekilde açıklamışlardır: Hz. Nuh, kavmini gece gündüz tevhit dinine davet etmiş ancak kavminden neredeyse bir avuç insan dışında iman eden olmadı. Bunun üzerine Yüce Allah, onları bir rivayete göre 30 bir rivayete göre ise 40 yıl yağmurdan mahrum bıraktı. Bu süre zarfında yağmur yağmayınca doğal olarak kıtlık baş gösterdi. Bunun neticesinde ne arazilerinden verim alabildiler ne de nesillerini devam ettirebildiler.⁷¹ Hal böyle devam ederken Hz. Nuh, kavmine bu sıkıntıdan kurtulmalarının yegâne yolu Allah'a iman edip ardından tövbe ve istiğfarda bulunmaktan geçtiğini bildirdi. Ve sözlerinin devamında ise; iman edip tövbe ettiğiniz takdirde dünyada maddi anlamda bol rızık ve geniş imkânlarla kavuşacaksınız bununla birlikte çocuk doğurmayan eşleriniz de çocuk sahibi olacaklarını belirtti.⁷² Kurtubî ve Keşşâf, Nûh sûresinin ilgili âyetlerinin yorumunda konuyla ilgili şu rivayeti aktarmaktadırlar: “Hasan el-Basri'nin (öl. 110/728) yanına farklı zamanlarda üç adam gelir. Bunlardan biri kıtlıktan biri fakirlikten bir diğeri ise çocuk sahibi olamaktan şikâyet edip bu konuda neler yapmaları gerektiğini sormuşlardır. Hasan Basri bunların her birine tövbe ve istiğfar etmeleri gerektiğini söylemiştir. Bu olaya şahitlik edenler şaşkınlıklarını gizleyemeyip Hasan Basri'ye bu adamların her birinin sorunu ayrı olmasına rağmen siz bunların tamamına tövbe ve istiğfarı tavsiye ettiniz bunun hikmeti nedir diye sormaları üzerine Hasan Basri, bunlara Nûh sûresinin ilgili ayetlerini okuyarak farklı sorulara vermiş olduğu cevabın kaynağının Kur'ân olduğunu söylemiştir.”⁷³

Aslında Hz. Nuh, kavminin dünya malına ve çocuklara çok düşkün olduklarını bildiğinden onlara iman edip tövbe ettikleri takdirde hem dün-

⁶⁹ Hûd 11/52.

⁷⁰ Nûh 71/10-11-12.

⁷¹ Ebu'l-Hasen Ali Muhammed b. Muhammed el-Basri, el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Abdul'maksut b. Abdî'rahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 6/101; Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 30/651; Beydâvi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâu't-Te'vil*, 5/249. Muhammed emin el-Hereri

⁷² Muhammed emin el-Hereri, *Hadâiku'r-Rvhi ve'r-Reyhân fi ravâbi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavkin-necât 2001) 30/253.

⁷³ Kurtubi, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/302; Zemahşeri, *el-Keşşâf an Ğavâmidî't-Tenzil*, 4/617.

ya malına hem de yıllarca özlemini çektikleri çocuklara sahip olacaklarını söyleyerek bu yolla iman etmelerini teşvik etmiştir. Başka ifadeyle Hûd ve Nuh sûrelerinin ilgili âyetlerinde Hz. Nuh kendi toplumuna iman ettikleri takdirde çok sevdikleri dünya nimetlerine kavuşacaklarını zira iman ve istiğfarın sadece âhiret saadetine değil dünyevi nimet ve mutluluğuna da vesile olduğunu açık bir şekilde beyan etmiştir.⁷⁴ Bu âyetlerden sarih bir şekilde tövbe ve istiğfarın hem ahiret mutluluğuna hem de ekonomik refaha vesile oldukları/olacakları anlaşılmaktadır.

3.4. İman ve Salih Amel

Kur'ân'da iman edip salih amel işleyenlere cennet vadedilmiştir. Allah sadece iman edip salih amelleri hayatında tatbik eden müminleri çıkmak üzere cennete dâhil edeceğini belirtmiştir.⁷⁵ Bunun yanı sıra dünyada da bu kimselere güzel ve bol imkânlarla dolu bir hayatı da lütfedeceğini ifade etmiştir. İman ve salih amelin insanın dünya hayatındaki refahına vesile olacağını beyan eden ilgili âyetin anlamını aktarıp ardından konuyu detaylandırma çalışacağız.

*“Erkek veya kadın, mümin olarak kim iyi amel işlerse, onu mutlaka güzel bir hayat ile yaşatırız. Ve mükâfatlarını, elbette yapmakta olduklarının en güzeli ile veririz.”*⁷⁶

Bu âyette kadın ve erkek lafızlarının ayrı ayrı zikredilmiş olmaları ve her birinin dünya ve âhiret mutluluklarının iman ve salih amele bağlanması her iki cins için en kıymetli ve değerli olan sadece bu iki davranışın olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.⁷⁷ İslâm âlimleri, iman edip salih amel işleyenlerin dünyada refah içerisinde bir yaşam sürdüreceklerini ifade eden âyetin yorumuyla ilgili şunları söylemişlerdir. “İman eden ve salih amel işleyenler zenginlik ve geniş imkânlarla sahip olacakları veyahut dünya hayatında bıkınlık ve ihtirastan uzak ve aynı zamanda lezzet almalarına vesile olacak bir kanaate ulaştırılacaklardır.”⁷⁸ Müfessirler, “hayâten tayyiben” ifadesine genel anlamda dünyada ekonomik anlamda iyi imkânlarla sahip olmak anlamını verdikleri görülmektedir.⁷⁹ Çünkü âyetin ikinci kısmında yer alan : *“وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ”* (*Ve mükâfatlarını, elbette yap-*

⁷⁴ Şevkânî, *Fethü'l-Kadir*, 5/357; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*,6/101 ; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâu't-Te'vil*, 5/249.

⁷⁵ el-Bakara 2/25-62; el-Kehf 18/107; Muhammed 47/12; el-Beyyine 98/7.

⁷⁶ en-Nahl 16/97.

⁷⁷ el-Hucurât 49/13.

⁷⁸ İsmail Hakkı el-Bursevî, *Râhul-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 5/78; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mazâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 5/139.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'il-Kur'ân*, 17/289; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Ğavâmidit-Tenzil*, 2/633; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâu't-Te'vil*, 3/239.

makta olduklarının en güzeli ile veririz) ifadesi bu yorumu teyit etmektedir.⁸⁰ Hülâsa ilgili âyetten iman ve salih amelin dünya nimetlerine vesile olacağı açık bir şekilde belirtilmiştir. Öte yandan iman etmeyip Allah'tan yüz çeviren kimselerin dünyada darlık ve sıkıntıyla boğuşacaklardır. Konuyla ilgili Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

“*Kim de beni anmaktan yüz çevirirse şüphesiz onun sıkıntılı bir hayatı olacak ve biz onu, kıyamet günü kör olarak hasredeceğiz.*”⁸¹

Müfessirlerden bazıları, bu âyetin yorumuyla ilgili şunları söylemişlerdir: “Allah’a iman etmeyenler için vadedilen sıkıntılı hayat ya dünyada ya âhirette veyahut her ikisinde gerçekleşecektir.⁸² Bunun dünyada gerçekleşme olasılığı yüksektir. Zira Allah’a inanmayan kişi dünyaya çok aşırı bir hırsla bağlandığından hayatı hep zorluk ve sıkıntılarla geçmektedir. Böylesi bir hayatı yaşamasının bir diğer nedeni ise, harcama ve infakta bulunduğu kişi ve kurumlardan iyilik ve mükâfat adına bir beklenti ve inanca sahip olmamasıdır.”⁸³ İbn Abbâs (öl. 68/687-688), bu âyetin yorumuyla ilgili şu değerlendirmede bulunmuştur: “Bazı kimseler maddi anlamda her ne kadar iyi konumda olsalar dahi hep sıkıntı ve stres içerisindedir. Bunun nedenine gelince bu kimseler, Allah hakkında kötü zanda bulunmalarından ve yapmış oldukları iyiliklerden herhangi bir hayır ummalarından kaynaklanmaktadır. Bu özelliklere sahip olanlar sürekli büyük kaygı ve panik içerisindedirler.”⁸⁴ Özet olarak bu âyetten bir önceki âyette⁸⁵ iman edip hidayet yolunu takip eden kimselerin dalalet ve şekâvete düşmeyecekleri ifade edildikten sonra ilgili âyette ise aksi hareket edenlerin hem dünyada hem de âhirette büyük sıkıntılarla karşı karşıya kalacakları belirtilmiştir.

3.5. Nimetlere Şükretmek

İyilik sahibini hayırla anmak olan şükür, dil, kalp, azalarla ve amelle eda edilmektedir.⁸⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de, şükürün mümin hayatında çok büyük öneme sahip olduğu açık bir şekilde belirtilmiş ve bu konuda örnekler ve-

⁸⁰ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 14/273.

⁸¹ Tâhâ 20/125.

⁸² Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-Mesîr fi ilmi't-tefsîr* thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-arabî 1422), 3/181; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyeri eş-Şinkîti *Edvâ'ül-beyân fi izâhî'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. Lübnan: (Dârü'l-Fikr, 1995), 4/127.

⁸³ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 3/431; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/110-111; Ebu'l-Berakât Abdillâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyip, 1998), 2/388.

⁸⁴ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Osmann Cum'a Süleyman Müslim (Riyad: Dârü Taybe, 1997), 5/301.

⁸⁵ Tâhâ 20/123.

⁸⁶ er-Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, Muhammed Seyyid Keylavani (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.) 265.

rilmek suretiyle şükre teşvik edilmiştir. Aynı zamanda insanın nimetlere karşı nankörlük ettiğini⁸⁷ ve şükredenlerin sayısının genel manada az olduğu da ifade edilmiştir.⁸⁸ Şükür, Yüce Allah'ın azabının def'ine ve rahmetinin inmesine vesiledir.⁸⁹ Bunun yanı sıra insanın ekonomik yönden refah içerisinde bir yaşam sürmesine de vesile olmaktadır. Şükürün insana ekonomik yönden katkılar sunduğunu Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde ifade edilmiştir:

*“Allah (ibret için) bir ülkeyi örnek verdi: Bu ülke güvenli huzurlu idi; ona rızkı her yerden bol bol gelirdi. Sonra onlar Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük ettiler. Allah'ta onlara, yaptıklarından ötürü açlık ve korku sıkıntısını tattırdı.”*⁹⁰

Bilindiği üzere Kur'ân'da çokça kıssa ve meseller (örnekler) yer almaktadır. İnsanların ibret almaları ve geçmiş toplulukların yapmış oldukları hatalardan ders çıkartmaları için Kur'ân-ı Kerîm böyle bir yöntemi benimsemiştir.⁹¹ Bu âyette de huzur ve güven içerisinde bulunan ve aynı zamanda ekonomik yönden de gayet refah içerisinde bulunan belde sakinlerinden söz edilmiştir. Bu belde sakinleri bunca nimete karşın Allah'a şükretmemelerinden ve ona nankörlükte bulunmalarından ötürü açlık ve korkuyla sınanmışlardır. Tefsirlerde bu belde halkıyla ilgili değişik görüşler zikredilmiştir. Bazı müfessirlere göre bu belde halkından Mekke halkı bazılarına göreyse Mekke halkı dışındakiler kastedilmiştir. İster Mekke halkı ister onların dışındakiler murat edilsin burada önemli olan bu âyetin konumuzu ilgilendiren yönüdür. Konumuzu ilgilendiren yönünü şu şekilde ifade etmek mümkündür: “Her birey ve toplum güvenli ve müreffeh bir hayat yaşamaları için kendilerine verilen nimetlere karşı şükretmeleri ve nankörlük etmemeleri gerekir aksi takdirde hem maddi hem de manevi yönden büyük buhranlar yaşayacaklardır.”⁹²

Şükürün maddi ve manevi nimete vesile olduğunu ifade eden âyetlerden biride İbrâhim sûresinin 7. âyetidir. Allah Teâlâ, bu âyette şöyle buyurmuştur:

“Hatırlayın ki Rabbiniz size: Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artıracam ve eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir! diye bildirmiştir.” İlgili âyette şükürün ebedi mutluluk olan cennete vesile olacağı gibi dünya nimetlerine de vesile olacağı belirtilmiştir.⁹³

⁸⁷ el-İsrâ 17/67; el-Âdiyât 100/6.

⁸⁸ el-Bakara 2/243; A' râf, 6/10-17; el-Mü'minûn 23/78; Sebe' 34/13; el-Mülk 56/23.

⁸⁹ en-Nisâ 4/147.

⁹⁰ en-Nahl, 16/112.

⁹¹ Yûsuf 12/111.

⁹² Mâruridî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6/584-585; Zemahşeri, *el-Keşşâf an Ğavâmidî't-Tenzil*, 2/368; Râzi, *Mefâtihu'l-Ġayb*, 20/278-279; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 14/304-305.

⁹³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 3/123; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed *es-Sa'labî, el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali-Adil Ahmed (Beirut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 2002),

SONUÇ

Neredeyse insanlık tarihinin her döneminde önem bakımından din ile birlikte ilk sırada yer almış olan ekonomi meselesini Kur'ân perspektifinden ele alıp çözümler geliştirmek son derece önemlidir. İslâm dini, bireyin ve toplumun sadece manevî yönden değil aynı zamanda maddi yönden de kalkınmalarını ve ekonomik refaha kavuşmalarını ister ve bu konuda neler yapılması gerektiğini de açık bir şekilde belirtir. Kur'ân'ın bazı âyetleri ve Hz. Peygamber'in konuyla alakalı uygulamaları bu realiteyi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, insanın dünya hayatı için çalışmasını ve onun nimetlerinden faydalanmasını ister. O, müminlere cuma namazından hemen sonra yeryüzüne dağılıp rızıklarını temin etmelerini ve bunun için çaba göstermelerini teşvik etmesinin yanı sıra Allah Resûlü'nün neredeyse hayatının her safhasında geçimini temin etmek için çalışması, Allah'tan zenginlik istemesi ve fakirlikten ona sığınması, veren elin alan elden üstün olduğunu ifade etmesi, ashâp içerisinde maddi durumu iyi olanların yapmış oldukları iyilikleri takdir ve senada bulunması, öte yandan Medine'ye hicret ettikten sonra müminlerin ekonomik yönden güçlenmeleri, refah içerisinde bir yaşam sürdürebilmeleri ve dinlerini daha rahat bir şekilde yaşayabilmeleri için özel pazar kurması ve insanları ona yönlendirmesi ve buna benzer faaliyetlerinden; insan-din ve ekonomi ilişkisinin nedenli önemli ve iç içe oldukları somut bir şekilde anlaşılmaktadır. İslâm dini birey ve toplumun ekonomik yönden refaha kavuşabilmeleri için maddi anlamda çalışmaları gerektiğini açık bir şekilde belirtmiştir. Zira ekonomik refaha erişebilmenin ilk şartı çalışmaktır. Genel anlamda çalışmadan ve emek harcanmadan ekonomik refaha kavuşmanın mümkün olmadığı neredeyse herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla çalışmak ve maddi sebeplere başvurmak ekonomik kalkınma için gereklidir.

Kur'ân, birey ve toplumun ekonomik kalkınma ve refah içinde yaşayabilmeleri için maddi çalışmanın yanı sıra dini yönden de yapmaları gereken birtakım faaliyet ve çalışmalardan söz etmiştir. Bu birliktelik (maddi-manevi) sağlandığı takdirde ekonomik refaha ulaşılabileceğini belirtmiştir. Maddi faaliyetlerin yanı sıra dini yönden yapılması gereken faaliyetlerin bazıları şunlardır: Allah'ı sürekli anmak ve onu unutmamak, takvalı olmak, tövbe ve istiğfarda bulunmak, imanla birlikte salih amel işlemek ve nimetlere şükretmek. Kur'ân bu ilkeleri tatbik eden birey ve toplumlara ekonomik yönden refahı vadetmiştir. Bu ilkelere başvurmadan sadece maddi sebeplerle yetinenlere Kur'ân'ın böyle bir vaadi yoktur. Dolayısıyla iman etmiş her bir erkek ve kadın birey, maddi açıdan huzura ve rahatlığa sahip olmak istedikleri takdirde bu hususları asla göz ardı etmemeleri gerekiyor.

Bu ilkeler sadece ekonomik refah için değil aynı zamanda Allah'ın rızasına ve ebedi saadet yurdu olan cennete de vesile olan faaliyetlerdir. Zira gerçek anlamda her inanan bireyin doğal olarak bu davranışları hayatının ayrılmaz bir parçası olarak telakki etmesi gerekiyor. Hülâsa, Kur'ân'a göre, yukarıda zikredilen hususlar, bireyin hem dünyevî ve hem de uhrevî saadetine vesile olan hususlardır.

KAYNAKÇA

- “Diyanet Dergi | Diyanet - Aylık Dergi - İlmi Dergi - Bülten”. Erişim 29 Mart 2022.
<https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=22854>
- “Ekonomik Krizin Ruh Sağlığına Etkileri Ve Çözüm Önerileri - Türkiye Psikiyatri Derneği (TPD)”. Erişim 23 Mart 2022. <https://psikiyatri.org.tr/basin/248/ekonomik-krizin-ruh-sagligina-etkileri-ve-cozum-onerileri>
- Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrül-Merâğî* 30 Cilt. Mısır: Şirketü ve matbaetü Mustafa el-Bânî, 1946.
- Ali Kirman, “Dinin Ekonomik Modeli Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 / 18-19 (Ocak 2005): 147-161.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Meâlimu't-Tenzil fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Osman Cum'a Süleyman Müslim. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1997.
- Beydâvî, Ebû Said Abdullah b. Ömer eş-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzil ve esrâu't-te'vil*, thk. Muhammed Aburrahman. 5 Cilt Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabi, 1418.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhul-Beyân*, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Çağrı, Mustafa. “İsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 22/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. “İstidrâç”. *Türkiye Diyanet İslâm Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/328-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Bekr Muhammed b. Harun er-Rûyânî, Müsnedu'r-Rûyânî, thk. Eymen Ali Ebû Yamânî. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen Ebî Dâvud*, nşr. Muhammed Muhyiddîn 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Muhammed Hâris b. Muhammed b. Usâme, *Buğyatü'l-Bâhis an zavâidi müsnedi'l-Hâris*, thk. Ebü'l-Hasen Nureddin vd., 2 cilt. Medine: Merkezü hidmeti's-Sünne, 1992.
- Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mazâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabi , ts.

- Erdirinçli, Ahmet. *Kur'ân-ı Kerim'de Nisyân/Unutma Kavramı*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Hız Muhammed (sav) - Son Peygamber. "Hz. Peygamber Gibi Çalışmak". Erişim 30 Mart 2022. <http://www.sonpeygamber.info/hz-peygamber-gibi-calismak>
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30 Cilt. Beyrut: Dâru et-Tunusiyye, 1984.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Müsned*, nşr. Şuay Arnuat vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdul-Melik. *es-Siratü'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-Ebyârî, 2 Cilt. Mısır: Şeriketi mektebeti va Matbati Mustafa el-Bânî, 1955.
- İbn İshak, Muhammed. *Sîretü İbn İshak*, thk. Süheyl Zükâr. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kurâni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed b. Selame . 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed Sünen *İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abduldubaki 2. Cilt. b.y.: Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-Mesîr fi ilmi't-tefsîr* thk. Abdürrezzak el-Mehdî 4. Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-arabî 1422.
- İsmail Bakan-Müslüme Akyüz-A. Melih Eytmiş-İnci Fatma Doğan, "Ekonomik Krizin İnsan Davranışları Üzerine Etkilerine Yönelik Malatya'da Bir Alan Çalışması", Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2011, 1/ Kardâvî, Yusuf. *Fakirlik Problemi Karşısında İslâm*, çev. Abdülvehhap Öztürk. Ankara: Nur Yayınları, 1975.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali. b. Sultan. Muhammed *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut Daru'l-Fikr, 2002.
- Kaya, İsmail. "Ekonomik Krizin Yaşama Tarzı Üzerindeki Etkileri (Isparta Örneği)" *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*", 2012, 7/2, 207-226.
- Kurtubi, Ebû Abdillâh, Muhammed. *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Barduni İbrahim Atfayış. 20 Cilt Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964.
- Mâruridî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslûm 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali Muhammed b. Muhammed el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Abdulmaksut b. Abdîrahîm 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyye el-Kubra, 1356.

- Muhammed emîn el-Hererî, *Hadâiku'r-ravhi ve'r-Reyhân fi ravâbi ulûmi'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru tavkin-necât 2001.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdillâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyip, 1998.
- Öztürk, Fundanur. "Türkiye Eğilimleri Araştırması: '2021'de Ekonomik Durumum Kötüleştirdi Diyenlerin Oranı Yüzde 55,4". BBC News Türkçe (01 2022). <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-59878059>
- Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, Muhammed Seyyid Keylavani Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts..
- Râzî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ömer Fahrettin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi, 1420.
- Sa'labî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali-Adil Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi turâsi'l-arabî, 2002.
- Sancar, Cemalettin. *Kıssa Kavramı ve Kur'ân'da Helâk Olunan Kavimler* Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Sicistânî, Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as. *Sünen Ebî Dâvud*, nşr. Muhammed Muhyiddîn. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Abdillâh. *Fethu'l-Kadîr*, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyip, 1414.
- Şinkitî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî. *Eğvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Ğur'ân bi'l-Ğur'ân*. 9 Cilt. Lübnan: Dâru'l-fikr, 1995.
- Tabarânî Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüp. *ed-Dua lit-Tabarânî* Beyrut: Darul-kütübî'l-ilmîyye, 1413.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an te'vil'i âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 2000.
- Yeniasir. "Eşyanın değeri artarsa insanın değeri düşer". Erişim 31 Mart 2022. <https://www.yeniasir.com.tr/yazarlar/tolga-tekin/2021/12/17/esyanin-degeri-artarsa-insanin-degeri-duser>
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Ğavâmidî't-Tenzil*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.
- Zeynuddin Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiî's-Sağîr*. 6 Cilt.

ZEMAHŞERÎ'NİN NESİH ANLAYIŞI VE NESİH-MASLAHAT İLİŞKİSİ

ZAMAKHSHARI'S UNDERSTANDING OF NASKH AND THE RELATIONSHIP BETWEEN NASKH AND MASLAHA

MUSTAFA KILIÇASLAN

DOKTORA ÖĞRENCİSİ, CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TEFSİR ANABİLİM DALI
PHD STUDENT, CUMHURİYET UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF TAFSİR
SIVAS, TURKEY

erciyestefsir@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-1469-1776>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1097368>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
1 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Accepted
8 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as
Kılıçaslan, Mustafa, "Zemahşerî'nin Nesih Anlayışı ve Nesih-Maslahat İlişkisi [Zamakhshari's Understanding of Naskh and the Relationship Between Naskh and Maslahat]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/2 (Aralık/December 2022): 885-919.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ZEMAHŞERİ'NİN NESİH ANLAYIŞI VE NESİH-MASLAHAT İLİŞKİSİ

Öz

Asırlar boyunca İslam alimlerinin zihinlerini meşgul eden meselelerin başında nesih konusu gelmektedir. Nesih konusunda pek çok müstakil eser kaleme alınmış, tefsirlerde nesihle ilgili özel bölümler oluşturulmuştur. Ulûmü'l-Kur'an eserlerinde nâsîh-mensûh ilmi yer almıştır. Birey ve toplumun Kur'an ile olan ilişkisi, toplumsal değişim ve gelişim süreçleri ile yüce Allah'ın kulları için öngördüğü faydalar doğrultusunda şekillenmiştir. Nesih kavramı, insanlığın tarihsel gelişimini dikkate alan ve ilâhî hükümlerin duruma göre farklılık arz eden bağlamlarını gözeterek değişiklikleri ifade etmektedir. Bu itibarla nesih meselesi günümüzde de ilim adamlarımızın gündemini meşgul etmeye devam etmektedir. Nesih konusuna değinen müfessirlerimizden biri de Zemahşerî'dir (ö. 538/1144). Biz bu makalemizde Zemahşerî'nin nesih anlayışını ve onun nesihle maslahat arasında kurduğu ilişkiyi konu edineceğiz. Zemahşerî'nin hem neshe bakışı hem de neshi maslahat ve makâsıdla buluşturma gayreti özgün boyutlar taşımaktadır. Zemahşerî, makâsîdi yorum ile nâsîh-mensûh kapsamındaki âyetleri ele almıştır. Zemahşerî, neshi fiile tesir eden sebep ve şartlar bakımından hikmetle alakalı bir süreç olarak değerlendirmiştir. Zemahşerî'ye göre nesih konusu maslahat kavramı ile birlikte ele alınması gereken bir olgudur. Dönemsel değişiklikler ve uygulama farklılıkları nesih kavramı ile birlikte düşünülmelidir. Buradaki değişim sürecine yön veren ilke maslahat faktörüdür. Nesih kavramı ile ilgili olarak Zemahşerî'nin kullandığı iki kavram; maslahat ve durumsallıktır. İçtimâî ve ahlâkî hükümlerin tesisinde âyetlerin makâsîdi ve maslahata uygunluğu gözetilmiştir. Zemahşerî'nin nesih görüşü, neshin varlığı veya nesih imkânından ziyade nesih-maslahat ilişkisine odaklanmıştır. Nesih tartışmalarındaki esas problem konunun Kur'an'ın genel amaçları çerçevesinde ele alınmaması ve gâî bakış açısının göz ardı edilmesidir. Çünkü ona göre bir hükmün metinsel varlığının devam etmesi, uygulanabilirliğinin sonsuz olduğu anlamına gelmez. Kur'an'da savaşa ve barışa işaret eden âyetler birbirleriyle çelişkili olmadığı gibi sonsuza kadar uygulanması emredilen hükümler de değildir. Aynı şekilde İslâm'ın ilk yıllarında Müslümanların sayısına bağlı olarak caiz olan bir uygulama, sonraki dönemde maslahat gereği kaldırılmıştır. Nesih-muhkem bağlantısında da benzer bir durum söz konusudur. Kur'an'ı anlama çabası âyetlerin lafız ve mana itibarıyla ele alınmasını içeren ilmi faaliyetleri içermektedir. Manaya delalet eden unsurların tahlil edilmesi, Kur'an'ın anlam bütünlüğünün tespit edilmesi için önem arz etmektedir. Kur'an'da yer alan hükümler, birey ve toplumun hayatını tanzim edici mahiyette normlar ihdas etmekte ve ahlâkî prensiplerle şekillenen bir muhteva taşımaktadır. Makâsîdi bir yaklaşımla Kur'an ahlakını tesis etmede cahiliye döneminin bazı uygulamaları tashih edilmiş kimi uygulamalar ise tasfiye yoluna gidilerek kaldırılmıştır. Kur'an'ın tarihselliğine de atıfta bulunarak diyebiliriz ki, âyetler hayatın içinde hayatla birlikte şekil almıştır. Bununla birlikte Kur'an, çağları aşan tarih üstü prensiplerle örülü bir yapıya sahiptir. Zemahşerî, maslahatın gerektirdiği istikamette âyetlerin iptal edilebileceğini, onun yerine daha hayırlısının ya da bir benzerinin getirebileceğini ifade etmektedir. Ona göre şer'î bir hükmün gayeleri gözetmedeki maslahat ilkesi gözetilmelidir. Toplumların kendi durumları açısından maslahatlarına uygun olan yasalar çeşitlilik arz etmektedir ve bunu sağlayacak mekanizma ise nesihle tesis edilmektedir. Değişim ve süreklilik arasındaki dengenin Mekke'den Medine'ye hicretle birlikte evrilen sosyal farklılaşmayla beraber ele alınması gereklidir. Hz. Muhammed'in vahiyle ilk temasında Mekke'de hâkim olan yapı ile Medine'de bir şehir devleti kurma kudretine ulaşmış Müslümanların kültürel ve siyasal mevzilenmeleri iki dönem arasında bir hayli mesafe olduğunu göstermektedir. Tebliğin gizli davet ve yakın çevreyi davet boyutundan aleni propaganda aşamasına taşınmasıyla birlikte âyetlerin muhtevası ve hitabı da değişime uğramıştır. Bu değişimin en bariz görüldüğü dönem ise kuş-

kusuz Medine dönemidir. Buradaki demografik yapı içerisinde hâkim durumda bulunan Yahudilerle münasebetlerin âyetlerde konu edildiği şekli Müslüman-Yahudi ilişkilerindeki seyirle doğrudan alakalıdır. Öyle ki hicretin ilk yıllarında Müslümanlara Yahudilerle iyi geçinmeyi, onların birtakım yanlışlarının görmezden gelinmesini ve affedici olmalarını salık veren âyetler, zamanla Yahudilerin sözleşmelere/anayasa-ya aykırı davranışlarıyla yerini savaşı emreden âyetlere bırakmıştır. Bu çalışmada Zemahşerî'nin, Kur'an'ın anlaşılmasında kilit bir kavram olan nesih hakkındaki görüşleri irdelenmiş ve özellikle nesih-maslahat ilişkisi değerlendirilmeye gayret edilmiştir. Neshin hikmet boyutu ile vahyin genel prensipleri arasındaki bağ analiz edilmeye çalışılmıştır. Buradan hareketle nesih ile maslahat prensibini birlikte ele alan bakış açısına vurgu yapmayı böylece nesih kavramı ile ilgili tasavvurumuzu maslahat-makâsîd mefhumlarıyla buluşturmayı amaçlıyoruz. Bu tasavvurla, nesihle ilgili değerlendirmelerde spesifik bakış açısı yerine Kur'an bütünlüğü ile konuya yaklaşmanın önemini vurgulamak istiyoruz. Bir diğer amacımız da nesih tartışmasını hikmet ve maslahat eksenli olarak değerlendiren çabalara bir nebze olsun katkı sağlamaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Zemahşerî, Nesih, Maslahat.

ZAMAKHSHARI'S UNDERSTANDING OF NASKH AND THE RELATIONSHIP BETWEEN NASKH AND MASLAHAH

Abstract

The issue of naskh is one of the issues that have occupied the minds of Islamic scholars for centuries. Many independent works have been written on the subject of naskh, and special chapters have been created in tafsir about naskh. The science of nasikh-mansukh took place in the works of 'Ulûm al-Qur'an. The relationship between the individual and society with the Qur'an has been shaped in line with the social change and development processes and the benefits that Almighty God has envisaged for his servants. The concept of naskh refers to changes that take into account the historical development of humanity and consider the contexts of divine decrees that differ according to the situation. In this respect, the issue of naskh continues to occupy the agenda of our scholars even today. One of our commentators who touched on the subject of naskh is Zamakhshari (d. 538/1144). In this article, we will discuss Zamakhshari's understanding of naskh and the relationship he established between naskh and maslahah. Both Zamakhshari's view of naskh and his effort to bring naskh with maslahah and maqasid have original dimensions. Zamakhshari dealt with the verses within the scope of nasikh-mansukh with purposive interpretation. Zamakhshari evaluated naskh as a process related to wisdom in terms of the reasons and conditions affecting the act. According to Zamakhshari, the issue of naskh is a phenomenon that should be considered together with the concept of maslahah. Periodic changes and application differences should be considered together with the concept of naskh. The principle that guides the change process here is the maslahah factor. Two concepts used by Zamakhshari regarding the concept of naskh are benefit and situational. In the establishment of social and moral decrees, the verses' relevance to the point and the interest were taken into consideration. Zamakhshari's view of naskh focused on the naskh-maslahah relationship rather than the existence of naskh or the possibility of naskh. The main problem in the discussion of naskh is that the subject is not handled within the framework of the general purposes of the Qur'an and the final point of view is ignored. Because, according to him, the continuation of the textual existence of a provision does not mean that its applicability is endless. The verses in the Qur'an that point to war and peace are not contradictory with each other, nor are they decreed to be implemented forever.

Likewise, a practice that was permissible in the first years of Islam depending on the number of Muslims was abolished in the following period as a matter of interest. There is a similar situation in the naskh-muhkam connection. The effort to understand the Qur'an includes scientific activities that include dealing with the verses in terms of wording and meaning. Analyzing the elements indicating meaning is important for determining the meaning integrity of the Qur'an. The provisions in the Qur'an establish norms regulating the life of the individual and society and have content shaped by moral principles. In establishing the morality of the Qur'an with a maqasid approach, some practices of the jahiliyyah period were corrected, and some practices were abolished by going to liquidation. By referring to the historicity of the Qur'an, we can say that the verses have taken shape in life with life. However, the Qur'an has a structure that is knitted with supra historical principles that transcend the ages. Zamakhshari states that the verses can be canceled in the direction required by the interest and that a better one or a similar one can be brought in its place. According to him, the principle of maslaha should be observed in pursuing the aims of a shar'i decree. The laws that are suitable for the interests of the societies in terms of their own situation vary, and the mechanism to ensure this is established by naskh. The balance between change and continuity needs to be addressed together with the social differentiation that evolved with the migration from Mecca to Medina. The cultural and political positioning of the Muslims, who had the power to establish a city-state in Medina, and the structure that dominated Mecca at the first contact of Prophet Muhammad with the revelation, shows that there was a great distance between the two periods. The content and address of the verses also changed with the moving of the communiqué from the dimension of secret invitation and an invitation to the close circle to the stage of public propaganda. The period in which this change is most evident is undoubtedly the Medina period. How the relations with the Jews, who are in a dominant position in the demographic structure, are discussed in the verses, is directly related to the course of Muslim-Jewish relations. So much so that the verses advising Muslims to get along with the Jews in the first years of the Hijra, to ignore some of their mistakes, and to be forgiving, were replaced by the verses ordering war as the Jews acted against the contracts/constitution. In this study, Zamakhshari's views on naskh, which is a key concept in understanding the Qur'an, were examined and especially the relationship between naskh and maslaha was tried to be evaluated. The connection between the wisdom dimension of naskh and the general principles of revelation has been tried to be analyzed. From this point of view, we aim to emphasize the point of view that deals with the principle of naskh and maslaha together, so that our imagination about the concept of naskh is brought together with the notions of maslaha-maqasid. With this vision, we want to emphasize the importance of approaching the subject with the integrity of the Qur'an rather than a specific point of view in the evaluations of naskh. Another aim of ours is to contribute to the efforts that evaluate the discussion of naskh as wisdom and benefit.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Zamakhshari, Naskh, Maslaha.

GİRİŞ

Kur'an âyetlerinin indiği dönemde muhatabına vermek istediği mesajın anlaşılması, geçmişten bugüne tefsir çalışmalarının öncelikli hedefi olmuştur. Kur'an'ı daha genel bir tarih ve kültür hafızası üzerinden okumak, Kur'an'da yer alan âyetler arasındaki nesih ol-

gusunun bağlam hassasiyetleri üzerinde durmak anlamlı bir çalışma olarak görülmüştür. Bununla birlikte neshin vukuu ve bunun ne şekilde âyetlere tatbik edileceği hususunda çeşitli ihtilafların yaşandığı anlaşılmaktadır. İfadenin başka bir manaya hamledilmesi, lafzın delalet etmediği anlamların çıkarılması, sosyolojik ve tarihsel bağlamın göz ardı edilmesi ve maslahat prensibinin dikkate alınmaması gibi yaklaşımlar neshin sağlıklı zeminde değerlendirilmesi önünde ciddi engel teşkil etmektedir.

Zemahşerî'nin tefsir metodolojisi olarak benimsediği, âyetlerin tarihsel konjonktür ve bağlamına dikkat etme yaklaşımı sosyal değişim bahsinde neshi anlamamıza imkân verecek boyutlar taşımaktadır. Zemahşerî'nin âyet yorumlarında, Kur'an'ın ilk yıllarında vahyin toplumla kurduğu ilişkinin sonraki zamanlarda farklı bir boyutta ele alınmasına dönük tespitleri dikkat çekmektedir. Buna göre denilebilir ki Kur'an'ın değişimi ve toplumsal yapıyı göz önünde bulunduran yapısı, Zemahşerî'nin âyetleri tefsirinde ona yol gösterici bir çerçeve oluşturmuştur. Özellikle sebep ve şartlar bakımından nesihle maslahat münasebetinin kurulmuş olması Zemahşerî'nin hikmet kavramına nasıl baktığına ilişkin önemli veriler barındırmaktadır. Buradaki en dikkat çekici noktalardan birisi Zemahşerî'nin neshe ilişkin fiilden önce vuku bulmuş bir değişikliğin sebep ve şartlar bakımından hikmetle alakalı boyutunu dikkate almış olmasıdır. Böylece fiilde müessir olan sebeplerin âyetlerdeki neshe medar değişiklikleri gündeme getirmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Kur'an, hayatta olup bitenlerden kopuk olarak ve donuklaşmış bir biçimde, sosyal gerçekliğe kayıtsız kalmamıştır. Zemahşerî, Müslümanların Uhud savaşında mağlup olmalarının ardından Medine Yahudilerinin Hz. Muhammed'in nübüvvetinden şüpheye düşmeleri ve Hz. Peygamber'in de onları Benî Kaynukâ' çarşısında toplayarak Kureyş topluluğunun başına gelenlerle ihtar etmesi üzerine "*(Resulüm!) İnkâr edenlere de ki: Yakında mağlûp olacaksınız ve cehenneme sürükleneceksiniz. Orası ne kötü bir kalma yeri!*"¹ âyetinin nâzil olduğunu haber vermektedir.² Aslında esbâb-ı nüzûl dediğimiz olgu bu sosyal hadiseler ve aktüaliteye dayanmaktadır. Kur'an'ın doğrudan muhatapları olan insanlar ve onların yaşadıkları olaylarla şekillenen âyetler tüm zamanlara ve insanlığa hitap edecek temel umdelerin iletilmesinde aracılık eden unsurlara dönüşmüştür.

Zemahşerî'nin âyetleri tefsir ederken sıklıkla başvurduğu yöntem, ilgili âyetlerin hangi sosyal şartlara dayandığına dair analizlerdir. Mekke ve

¹ el-Âl-i İmrân 3/12.

² Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. el-Keşşâf 'an hağâ'iki't-tenzili'n-nâtîk 'an değâ'iki't-te'vil. (Beyrut: Dâru'l-Mârifê, 2009), 162..

Medine sosyolojisini bilmeden sûrelerin muhtevalarını ve hitap biçimlerini yorumlama çabası sağlıklı bir anlama faaliyeti için ciddi engel teşkil etmektedir. Zemahşerî, “*Karşı karşıya gelen şu iki grupta sizin için büyük bir ibret vardır...*”³ âyetini tefsir ederken bu âyetin hitabındaki tarihsel bağlamı tespit etmektedir. Buna göre söz konusu âyet, Bedir günü karşılaşan Müslümanlar ile Kureyş müşriklerinden bahsetmektedir.⁴

Zemahşerî, maslahat düşüncesini makâsîd prensibi ile bir araya getirmiş ve nesih konusuna yaklaşımını bu ilkeye göre oluşturmuştur. Zemahşerî, zamansal ve tarihsel koşullara dikkat çekmiştir. İlk vahiy sürecinde İslâmî çağrı gizli bir şekilde yapılırken ve namazlar hem dini hem de canı koruma maksadıyla (makâsîdü’ş-şerîa) gizliden gizliye evlerde kılınırken sonraki süreçte izlenen politikada ve stratejilerde önemli değişiklikler yaşanmıştır. Zemahşerî bu noktada kavm-i Mûsâ ile ashâb arasında benzerlik kurmuş ve her iki dönemde de maslahat gereği evlerin namazgâh ve karargâh olarak kullanıldığını beyan etmiştir.⁵

Zemahşerî’nin nesih anlayışı hakkında yapılmış akademik çalışmalar oldukça azdır. Bu konuda yazılmış bir yüksek lisans tezi ve makale olmakla birlikte bu çalışmalarda Zemahşerî’nin nesih anlayışı ile Râzî’nin (ö. 606/1210) ve Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) nesih anlayışlarının mukayesesi yapılmıştır.⁶ Bu çalışmalarda, müfessirlerin neshe dair lûgat ve ıstılah tanımları verilmekte, Kur’anda nesihten bahseden âyetleri nasıl yorumladıkları aktarılmaktadır. Ayrıca neshedilen âyetlerin sayısı, hangi konularda nesih olacağı, nesih ve bedâ arasındaki farklar, nesih kriterleri, nüzul sıralaması, nesih türleri, neshin imkânı gibi meseleler ele alınmıştır. Bu çalışmalar Zemahşerî’nin nesih kavramına bakışını genel olarak vermekle birlikte onun neshin merkezine koyduğu maslahat ve makâsîd düşüncesine oldukça az yer vermişlerdir. Oysa Zemahşerî’nin nesih anlayışını belirginleştiren ve onu diğer müfessirlerden ayıran husus makâsîd temelli yaklaşımıdır. Maslahat ve makâsîd eksenli anlama çabası, Zemahşerî’nin nesih doktrinini tespit etmede kilit bir konumdadır. Buradaki akademik birikime katkı olması açısından spesifik olarak Zemahşerî’nin nesih anlayışını ve nesih-maslahat ilişkisini ele almayı uygun gördük. Çalışmamızda analitik bir yöntem takip edilmiş ve Kur’anda yer alan nesihle ilgili âyetlere dair Zemahşerî’nin yorumları maslahat eksenli olarak irdelenmiştir. Ana-

³ el-Âl-i İmrân 3/12.

⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 163.

⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 471.

⁶ Faruk Çelik, *ez-Zemahşerî ve er-Râzî Tefsirlerinin Nesh Meselesi Açısından Mukayesesi (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015)*; Abdurrahman Harbi - Süleyman Mollaibrahimoğlu, “Te’vilâtü’l-Kur’ân ile Keşşâf Tefsirlerinin Nesh Açısından Mukayesesi”, *Artuklu Akademi* 2019/6 (1).

litik yöntemle Zemahşeri'nin “*el-Keşşâf*” adlı tefsiri incelenmiş ve onda yer alan neshe dair anlatımlar ve tespitler çözümlenmiştir. Zemahşeri'nin nesih anlayışı, parçalara ayırma yöntemiyle analiz edilmiş ve buradan bütüncül bir sonuç elde edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca müellifin maslahat fikrini anlayabilmek için “*el-Keşşâf*” adlı eserde karşılaştırmalı okuma yapılmıştır. Yer yer diğer tefsirlerle mukayeseye gidilerek Zemahşeri'nin nesih yaklaşımı belirginleştirilmeye gayret edilmiştir. Özellikle nesih-maslahat ilişkisi yönünden âyetlere getirdiği yorumlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. MASLAHAT VE DEĞİŞİM

Zemahşeri'nin ilkesel olarak ortaya koyduğu hususlardan biri, Kur'an'ın değişimi ve toplumsal yapıyı dikkate alan muhtevasını, maslahat ve hikmet boyutuyla buluşturmuş olmasıdır. Nitekim insanların maslahatlarına uygun olarak Kur'an parça parça indirilmiştir.⁷ Âyetlerin teşekkülünde yarar umulan hususlar ile ifsad edici ve bozucu durumlar gözetilmiştir. Öyle ki yüce Allah yer ve gökte olan şeyleri ihtiyaç, menfaat ve maslahatlar doğrultusunda yaratmıştır.⁸ Bununla ilgili Kur'an şöyle buyurmaktadır:

“Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir.”⁹

Allah'ın “her şeyi bilen” olmasına yapılan vurgu aslında O'nun bütün eylemlerinde yer alan maslahat unsuruna dikkat çekmektedir. İlk yaratış hadisesinde göze çarpan husus süreklilik halinde bütün vahiy süreçlerinde hep var olagelmıştır. Allah'ın bilmesi, insanın bilgisini kuşatıcı mahiyette ele alınmış ve şârî'nin katında yer alan gâî plandaki hikmete dayalı malumattan insanın yoksunluğunu izhar edici boyutlara işaret edilmiştir. Zemahşeri'ye göre kullar açısından önemli olan husus, Allah'ın murat ettiği maslahatların neliğinin bilinmesi değil İslâm'ın öngördüğü temel umde ve hükümlerde saklı gayelerin bulunduğu gerçeğinin kavranmasıdır. Allah'ın fiillerinde yer alan maslahatların bilinmemesi sadece insana özgü olmayıp diğer varlıklar için de geçerlidir. Yüce Allah meleklerle hitaben “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.*” dediğinde onlar “*Orada fesat çıkaracak ve kan dökecek biri mi yaratacaksın?*” şeklinde cevap vermişler ve Allah'ın söz konusu eylemindeki hikmeti kavrayamamışlardır. Zira yüce Allah “*Şüphe*

⁷ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki't tenzili'n-nâtik 'an dekâ'iki't- te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Mârifê, 2009), 23.

⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 23.

⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 21 Mart 2022), el-Bakara 2/29.

yok ki ben sizin bilmediklerinizi bilirim.” diyerek onlar için gizli olan maslahatların kendisi tarafından bilindiğini ifade etmiştir.¹⁰

Kur’andaki ilgili pasaj şöyledir: “*Hani rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu.*”¹¹

Böylece fillerdeki güzellik ve hikmet veçhesi Allah’ın ilim dairesinde yer alan maslahatlar olarak dile getirilmiştir.¹² Melekler insan denen varlığın yaratılmasındaki dinî faydaları idrak edememiş ve olası birtakım sıkıntıları gündeme getirmişlerdir. Yüce Allah ise insanlar içerisinde halifelik misyonunu yürütecek kimselerin varlığını hatırlatarak mücmel şekilde bazı maslahatları açıklamıştır.¹³ Benzer durum âyetlerin inzâl keyfiyetlerinde de kendisini göstermektedir. Nitekim Medine Yahudilerinden bir kısmı Hz. Muhammed’i ayıplayarak: “Şu Muhammed’i görmüyor musunuz? Ashâbına bir şeyi yapmalarını emrediyor, sonra da bunu yasaklayıp zıddını emrediyor. Bugün bir şey söylüyor yarın o söylediğinden dönüyor.”¹⁴ demişlerdir. Onların bu beyanları üzerine Kur’anda yer alan şu âyet nâzil olmuştur:

“*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.*”¹⁵

Zemahşeri’ye göre bu âyet, Allah’ın kullarının işlerinin maliki olduğunu ve âyetleri erteleme, değiştirme, iptal etme ve unutturma gibi tasarrufları insanların maslahatlarına uygun bir şekilde gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Allah’ın gücü hayra, hayır bakımından ona denk olana ve daha hayırlısına yetmektedir. Maslahatın gerektirdiği istikamette ya âyet ortadan kaldırılır ve daha hayırlısı getirilir ya da önceki hükmün bir benzeri getirilir. Bütün bu süreçlere rehberlik eden şey ise maslahattır.¹⁶ Yüce Allah kullarının maslahatına ve hayırına olan şeyleri ezeli ilmi ile bilmekte ve ona göre kullarına genişlik sağlamak ve işlerini kolaylaştırmaktadır. Örneğin kible değişikliği bahsinde değişimin gerçekleşmesini sağlayan şey insanla-

¹⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 70.

¹¹ el-Bakara 2/30.

¹² Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 71.

¹³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 71.

¹⁴ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 91; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Yayıncılık, ts), 1/103; Yahudiler bu sözleriyle aslında neshi Allah için muhal gördüklerini belirtmek istemişlerdir. M. Sait Şimşek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 83; Mustafa Kılıçaslan, “İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Nesih Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Haziran 2018), 699.

¹⁵ el-Bakara 2/106.

¹⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 91.

rın bir tasadan kurtulması ve işlerinin kolaylaştırılmasıdır.¹⁷ Bununla ilgili âyet şöyledir:

*“Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.”*¹⁸

Bu âyetle ilgili şöyle bir olay rivayet edilmektedir. Bir topluluk namaz kılacakları esnada karanlık sebebiyle kiblenin ne tarafta olduğunu tespit edememiştir. Öyle ki topluluk içerisinde farklı yönlere doğru namaz kılanlar olmuştur. Yaşanan bu sıkıntı üzerine yüce Allah “nereye dönerseniz” buyurarak orada bulunan insanları teskin etmiştir. Böylece şer’î bir hükümün gayeleri gözetmedeki maslahat ilkesi devreye alınmıştır. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) âyetteki “فَإَيْنَمَا تَوَلَّوْا” ifadesini “التَّوَلَّيْتُ” sıygasından “فَإَيْنَمَا تَوَلَّوْا” şeklinde okumuştur. Buna göre yüce Allah “kibleyi ne tarafa çevirirseniz” demiştir.¹⁹ Buradaki “nereye dönerseniz” hitabının dua ve zikir için olduğu da söylenmiştir.²⁰ Müminler için burada bir kolaylık sağlanmış ve yolculukta, karanlıkta ve baskı altında buldukları durumlarda namaz kılarken dönülecek her yönün makbul olduğu dile getirilmiştir. Burada elverişlilik ve uygunluk kriterlerinin Kur’an tarafından dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Zira elverişlilik ve uygunluk, maslahatı gözetme gayesiyle doğrudan ilişkilidir.²¹ Diğer yandan “Her nereden çıkarsan, yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir. Nerede bulunursanız yüzünüzü yine o tarafa döndürün.”²² âyeti “nereye dönerseniz”²³ hitabı ile birlikte geçerliliğini korumaktadır. Cenâb-ı Hak yeryüzünün tümünü meşcit yaptığını, Doğu’nun da Batı’nın da kendisine ait olduğunu belirtmiş fakat nerede namaz kılınırsa kılınırsın Mescid-i Haram’a yönelmenin gerekliliğini ifade etmiştir. Eğer bir mazeret söz konusu ise bu takdirde yönelme emri de devre dışı bırakılmaktadır. Koşullar elverişli hale geldiğinde yine Mescid-i Haram’a yönelme gerekliliği ortaya çıkmış olmaktadır.²⁴ Yüce Allah faydalı yahut zararlı bütün fiilleri bir hikmet ve maslahata göre gerçekleştirmektedir.²⁵ Allah’ın hükmettiği ahkâma dair hususlar hikmet ve maslahat esasıyla çevrelenmiştir.²⁶

Kur’an’daki şu âyet dikkat çekicidir:

“Ey Ehl-i kitap! Resulümüz kitapta bulunup da gizlemekte olduğunuz bir-

¹⁷ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 93.

¹⁸ el-Bakara 2/115.

¹⁹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 93.

²⁰ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 93.

²¹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Şubat 2022).

²² el-Bakara 2/150

²³ el-Bakara 2/115.

²⁴ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 93.

²⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 167.

²⁶ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 277.

çok şeyi size açıklamak üzere geldi; birçoğunu da açığa vurmuyor. Şüpheli ki size Allah'tan bir ışık, apaçık bir kitap geldi."²⁷

Yahudiler Tevrat'ta yer alan Hz. Muhammed'in nitelikleri ve recm ile ilgili âyetleri gizlemişlerdir. Kur'an ise onların gizlemiş olduğu bilgilerden dinî bir maslahat gereği açıklanmasında zaruret bulunmayan hususları beyan etme gereği duymamıştır. Bunun yanında recm, peygamberin nitelikleri gibi alanlarda şeriatın ihyası ve bidatin imhasına dönük noktaları açığa çıkarmıştır.²⁸ Zemahşerî, Allah'a iftiradan ve O'nun vahyini değiştirmekten daha büyük bir günah olamayacağını belirtmiştir.²⁹

Allah Teâlâ her topluluk için bir şeriat ve yürümekte oldukları bir yol tayin ettiğini belirtmektedir.³⁰ Bu şeriatlar durumlara ve çağlara göre farklılaşan genel insanlık yararı olarak görülebilecek maslahatlar doğrultusunda değişime uğramıştır.³¹ Toplulukların kendi durumları açısından maslahatlarına uygun olan yasalar çeşitlilik ve farklılık arz etmektedir.³² Neshin örfü gereği bir şeriatın başka bir şeriatle değiştirilmesi genel vahiy düzenine uygun bir durumdur. Değişimin gerekçesi ve bu değişimin ne gibi faydalar sağlayacağını insanlar tarafından bilinmemesi hikmet boyutunu önere çıkarmaktadır. Öyle ki Hz. Muhammed bazı durumlardaki alınan kararları ya da bazı uygulamaları ancak o işin sonucunda kavrayabiliyordu. Böylece Allah Teâlâ ona söz konusu işin arka planını ve uygulamada ne gibi yararlar elde edileceğini göstermiş oluyordu. Örneğin, Tebuk seferi için hazırlıklar yapıldığı esnada münafık kimseler Hz. Muhammed'e gelerek savaşa güçlerinin yetmediğini ileri sürerek harbe katılmamak üzere izin istemişlerdir.³³

²⁷ el-Mâide 5/15.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 283.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 283.

³⁰ "(Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dilediydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hephinin dönüşü Allah'adır. Allah size hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri haber verecektir." el-Mâide 5/48.

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 293.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 975.

³³ "Kolay elde edilecek bir kazanç ve kısa bir yolculuk olsaydı mutlaka peşinden gelirlerdi; fakat o meşakkatli yol onlara uzun geldi. Bir de kalkıp, "Gücümüz olsaydı inanın ki sizinle beraber sefere çıkardık" diye Allah'ın adına yemin edecek, böylece kendilerini helâke sürükleyecekler. Oysa Allah onların yalan söylediklerini elbette biliyor. Allah seni affetti de doğru söyleyenler sence belli olmadan ve kimlerin yalancı olduğunu bilmeden niçin onlara izin verdin? Allah'a ve âhiret gününe iman edenler, kendilerini mallarıyla ve canlarıyla cihad etmekten muaf tutman için senden izin istemezler. Allah, buyruğuna karşı gelmekten sakınanları çok iyi bilir. Senden izin isteyenler sadece, Allah'a ve âhiret gününe iman etmeyenler ve şüpheye kapılmış olanlardır; onlar şüpheleri içinde bocalayıp dururlar. Eğer onlar savaşa çıkmak isteselerdi elbette bunun için bir hazırlık yapabilirlerdi; fakat Allah da onların sefere çıkılmalarını istemedi, onları geri koydu, onlara "Oturun bakalım diğer oturanlarla beraber!" denildi. Şayet onlar sizinle beraber sefere çıkmış olsalardı, size bozgunculuktan başka katkılarla olmayacak ve sizi fitneye düşürmek istedikleri için aranızda sokulacaklardı; içinizde onlara kulak asacak olanlar da vardı. Allah zalimleri çok iyi bilir." et-Tevbe 9/42-47.

Hız. Peygamber onların iç yüzünü bilmediği için savaşa katılmama izni vermiştir. Bu izin sayesinde samimiyetsizlikleri ve ikiyüzlülükleri örtbas edilmiş ve münafıklıklarını kamufle edebilme imkânını elde etmişlerdir. Yüce Allah peygamberine, savaşa katılmayanların hasta rolü yaparak bahane uydurduklarını haber vermiştir. “*Gücümüz olsaydı inanın ki sizinle beraber sefere çıkardık*”³⁴ diye yemin ederek sefere katılmayanların yalan yere yemin ettikleri bildirilmiştir. Neticede yüce Allah cihattan kendilerinin muaf tutulmasını isteyen kişilerin sefere çıkmamalarını istemiştir. Fakat buradaki gerekçe onların sefere çıktıkları takdirde bozgunculuk yaparak Müslümanlara daha çok zarar verecek oluşlarıdır. Oysa Hz. Muhammed onlara inandığı ve güvendiği için savaşa katılmama izni vermişti. Allah Teâlâ ise bir mefsedetin önüne geçmek için onların geri durmasını sağlayarak “*Oturun bakalım diğer oturanlarla beraber!*”³⁵ buyurdu. Bu mefsedeti de peygamberine ihtar etti ve şöyle buyurdu: “*Doğru söyleyenler sence belli olmadan ve kimlerin yalancı olduğunu bilmeden niçin onlara izin verdin?*”³⁶ Bozgunculuğa dönük mefsedet uyarısı aynı zamanda Müslümanların yararına olan maslahatı sağlamıştır. Hz. Peygamber ise bu maslahatı ancak Tebük seferi dönüşünde kavrayabilmiştir.³⁷ Bu durum aslında Allah’ın işleri maslahatlara bağlama yani insanların yararına olacak bir biçimde sonuçlandırma âdetinin bir gereğidir.³⁸

Şeriat hükümlerinin tamamı fesada düşmekten muhafaza etmenin yollarını ve dinî menfaatleri/maslahatları temin etmek üzere yapılandırılmıştır.³⁹ Bu dinî menfaat ve maslahatları sağlamak için örneğin Yûsuf peygamber kardeşleri köylerine dönmek üzere hazırlık yaparken kervanda bulunan yüklerinin içerisine saraya ait bir su kabını koydurmuş ve onları hırsızlık yapmakla suçlamıştır.⁴⁰ Zemaşerî’ye göre bu hîle-i şerîyyedir ve bu hîlede çok büyük maslahatlar bulunmaktadır.⁴¹ Dolayısıyla bu hîle sayesinde

³⁴ et-Tevbe 9/42.

³⁵ et-Tevbe 9/46.

³⁶ et-Tevbe 9/43.

³⁷ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 435.

³⁸ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 472.

³⁹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 525.

⁴⁰ “Yûsuf, onlara yüklerini hazırlattığı zaman (saraya ait bir) su kabının kardeşinin yükü içine koydurdu. Sonra bir görevli, “Ey kabile! Siz kesinlikle hırsızınız!” diye bağırdı. Kardeşleri onlara dönerek, “Ne arıyorsunuz?” dediler. “Kralın su kabını arıyoruz; onu getirene bir deve yükü (bahşiş) var” diye cevap verdiler. (İçlerinden biri) “Ben bu söze kefilim” dedi. Onlar, “Allah’a ant olsun ki bizim bu yerde fesat çıkarmak için gelmediğimizi siz de biliyorsunuz, biz hırsız da değiliz” dediler. (Görevliler), “Peki, yalan söylüyorsanız (sizde) bunun cezası nedir?” diye sordular. “Onun cezası, kayıp eşya kimin yükünde bulunursa onun buna karşılık alıkonulmasıdır. Biz zalimleri böyle cezalandırırız” dediler. Bunun üzerine Yûsuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini aramaya başladı. Sonra da su kabını kardeşinin yükünden çıkardı. İşte biz Yûsuf’a böyle bir tedbiri öğrettik, yoksa Allah dileyip bunu öğretmeseydi kralın kanununa göre kardeşini alıkoyamazdı. Biz dilediğimizi derecelerle yükseltiriz. Her bilenün üstünde daha çok bilen biri vardır.” Yûsuf 12/70-76.

⁴¹ Zemaşerî bu maslahatların ne olduğu hakkında bir bilgi vermemektedir. Kanaatimizce Yûsuf

Yûsuf peygamber maslahatlara giden yolun kapısını aralamış olmaktadır.⁴² Yüce Allah, büyük bir maslahat gereği Yûsuf'a Bünyamin'i almasını ve onu alıkoymasını emretmiştir.⁴³

Maslahat bilgisinin hem şeriatlarda hem de uygulamalarda birtakım değişikliklerin müsebbibi olduğu gözükmektedir. Öyle ki Zemahşeri'ye göre dinî hükümler, durumların ve dönemlerin değişmesiyle değişebilen maslahat esaslı yasalardır.⁴⁴ Her dönemin kullara farz kılınacak hükümleri bulunmaktadır.

Nitekim yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

*“Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.”*⁴⁵

Bu âyete göre yüce Allah dilediğini silmekte ve neshetmeyi doğru bulduklarını ise neshetmektedir. Maslahat gereği yerinde bırakılması uygun görülen hususlar ise sabit bırakılmakta ve neshedilmemektedir. Buradaki silinecek şeylerin neler olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁴⁶ Bir yoruma göre Cenâb-ı Hak, kulları izlemekle görevli hafaza meleklerinin

peygamberin kardeşlerini hırsızlıkla itham edip onları alıkoymasındaki hikmetin İsrâiloğulları'nın Mısır'a yerleşmeleri ile bir ilgisi bulunmaktadır. Öyle ki yüce Allah Yûsuf peygambere saraya ait bir su kabını kardeşinin yükünün içine koydurmasını ilham ederek ona böyle bir tedbiri öğretmiş oldu. Bu sayede kardeşini alıkoyması mümkün olmuştur. Mısır kanunlarına göre hırsızlık yapan kişiye el konulması mümkün değildi. Mısır'da hırsızlığın cezası tazmin ve darptan ibaretti. Bu sebeple saray görevlileri Yûsuf'un kardeşlerine hırsızlık yapan kişinin cezasının ne olacağını sormuşlardır. İbrâniler arasında hırsızlık yapan kişiye el konuluyor ve köleleştiriliyordu. Yûsuf peygamber, kardeşini ancak böyle bir gerekçeyle alıkoymalıydı. Bünyamin'in Mısır'da tutulması beraberinde kardeşlerinin de oraya naklini sağlamış oldu. Böylece yüzyıllar sürecekle olan İsrâiloğulları'nın Mısır süreci başlamış oldu. Antik Mısır'da ve eski topluluklarda hırsızlık suçunun şahsî bir eylemden çok kamu düzenini ihlal eden bir eylem olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an'da yer alan Yûsuf'un kardeşlerine ait *“Allah'a ant olsun ki bizim bu yerde fesat çıkarmak için gelmediğimizi siz de biliyorsunuz, biz hırsız da değiliz.”* (Yûsuf 10/73) söylemleri hırsızlığın kamusal düzenle irtibatını ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra Tevrat'ta da hırsızlık yapan kişinin malı yoksa köle olarak satılabileceği belirtilmektedir. (Çık. 22:3) Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mart 2022); Ebu'l Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 710.

⁴² Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 525.

⁴³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 525.

⁴⁴ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 542.

⁴⁵ er-Ra'd 13/39.

⁴⁶ Fahreddin er-Râzi'ye göre Allah Teâlâ Tevrat ve İncil şeriatları gibi hükümleri neshetmiştir. Yüce Allah'ın insanlara önce hayat verip, belli bir müddet onları hayatta bırakıp sonra da öldürmesi de bu kabildendir. Ona göre Allah'ın önce zengin edip sonra fakir kılması da bu silme kapsamındadır. Râzi buradaki silme durumunu daha çok vakit ve müddet olarak ele almıştır. Bir şeyin bir zaman diliminde geçerli olup belirli bir süre sonunda miadını doldurmasından yola çıkarak her şeyin mukadder bir vakti vardır sonucuna ulaşmıştır. Buna göre her şeyin bir eceli vardır. Kitabın, zenginliğin, fakirliğin, mutluluğun ve mutsuzluğun bir eceli vardır. Her belli vakit ancak Allah'ın bilebileceği bir maslahatı ihtiva etmektedir. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 19/65; İbnü'l Cevzi (ö. 597/1201) ise *“Allah dilediğini siler”* ifadesiyle ilgili olarak şu görüşleri zikretmektedir: Bir görüşe göre silinip yerinde bırakılan hususlar zenginlik, bedbahtlık, rızık ve ecel gibi halleri kapsamaktadır. Diğer görüşe göre bunlar nâsih ve mensûhtur. Mensûh olanlar silindiği gibi muhkem olanlar yerinde sabit kalmaktadır. Bir başka görüşe göre Allah kullarının günahlarından dilediğini silip başlayacaktır. İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 737-738.

iyilik ve kötülük sayılamayacak kayıtlarını iptal etmektedir. Çünkü bu melekler insanların bütün söz ve davranışlarını yazmakla görevlendirilmişlerdir.⁴⁷ Bir başka yoruma göre Allah, tövbe eden kimselerin isyan ve inkârlarını silmektedir. Bu durumda iman ve itaatleri sabit kalmış olmaktadır.⁴⁸

Değişim ve maslahat ilişkisini gösteren Kur'andaki bir âyet şöyledir:

“Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- “Sen sadece uyduruyorsun” dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler.”⁴⁹

Zemahşerî'ye göre en genel tanımlama ile nesih, bir âyetin başka bir âyetle değiştirilmesidir.⁵⁰ Buna göre yüce Allah dinî hükümleri başka hükümler ile değiştirmektedir.⁵¹ Buradaki değişimi sağlayan unsur ise maslahat prensibidir. Çünkü hükümler maslahat esasına göre yer almaktadırlar. Maslahat esasına göre bir hüküm dün yararlı iken bugün zararlı ya da bugün yararlı iken yarın zararlı olabilmektedir. Yani bütün bu değişimlerin arkasında saklı olan bakış açısı yarar-zarar dengelerinin gözetilmesiyle tezahür etmektedir. Bu nedenledir ki Hz. Muhammed'in zaman zaman ağırlı hafif olanla, hafifi ağır olanla bazen de hafifi hafifle ya da ağırlı ağırla değiştirdiği oluyordu. Burada önemli olan nokta bir hükmü hafifletmek ya da ağırlaştırmak değil maksat noktasında gözetilen maslahatlardır.⁵² Öyle ki Kur'an'ın bir defada indirilmeyip peyder pey nâzil olmasındaki gaye ile gözetilen maslahatlar arasında doğrudan ilişki bulunmaktadır. “Bu tecdricilik aynı zamanda duygusal adetlerle içtimai gelenekleri de kapsamıştır. Kur'an bu konularda aceleci bir tavır takınmamış, zamanı kollamış planlamaya önem vermiş bir şekilde ve bu gecikmenin daha yararlı olacağına inanmıştır.”⁵³ Nasıl ki Kur'an'ın tecdricen inzâli (tencîm) bir maslahat gereği ise neshin

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 542.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 542.

⁴⁹ en-Nahl 16/101.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 584; Zemahşerî, müşriklerin Hz. Muhammed'e hitaben başka bir Kur'an getirmesini o takdirde iman edeceklerini belirten yaklaşımlarının nesihle ilgili olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber azap âyetini rahmet ifadesiyle değiştirme teklifi karşısında “Benim onu kendiliğinden değiştirmem mümkün değil.” (Yûnus 10/15) şeklinde verdiği cevap aslında onun neshe tabi olduğunun beyanıdır. Böylece o, kendisinin nesih yetkisi olmadığını, bir âyeti değiştirme ya da onu kaldırma tasarrufunun Allah'a ait olduğunu ifade etmiştir. Değiştirme ve neshetme ancak Allah'ın takdirinde gerçekleşmektedir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 458.

⁵¹ Kurtubî'ye (ö. 671/1253) göre nesih tebdil etmek demektir. Kaldırılan âyetin yerine bir başka âyet konulmaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006/1427), 12/427; Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Ta'rifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Ali Erkan (İstanbul: Bahar Yayıncılık, 1997), 238; Harbi - Mollaibrahimoğlu, “Te'vilâtü'l-Kur'an ile Keşşâf Tefsirlerinin Nesh Açısından Mukayesesi”, 93; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Dimaşk: Dâru Kuteybe, 2010), 2/193; “Nesih, İslam'ın, fitrat dininden uzaklaşan eski İlahi dinleri eski haline döndürmesidir.” Remzi Kaya, *Kur'an-ı Kerim'de Nesih* (Bursa: Furkan Ofset, 2001), 25-26.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 584.

⁵³ Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2015), 269.

varlığı da bir maslahata dayanmaktadır.⁵⁴ Kur'an'ın bir defada topluca indirilmesindeki hikmete aykırılık neshin olmaması durumundaki hikmete aykırılık mesabesindedir.⁵⁵ Yüce Allah Kur'an'ı hikmete uygun şekilde “*el-Hakk*”⁵⁶ olarak indirmiştir. Bu yönüyle nesih de hak olan şeylerdendir.⁵⁷ Zemahşerî, Kur'an'ın tedrîcen indirilmesinin hikmetini Cebrâil'in dilinden şöyle ifade etmektedir;

“Bizim değişik zamanlarda ara ara iniyor olmamız, sadece Allah'ın emri, O'nun doğru ve hikmetli görmesi ile gerçekleşmektedir. Önümüzdeki ve aramızdaki yön ve mekânlar ve bunların arasındakiler, içinde bulunduğumuz mekânlar hep O'na aittir, bizler bir yönden diğer bir yöne, bir mekândan diğer bir mekâna ancak O'nun emri ve isteği ile intikal edebiliriz, her hareket ve sükûnu, olmuş ve olacak her hali bilen ve muhafaza eden O'dur, O'nun hakkında gaflet ve unutmaya gibi bir şey düşünmek caiz değildir, O bir maslahat ve hikmet görmedikçe ve bize izin vermedikçe bizler onun manevî egemenlik alanı içerisinde nasıl hareket edebiliriz ki?”⁵⁸

Zemahşerî Nahl sûresinin 102. âyetiyle ilgili olarak “hak” kelimesi üzerinde durmuştur.⁵⁹ Âyet şöyledir:

“İman edenlere sebat kazandırsın, Müslümanlara rehber ve müjde olsun diye rabbın tarafından bir gerçek olmak üzere Kur'an'ı Ruhulkudüs'ün indirdiğini söyle.”

Âyette geçen “بِالْحَقِّ” kelimesiyle kastedilen Kur'an'ın hikmete uygun olarak indirilmesidir. İman edenlerin imanlarının pekiştirilmesi ise insanların nesihle imtihan edilmesiyle gerçekleşmektedir. Zemahşerî burada iman ve nesih arasında epistemolojik bir bağ kurmuş olmaktadır. Neshin varlığı imanın hikmetle buluşturulmasında kilit bir rol üstlenmekte ve böylece imanın sâbit-kadem olması sağlanmaktadır. Bu yorumuyla Zemahşerî ina-

⁵⁴ Kur'an âyetlerinin teşekkülünde sosyal sorunlar ortaya çıktıkça bunlara dönük yaklaşımlar tedricî olarak ortaya konulmuştur. Örneğin alkol kullanmaya ilişkin ilk yıllarda itirazi bir kayıt düşünülmüştür. Hukuk açısından yavaş ve tecrübi bir şekilde kademe kademe içki yasaklanmıştır. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 52.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 584.

⁵⁶ “İman edenlere sebat kazandırsın, Müslümanlara rehber ve müjde olsun diye rabbın tarafından bir gerçek olmak üzere Kur'an'ı Ruhulkudüs'ün indirdiğini söyle.” en-Nahl 16/102.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 584.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 641.

⁵⁹ Âyette geçen “بِالْحَقِّ” lafzının “doğru emir” anlamına geldiği belirtilmiştir. Yani Cebrâil açık delillerle Müslümanların imanlarını sağlamlaştırmak için hak ile inmiştir. İbnü'l Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 794; Bir başka görüşe göre “hak” kelimesi Allah'ın insanlar üzerindeki hakkı, doğruluk ve sağduyu gibi anlamlara gelmektedir. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünneti tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 6/572; Bir görüşe göre Cebrâil'in hak olarak Kur'an'ı indirmesi nesheden bütün âyetleri kapsamaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006/1427), 12/427.

nanların imanlarının pekişmesinde vahyin temel gayesi ile nesih arasında bir bağ kurmuş olmaktadır.⁶⁰

Yüce Allah kullarının maslahatlarını dikkate almakta ve onların şer'i meselelerini gözetmektedir.⁶¹ Allah Teâlâ kullarına nelerin farz kılınması gerektiğini ve bunları ne şekilde yerine getireceklerini çok iyi bilmekte ve buna göre hüküm vermektedir. Öyle ki Hz. Muhammed'e (s.a.v) has kılınmış durumlarda da belirleyici olan maslahat prensibidir. Zira bu tarz uygulamalar Hz. Muhammed'e (s.a.v) mahsus olup, müminlerden ayrı olarak ona özgü kılınmış hükümleri ifade etmektedir.⁶² Helal ve haramların uygulanmasında belirleyici olan bu faktör durumsallık ve değişim arasındaki bağlantıya işaret etmektedir. Esasen Kur'an hükümleri ortaya konulurken bu husus göz önünde bulundurulmuştur. Bu konudaki en belirgin örneklerden biri "savaş" mevzusunda Müslümanlara yol haritası mahiyetinde serdedilen önerilerdir. Kur'an'da bununla ilgili bir âyet şöyledir:

*"Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun, nihayet onları çökertince esirleri sağlam bağlayın. Sonra ya karşılıksız bırakırsınız yahut bedel alarak. Ki böylece savaş ağır yüklerini indirsın (sona ersin). İşte böyle; Allah dileseydi onları bizzat cezalandırırdı, fakat sizleri birbirinizle denemek istiyor. Allah, yolunda öldürülenlerin amellerini asla boşa çıkarmayacaktır."*⁶³

Yukarıdaki âyet, Müslümanların savaş halinde müşriklere karşı tutumlarının ne olması gerektiğini bizlere haber vermektedir. Savaş esnasında yapılacaklarla savaşın bitimindeki uygulamalar farklı esaslara tabi olmaktadır. Çünkü buradaki temel maksat savaşın ağır yüklerini indirmesi yani barışın sağlanmasıdır. Buna dönük olarak karşılıksız ya da bir bedel mukabilinde esirlerin serbest bırakılması öngörülmüştür. Şâfiî (ö. 204/820) ise bu âyetten yola çıkarak şu dört alternatifi ortaya koymuştur: Öldürmek, köleleştirmek, Müslüman esirlerle takas yapmak ve karşılıksız serbest bırakmak. Sorumlu makamda bulunanlar Müslümanların maslahatlarını gözeterek bu dört seçenekten birisini uygulayacaklardır.⁶⁴ Şâfiî âyette yer almayan Müslüman esirlerle takas seçeneğini, Hz. Peygamberin Sümâme b. Üsâl el-Hanefî'yi (ö. 12/633) karşılıksız olarak, bir müşrik esiri ise iki Müslüman esirin hürriyeti karşılığında serbest bırakmasına dayandırmıştır.⁶⁵ Söz konusu bu delilin

⁶⁰ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 584.

⁶¹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 612.

⁶² Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 861.

⁶³ Muhammed 47/4.

⁶⁴ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1018.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Meğâzi", 70 (No. 4372); Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1018.

mensûh olduğu rey ehli tarafından dile getirilmiştir.⁶⁶ Müslümanların savaşı ancak barışı amaçlayarak yürütmeleri gerektiğini salık veren yukarıdaki âyet bizlere maslahata göre farklı tercihleri sunmaktadır. Duruma göre tercihlerden biri öne çıkabilecektir. Bu seçenekleri daraltma girişimlerinin olduğu da görülmektedir. Öyle ki Mücâhid'e (ö. 103/721) göre "bedelsiz veya fidye karşılığı serbest bırakma" hükmü Bedir gününe ilişkindir ve neshedilmiştir. Ona göre esir alınan bir müşrik ya Müslüman olur ya da öldürülür. Ebû Hanîf'e (ö. 150/767) göre esir alınan müşrik ya öldürülür ya da köleleştirilir. Savaş esirlerinin durumunun ne olacağına ilişkin âyette dile getirilen seçenekler Müslümanların maslahatlarıyla ilişkili boyutlar taşımaktadır. Duruma ve gidişata göre tercihlerden biri seçilebilecektir.⁶⁷ Nitekim yüce Allah'ın bir hikmet/maslahat gereği meşru ve helal kıldığı bir şey sonraki süreçte haram kılındığında maslahat fesada/mefsedete dönüşmüştür.⁶⁸

Yüce Allah fesat kaynağı olacak şeyleri bilmekte ve kullarını bunlardan korumaktadır. Zemahşerî, tilaveti mensûh kılınmış âyetlerin bir maslahat gereği olarak Hz. Muhammed'e unutturulduğunu söylemektedir. Kur'an'da yer alan "*Sana okutacağız ve Allah öyle dilemedikçe unutmayacaksınız*"⁶⁹ âyeti, Hz. Muhammed'in kendisine gelen vahyi "Allah'ın diledikleri müstesna" olmak üzere unuttuğuna vurgu yapmaktadır. Allah Teâlâ dilediği hususlarda hükmü ve tilaveti kaldırmak suretiyle bunları Hz. Muhammed'in hafızasından silmiştir. Bu durum sahâbe tarafından da bilinmektedir. Nitekim bir gün Hz. Peygamber namazda iken bir âyeti okumayı unutmuş, bunun üzerine Übeyy b. Kâ'b (ö. 33/654) o âyetin neshedildiğini sanmıştır. Hz. Peygamber ise söz konusu âyeti unuttuğunu neshetmenin vuku bulmadığını belirtmiştir.⁷⁰ Böylece yüce Allah dinî maslahata uygun olarak dilediği vahyi unutturmakta dilediğini ise koruma altına almaktadır.⁷¹

2. NESHİN VUKUU VE MASLAHAT PRENSİBİ

Zemahşerî'ye göre âyetin neshedilmesi, bir âyeti yerine başka bir âyet getirmek⁷² suretiyle kaldırmak demektir. İlk dönem alimleri neshi iptal etmek, izale etmek, değiştirmek ve nakletmek şeklinde anlamıştır.⁷³ Bunun yanı

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1018.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1018.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1119.

⁶⁹ el-A'lâ 87/6-7.

⁷⁰ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ*, nşr. Abdulmuhsin et-Türki vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Menâkıb", 28 (No. 8183).

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1195.

⁷² "Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir." el-Bakara 2/106.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (İran: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 3/61; Ebû Abdillâh Bedreddin Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l Fadl ed-Dimyâtî (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006/1427), 347;

sıra nesh, bozmak ve kopyasını çıkarmak olarak da anlaşılmıştır. Buradan hareketle Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) neshi “Bir şeyi, kendisinden sonra gelen bir şeyle bertaraf etmek” olarak tanımlamıştır.⁷⁴ Buna göre neshin iki boyutu öne çıkmaktadır. Nesh bir yönüyle yok etmeyi ifade ederken diğer yönüyle de var etmeyi belirtmektedir. Zira “نسخت الكتاب” ifadesi ortadan kaldırmayı değil var kılmayı içermektedir. Kitabın neshi, bir kitabın olduğu gibi kopyasını çıkarmak demektir. Bu durumda önceki asıl nüshanın bertaraf edilmesine gerek yoktur. İlk nüshanın benzeri bir nüsha varlığını korumaktadır.⁷⁵

Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) nâsîh ve mensûh âyetlerle ilgili değerlendirmelerine bakıldığında, onun nesh kavramını bağlamına göre ele aldığı anlaşılmaktadır.⁷⁶ Nesh duruma göre iptal anlamına geldiği gibi bazı âyetlerde de beyan ve tadrîc anlamlarına gelmektedir. Nitekim ona göre “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler.”⁷⁷ âyeti, “Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır.”⁷⁸ âyetiyle birlikte neshedilmiştir. Kadının iddet süresini belirleyen âyetler, farklı durumsallıkta bulunan kadınların bekleme süreleri gereken müddetleri nesh yoluyla beyân etmektedir. Öyle ki “Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda onlar üzerinde, hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur. Onları bir şeyler vererek memnun ediniz ve güzellikle boşayınız.”⁷⁹ ve “İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz.”⁸⁰ âyetleri Kur'an'ın indiği sosyolojide kadınlara farklı koşullarda farklı iddet süreleri tayin etmiştir. Buna göre Kur'an, boşanmış kadınlar, hayızlı kadınlar, kocalarıyla birleşme olmaksızın boşanmış kadınlar ve üç talakla boşanmış kadınlar için ayrı bekleme süreleri tayin etmiştir. Katâde b. Diâme, Kur'an'ın iddet sürelerine ilişkin âyetlerini nesh kavramıyla birlikte ele almıştır.⁸¹ Bu durum, ilk dönem müfessirlerinin neshi daha geniş çerçevede değerlendirdiklerini, benzer konu etrafında değişen durumlara, boyutlara ve şartlara göre farklı hükümler bildiren

Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/244.

⁷⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınevi, 2012), “nsh”, 1050.

⁷⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, “nsh”, 1051.

⁷⁶ Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme es-Sedûsî, *Kit'abu'n-nâsîh ve'l-mensûh fî kitâbillâhi Teâlâ*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1406), 34-35.

⁷⁷ el-Bakara 2/228.

⁷⁸ Talâk 65/4.

⁷⁹ el-Ahzâb 33/49.

⁸⁰ el-Bakara 2/230.

⁸¹ Katâde b. Diâme, *Kit'abu'n-nâsîh ve'l-mensûh fî kitâbillâhi Teâlâ*, 34-35.

âyetleri nesih içerisinde algıladıklarını göstermektedir. Neshin kapsamına umumun tahsisini, tedriciliği, istisnayı, mücmelin beyanını ve mutlakin takyidini dahil etmişlerdir.⁸²

Zemahşerî'ye göre âyetin insâh edilmesi, âyetin neshini emretmek, yani neshettirmek anlamına gelmektedir. Buna göre nesih olayı Cebrâil'in, Hz. Muhammed'e, ilgili âyeti neshetmesini ve bunu insanlara böylece bildirmesini içermektedir. Âyetin nes' edilmesi, onun başka bir âyetle değiştirilmesini değil, te'hir edilmesini ve ortadan kaldırılmasını ifade etmektedir. İnsâ edilmesi ise, ilgili âyetin zihinlerden silinip gitmesidir.⁸³ Maslahatın gerektirdiği şekilde bir âyetin hem lafzı hem de hükmü veya bunlardan sadece biri kaldırılmaktadır.

Allah Teâlâ kullarının işlerinin maliki olduğunu beyan ederek onların bu işlerini maslahatlarına en uygun şekilde idare ettiğini bildirmektedir.⁸⁴ Yani nesih olayında bir durumun başka bir durumla değişimi söz konusudur. Bunlar ise fillin gerçekleşmesinden önce meydana gelen değişimlerdir. Yoksa burada ertelemek veya tamamen unutturmak durumu yoktur. Çünkü ertelemek anlamındaki nes', bir âyetin başka bir âyetle değişimini değil, bir âyetin ortadan kaldırılmasını içermektedir. Dolayısıyla Bakara sûresi 106. âyette nesih yerine nes' şeklinde okumak caiz değildir. Yani insa' değil insâh söz konusudur. Yüce Allah aynı zamanda şeytanın katmaya çalıştığı şeyleri iptal edip gidermiştir.⁸⁵ Bunun ardından da kendi âyetlerini ihkâm etmiş ve sapasağlam hale getirmiştir.⁸⁶ Zemahşerî'nin neshin varlığı ve maslahatın fiile müessir etkisi bakımından dikkat çektiği hususlara maddeler halinde değinmek faydalı olacaktır.

2.1. Fiilden Önce Neshin Gerçekleşmesi

Zemahşerî fiilden önce neshin caiz olduğunu bildirmektedir. Sebep ve şartlardaki birtakım hikmetler fiil vuku bulmadan önce neshin meydana gelmesini sağlamaktadır. Kur'an'da yer alan bir pasaj fiilden önce vuku bulan neshe örneklik teşkil etmektedir:

“Bir zaman Mûsâ kavmine, “Allah size bir inek kesmenizi emrediyor” demiş; onlar da “Bizimle alay mı ediyorsun!” demişlerdi. Mûsâ, “Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım!” dedi. “Bizim adımıza rabbine dua et de onun

⁸² Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, 86.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 91.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 91.

⁸⁵ “Senden önce hiçbir resûl ve nebi göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu anda şeytan ille de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi âyetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir. Allah hakkıyla bilmekte, hikmetle yönetmektedir.” el-Hac 22/52.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 699.

nasil olduğunu bize açıklasın” dediler. Mûsâ dedi ki: “Allah şöyle buyuruyor: ‘O, yaşlı da değil düve de değil; ikisinin arası bir inek olacak.’ Haydi, size emredileni yapın.” “Bizim için rabbine dua et de renginin nasıl olacağını bize açıklasın” dediler. Mûsâ, “O buyuruyor ki: Rengi parlak sarı, bakanların içini açan bir inek olacak” dedi. Yine, “Bizim için rabbine dua et de onun nasıl bir şey olduğunu bize iyice açıklasın; çünkü bu sığır bize ayırt edilemez geldi; inşallah doğrusunu buluruz” dediler. Mûsâ, “Rabbim şöyle buyuruyor, dedi: O, henüz boyunduruk altına alınıp yer sürmemiş, ekin sulamamış, serbest dolaşan ve alacası bulunmayan bir inektir.” “İşte şimdi doğrusunu anlattın” dediler ve ineği (bulup) kestiler, ama az daha (bunu) yapmayacaklardı. Hani siz bir adam öldürmüştünüz de bu hususta birbirinize düşmüştünüz. Hâlbuki Allah sakladığımızı ortaya çıkaracaktı. Sonra “(kesilen ineğin) bir parçasıyla ölüye vurun” dedik. Böylece Allah ölüleri diriltir ve düşünesiniz diye size âyetlerini gösterir.”⁸⁷

Bakara sûresinde yüce Allah İsrâiloğulları’na bir inek kesmelerini emretmektedir. Bu inek, herhangi bir ayırıcı vasfı olmayan sıradan bir hayvandır. Rastgele bir ineğin boğazlanması istenmektedir. Fakat İsrâiloğulları’nın talep ve soruları ile işin boyutu değişmiş ve artık kesilmesi istenen inek herhangi bir inek olmaktan çıkarak belli özellikleri olan ve tarife konu olmuş özel bir inek haline almıştır. Bu durumda ineğin belirli birtakım özellikleri ve rengi vardır. Yani bu yeni durumda karşımıza çıkan inek ilk baştaki kesilmesi emredilen inek değildir. Dolayısıyla İsrâiloğulları’nın kestikleri inek herhangi bir özelliği olmayan ilk baştaki inek değil, sonradan özellikleri ortaya konulmuş ve vasıfları sıralanmış olan inektir. Bu durumda ilk emir, ikinci emirle birlikte neshedilmiştir. Çünkü söz konusu kesme eylemi gerçekleşmemiştir. Fiilden önce böyle bir değişikliğin yapılmış olması ilk emrin neshedildiğini göstermektedir. Böylece ilk baştaki müphemlik ortadan kalkmış ve bir tahsis gerçekleşmiştir. Yani nesih bir yönüyle tahsis etmek demektir. İlk emre konu olan müphem inek yerini belirli özellikleri olan bir ineğe bırakmış böylece kesme emri özellikli olan ineğe ait kılınmıştır.⁸⁸

Zemaşeri’ye göre sebep ve şartlarda birtakım hikmetler vardır. Yüce Allah neden ilk başta belli özellikleri haiz bir ineğin boğazlanmasını emretmedi de sonradan herhangi bir inekten belli vasıfları olan bir ineğe doğru süreç evrildi? Bu âyet, fiillerde müessir olanın sebepler değil, sebeplerin sahibi Allah Teâlâ olduğunu öğretmektedir. Nasıl ki Allah’a arz edilen bir fiil sıradan bir fiil değilse, onun için sunulan hayvan da sıradan bir hayvan değildir. İsrâiloğulları’nın işi zorlaştırmalarına karşılık, ilahi emre imtisal

⁸⁷ el-Bakara 2/67-73.

⁸⁸ Zemaşeri, el-Keşşâf, 82.

etmeye bir davet söz konusudur. Emre konu olan inekle ilgili değişikliğin önceki hitaba yönelik nesih olduğu ve işi gerçekleştirmeden önce neshe-dilmesinin caiz olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁹ Bir iş gerçekleşmeden önce nesih caiz olmakla birlikte bir fiilin vuku bulma vakti ve gerçekleşme imkânı öncesinde nesih caiz değildir. Çünkü bu durum beda'ya⁹⁰ sebep olur ki bu da yüce Allah için düşünülemez. Yani bir durum vaki olmadıkça onda değişikliklerin olması Allah için bir sebep ve hikmet gereği olarak mümkündür. Eylem kuvveden fiile dönüşmedikçe üzerinde değişiklikler yapılabilir. Kesilecek olan ineğin özelliklerinin neden maktülden önce zikredildiğine ilişkin olarak Zemahşeri'nin dile getirdiği İsrâiloğulları ile ilgili anlatılan kıssalarda görülen onların işledikleri birtakım kötülöklere işaret edilmesine dönük tespit önemlidir.⁹¹ Zira ortalama bir inek yerine "*Rengi parlak sarı, bakanların içini açan, henüz boyunduruk altına alınıp yer sürmemiş, ekin sulamamış, serbest dolaşan ve alacası bulunmayan*"⁹² bir ineğin tarif edilmesi, İsrâiloğulları'ndaki buzağı sevgisini ortaya çıkarma ve buzağıya tapma derecesine ulaşan bu sevgiyi yerme/kötüleme/yok etme amacına matuf olarak ortaya konulmuştur. Bu tarif edilen inek nadide bir inehtir ve adeta İsrâiloğulları'nın altın buzağısını andırmaktadır.

Neshin fiilden önce vuku bulması bir maslahata binaen gerçekleşmektedir. Aslında kaldırılan âyet ya kendisiyle denk ya da kendisinden daha hayırlı bir durumla değişikliğe uğramaktadır.

2.2. İki Âyet/Hüküm Arasındaki Nesih İlişkisi

Kur'anın toplumsal meselelere yönelik getirmiş olduğu esasların birbirlerine kıyasla ehemmiyet ölçüleri bakımından öne çıkartılması nesih sayesinde olmaktadır. Buna göre hem nâsîh hem de mensûh hükümlerin Kur'an ahlâkının tesis edilmesinde büyük katkıları bulunmaktadır. Esasen nesih bahsindeki "daha hayırlı olan" vurgusu, bir âyetin kaldırılıp başka bir âyetin getirilmesindeki temel noktayı yansıtmaktadır. Zemahşeri, Bakara sûresi 106. âyette belirtilen "*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.*" ifadesindeki "âyet" lafzını önceki şariatların ya da risaletlerin neshi olarak değil bizzat Kur'andaki hü-

⁸⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 82.

⁹⁰ Özellikle Yahudilerce dile getirilen, "Bilmediği bir hususun Allah'a sonradan aşîkâr olması" düşüncesi. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 103; Celâleddin es-Suyûtî, *el İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâleti'n-Nâşîrîn, 2008), 462; Geçmiş ve geleceği ilgilendiren haberlerde neshin olduğunu kabul etmek ve ikinci haberin ilk haberi neshettiğini öne sürmek, önceki haberin yalanlanmasını ve beda fikrini kaçınılmaz olarak doğuracaktır. Oysa böyle bir bilgisizlik hali Allah için düşünülemez. Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 241.

⁹¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 83.

⁹² el-Bakara 2/71.

kümler olarak ele almaktadır.⁹³ Fahreddin er-Râzî ise “*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak...*” ifadesindeki “âyet” lafzını önceki şeriatların neshedilmesi olarak ele almıştır. Râzî, Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul etmenin ancak neshi kabul etmekle mümkün olacağını belirtmektedir.⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, buradaki “âyet” kelimesini, dinî hükümler olarak anlamış ve söz konusu lafzı risalet kapsamında değerlendirmiştir. Buna göre yüce Allah, önceki toplumlara helal kıldığı birtakım şeyleri sonraki toplumlara haram kılmıştır.⁹⁵ Buradaki neshi risalet anlamında kabul eden müfessirlerden biri de Kurtubî’dir (ö. 671/1273). Kurtubî tefsirinde “Zamanla neshedilmemiş hiçbir nübüvvet yoktur.”⁹⁶ rivayetini aktarır ve nübüvvetin, bir durumdan başka bir duruma geçmiş ümmetlerin halini içerdiğini belirtir.⁹⁷ Bakara sûresi 106. âyetin iniş sebebinden hareketle “âyet” lafzının Kur’anda yer alan herhangi bir hüküm olmayıp, önceden ehl-i kitaba indirilmiş kitaplar olduğu dile getirilmiştir. Bakara sûresi 106. âyette dile getirilen “*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak...*” ifadesi, yüce Allah’ın dilediği toplumdan istediği kişiyi seçip risalet göreviyle görevlendirme iradesiyle yakından ilişkilidir.⁹⁸

Zemahşerî bu noktada zekât olgusunu örnek vermektedir. Sosyo-ekonomik ve toplumsal problemlere çözüm mahiyetinde sunulan zekât müessesesi nesih yoluyla sadakadan ayrıştırılmıştır. Esasen zekât yolu ile bütün sadaka kapsamındaki emirlerin farziyetleri neshedilmiş olmaktadır.⁹⁹ Çünkü zekât, sadaka çeşitlerine oranla daha çok hayırlı sonuçlara kapı aralayan toplumsal bir reçete mahiyetindedir. Bununla birlikte sadaka uygulamaları da varlığını farklı bir düzen içerisinde sürdürmektedir. Bu durum bir şeyin zorunluluk dereceleriyle ilgili boyutları belirleyen vucûbiyet halini göstermektedir. Böylece nesih, farz olan durumların ayırt edilmesinde ayırıcı bir rol üstlenmektedir. Cenâb-ı Allah Kur’anda şöyle buyurmaktadır:

“*Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı*

⁹³ Zemahşerî, el-Keşşâf, 91.

⁹⁴ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 3/246.

⁹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri, Bedâ’i’u’t-tefsîr*, çev. Halil Aldemir (İstanbul: Polen Yayınları, 2011), 4/297.

⁹⁶ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîh-i müslim el-Müsnedü’s-sahîh*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabi (Riyad: Dâru Kuteybe, 2006/1427), “Kitâbü’z-zühd”, 14 (Hadis No: 2967).

⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 2/301.

⁹⁸ M. Zeki Duman, “Kur’an-ı Kerim’de Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mana Yöünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri”, *Bilimname Dergisi* 17 (Bahar 2009), 39-40.

⁹⁹ Zemahşerî, el-Keşşâf, 83.

verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır.”¹⁰⁰

Bu âyette malda bulunan haklara değinilmiş, öncelikle nafile sadakalar sayılmış ardından da zekâtta bahsedilmiştir. Burada iki husus öne çıkmaktadır; birincisi nafile sadakalar yolu ile zekât verilebilecek kimselere atıf yapılmış olmasıdır. İkinci husus ise, insanların nafile sadakalar yolu ile ihsanda bulunmaya teşvik edilmesidir.

İki âyet arasındaki nesih ilişkisinde dikkat edilmesi gereken durumlardan biri de muhatapın farklılığı meselesidir. Durumlar aynı olsa da muhataplar farklılık arz ettiği için benzer konularda birbirinden farklı hükümler getiren âyetler arasında nesih söz konusu değildir. Örneğin aşağıdaki şu iki âyet arasında nâsîh-mensûh ilişkisi olduğu söylenmiştir.¹⁰¹ Âyetler şöyledir:

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır.”¹⁰²

“Tevrat’ta İsrâiloğulları’na, “Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralamalarda da kısas vardır. Kim kısası bağışlarsa bu kendisi için bir kefâret olur. Ve her kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir” diye yazdık.”¹⁰³

“Hüre hür, köleye köle, kadına kadın”¹⁰⁴ âyetinin “cana can...”¹⁰⁵ âyetiyle birlikte neshedildiği söylenmiştir. Hâlbuki bu iki âyetin muhataplıkları farklı toplumsal yapılara işaret etmektedir. Yani ilk âyette kısas olayı, bir statü ve konum üzerinden tarif edilirken, sonraki âyet bunlara bakılmaksızın cana can şeklinde bir yaklaşımla ilk âyetteki müphemliği tefsir etmiştir. Kadına karşı kadın, hüre karşı hür, köleye karşı köle şeklindeki bir yaklaşım yerine cana karşı can yaklaşımına geçilmiştir. Yeni durumda kısas uygulanırken öldürülenin kim olduğuna bakılmaksızın hükmün icra edilmesi amaçlanmıştır. Böylece “cana can...”¹⁰⁶ âyeti “Hüre hür, köleye köle, kadına kadın”¹⁰⁷ âyetini neshetmiştir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken durum “hüre

¹⁰⁰ el-Bakara 2/177.

¹⁰¹ Zemahşerî, el-Keşşâf, 110.

¹⁰² el-Bakara 2/178.

¹⁰³ el-Mâide 5/45.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/178.

¹⁰⁵ el-Mâide 5/45.

¹⁰⁶ el-Mâide 5/45.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/178.

*karşı hür, köleye karşı köle*¹⁰⁸ âyeti ile “*cana can...*”¹⁰⁹ âyetinin muhataplarının farklı oluşudur. İlk âyetin muhatabı doğrudan Müslümanlar ve cahiliye âdetinin hedef alınması iken, Mâide sûresi 45. âyetin muhatabı Tevrat'ta yazılı bir hüküm üzerinden İsrâiloğulları'dır. Dolayısıyla aynı konudan bahseden âyetlerin muhatapları ve bağlamı farklıdır. Cahiliye döneminde sürdürülen kan davalarında kabileler arasındaki üstünlük ve güç telakkileri kısasın uygulanmasına da yansiyordu. Kendisinde üstünlük vehmeden bazı kabileler: “Valahi bizim kölemize bedel sizin hür olanınızı, kadınıımıza bedel erkeğinizi, bir kişimize bedel iki kişinizi... kısas edeceğiz!” diye yemin ederlerdi. Allah Kur'an'ı indirince Hz. Muhammed'in (s.a.v) hakemliğine başvurmuşlardı da nihayet bu âyet nâzil olup, Allah kendilerine öldürmede eşit davranmalarını emretmiş oldu. Yani Bakara sûresi 178. âyet ile cahiliye döneminde var olan yanlış bir uygulamaya son verilmiş ve kaldırılmış oldu. Dolayısıyla köle-hür, kadın-erkek arasındaki kısas sabittir. Kur'an, insanlar arasındaki üstünlük iddialarını ortadan kaldırmış ve eşitlik prensibini getirmiştir.¹¹⁰

2.3. Vahiy-Toplum Etkileşimi Bağlamında Nesih

Nesih meselesini anlamaya çalışırken göz ardı edilmemesi gereken noktalardan biri de Kur'an'ın ilk yıllarındaki vahiy-toplum etkileşimi ile Medine dönemindeki koşulların ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğidir. Buna göre miras âyetlerinin vasiyeti emreden âyeti neshettiğine dair görüşler ele alındığında Kur'an'ın ilk yıllarında yer alan vasiyet olgusunun miras paylaşımını düzenleyen Nisâ sûresi 11-12 ve 176. âyetlerle¹¹¹ neshedildiği ortaya çıkmaktadır. Bakara sûresi 180. âyette “*Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınan-*

¹⁰⁸ el-Bakara 2/178.

¹⁰⁹ el-Mâide 5/45.

¹¹⁰ Zemaşeri, el-Keşşâf, 110.

¹¹¹ “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altında bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir. Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığının dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığının sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar. Kimse zarar görmesin; Allah'ın hükmü budur. Allah her şeyi bilendir, hilim sahibidir.” en-Nisâ 4/11-12; “Senden fetva istiyorlar. De ki: “Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölüyor de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona vâris olur. Kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır. Yanılmayınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir.” en-Nisâ 4/176.

lara bir borç olmak üzere yazıldı.” buyuran yüce Allah vasiyette bulunmayı emretmektedir. Hz. Muhammed’in (s.a.v.): “Şüphesiz Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dikkat ediniz! Varis lehine vasiyet etmek yoktur”¹¹² hadisiyle birlikte Bakara sûresi 180. âyet neshedilmiştir.¹¹³ Çünkü yüce Allah vasiyet tanzimini kendisi düzenlemiş ve açıklamıştır. Artık ayrıca bir vasiyete ihtiyaç yoktur. Söz konusu hadis ümmetin kabullenip, benimsemiş olmasıyla -bu rivayet ahad tarikle gelen hadislerden olmasına rağmen- mütevâtir konumuna kavuşmuştur. Çünkü bu ümmet ancak rivayeti sahih olan bir hücceti kabullenip benimsemiştir.¹¹⁴ Buradan anlıyoruz ki hadis bir âyeti neshedebilir.

Zemahşerî farklı bir görüşü gündeme getirmekte ve hem vasiyetin hem de mirasın birlikte değerlendirilebileceğini, böylece cem’ edilmek suretiyle her iki hükmün de geçerliliğini koruyabileceğini belirtmektedir. Bu durumda Bakara sûresi 180. âyet ile Nisâ sûresi 11-12 ve 176. âyetler arasında var olan münasebet nesih değil tadrîcîliktir. Nitekim Zemahşerî tedic ve tencîmi, Kur’anın sûreler ve âyetler halinde olayların/hadiselerin gelişine göre nâzil olması şeklinde açıklamaktadır.¹¹⁵ “Kur’anın ışığında ve Hz. Peygamber’in önderliğinde bir toplumsal değişim hadisesi meydana gelmiş; bu değişim süreci içerisinde benzer veya farklı olaylar, farklı durumlar ortaya çıkmış, bunlara paralel olarak tadrîci olarak vaz edilen hüküm ve yönlendirmeler birbirini takip etmiştir.”¹¹⁶ Allah’ın farz kıldığı miras taksimatını dikkate alarak bir kişinin vasiyette bulunması durumunda her iki âyetin hükmü de icra edilmiş olacaktır. Esasen vasiyet âyeti, miras taksimatını içeren âyete karşı bir aykırılık taşımamaktadır. Bu açıdan bakıldığında burada bir nesih söz konusu değildir.¹¹⁷ Vasiyet âyeti nas-olgu etkileşimi doğrultusunda Kur’anın ilk dönemlerine ait tarihsel bir bağlama işaret etmektedir. Burada aynı zamanda tarihsel arka planla, Kur’an öncesi Arap kültürüne doğrudan bir müdahale söz konusudur.

Nas-olgu etkileşiminin nesih uygulamasında göz önünde tutulması gerektiğini gösteren bir örnek şöyledir: Yolculuk halinde ölmek üzere olan birinin vasiyette bulunması esnasında iki kişinin bu duruma şahitlik etmesi istenmiştir. Şahitlik edecek olan kişinin belirlenmesinde ise öncelik vasiyet-

¹¹² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996), “Vesâya”, 5 (No. 2120); Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 111.

¹¹³ Mütevâtir ve delaleti açık bir sünnet bilgi ifade etmek bakımından Kur’an gibidir. Dolayısıyla âyetin sünnetle neshedilmesi,

âyetin başka bir âyetle neshedilmesi gibidir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 584.

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 584.

¹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 111.

¹¹⁶ Talip Özdeş, *Kur’an ve Nesh Problemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 15.

¹¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 59.

te bulunacak olan kişinin yakınlarına verilmektedir. Eğer böyle biri bulunmazsa bu kişi yabancılar arasından seçilmektedir.¹¹⁸ İlgili âyet şöyledir:

*“Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatinca vasiyet esnasında içinizden iki âdil kişi, şayet seyahatte iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan başka iki kişi aranızda (konu hakkında) şahitlik etsin. Eğer (vasiyeti uygularken) içinize bir şüphe düşerse, bu iki şahidi namazdan sonra alıyorsunuz; “Bunu yakınımız hatırına da olsa hiçbir bedel karşılığında satmayız ve Allah’ın buyruğu olan bu tanıklığı asla gizlemeyiz, aksi halde apaçık günahkârlardan olacağımızda kuşku yoktur” diye Allah’ın adına yemin ederler.”*¹¹⁹

Bu âyete göre ölmek üzere olan kişinin vasiyetine şahitlik etmede akrabalar öncelikli kılınmıştır. Çünkü onlar ölen kimsenin halini ve onun yararına olacak şeyleri daha iyi bilmektedirler. Fakat akrabalardan biri bulunmazsa o takdirde yabancıardan iki kişi şahitlik edecektir. Şahitlik konusunda böyle bir ruhsatın verilmesinin sosyolojik zeminle doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Kur’an’ın inzâl sürecinin ilk yıllarında Müslümanların sayısı bir hayli azdı ve yolculuk esnasında her zaman Müslüman bulmak mümkün olmuyordu. Dolayısıyla yabancıların vasiyete şahitlik etmesinin tenzîl sürecinin ilk dönemlerine mahsus bir uygulama olduğu görülmektedir. Öyle ki bu uygulama *“içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun”*¹²⁰ âyetiyle birlikte neshedilmiştir.¹²¹

Vahyin topluma irtibatı Müslümanların âyet hükümlerini nasıl tatbik edeceklerine ilişkin önemli veriler barındırmaktadır. Âyetlerin teşkiliyle başlayan süreçte Kur’an’ın teşekkülüne giden yirmi üç yıllık zaman diliminde toplumsal dinamikler ve Müslümanların sosyo-ekonomik durumları önemli parametreler olarak görülmüştür. Bu husus aynı zamanda Hz. Muhammed’in vahiy tecrübesi sırasında normal bir rûhî-bedenî ve içtimâî hayata sahip olmasıyla da ilgilidir. Bu doğrultuda Zemahşerî, Kur’an’da yer alan *“Eğer barışa yanaşırlarsa sen de yanaş ve Allah’a güven...”*¹²² âyetinin ya *“... kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”*¹²³ ya da *“müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün”*¹²⁴ âyetiyle neshedildiği görüşüne karşı çıkmaktadır. Zemahşerî’ye göre buradaki karar devlet başkanına bırakılmıştır. Müslümanların maslahatlarını dikkate alarak savaş ya da barış kararı devlet baş-

¹¹⁸Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 313.

¹¹⁹el-Mâide 5/106.

¹²⁰Talâk 65/2.

¹²¹Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 313.

¹²²el-Enfâl 8/61.

¹²³et-Tevbe 9/29.

¹²⁴*“Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yargılayıcıdır, başlıyıcıdır.”* et-Tevbe 9/5.

kanı tarafından alınmaktadır. Sonsuza dek savaşmak ya da barışmak şeklinde kesin bir hüküm bulunmamaktadır.¹²⁵

Zemahşerî tilavet açısından önce gelen âyetin kendisinden sonra geleni neshedebileceğini belirtmektedir. Çünkü burada önemli olan husus indirilme bakımından öncelik-sonralık durumudur. Bu konuda şu âyetleri örnek vermektedir:

*“İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler. Onlar çıkar giderlerse kendiliklerinden yaptıkları uygun şeylerde sizin için bir vebal yoktur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”*¹²⁶

*“İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmesizin) dört ay on gün beklerler. Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığımız her şeyden haberdardır.”*¹²⁷

Bakara sûresi 240. âyet, vefat edip geriye eş bırakacak olan kimseler için uyarıda bulunmakta ve bu durumda olan kişilerin ölüme yakalanmadan önce eşlerinin kendilerinden sonraki süreçte tam bir yıl geçinmelerini vasiyet etmelerini beyan etmektedir. Buna göre kocası vefat eden kadın ailesinin geçimini kocasının geriye bıraktığı mallarla idame ettirecek ve bir yıl meskenini terk etmeyecektir. Buradaki temel maslahat vefat edeceğini anlayan eşin geride bırakacağı hanımının ve çocuklarının geçimlerini ve onların korunup kollanmalarını temin etmeye dönük bir tedbir uygulamasıdır. Ailesini kimseye muhtaç etmeme kaygısı ve onların bir yıl süreyle kendi ayakları üzerinde duruncaya kadar ihtiyaçlarını karşılamaları düşüncesi vasiyetle kayıt altına alınmıştır. Bakara sûresi 234. âyet ise eşi ölen kadının başka bir kişiyle evlenebilmesi için beklemesi gereken süreyi tatad etmektedir. Yani burada söz konusu edilen durum iddetin belirlenmesidir. İlk âyette konu maîşet iken bu âyette konu iddettir. Zemahşerî ilk bakışta farklı konulardan bahsediyormuş izlenimi veren bu iki âyet arasında neshin vuku bulunduğunu belirtmektedir. Öyle ki iddet ve kadının geçimini temin etmesi birlikte düşünülmesi gereken konulardır. Kur'an'ın ilk yıllarında kadını ve aileyi muhafazaya yönelik olarak bir yıllık süre şart koşulurken sonraki süreçte kadının dört ay on gün beklemesi yeterli görülmektedir. Böylece kadına ihtiyârî bir oturma hakkı ve izni getirilmiştir.¹²⁸ Kadının bekleme süresi ile

¹²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 418.

¹²⁶ el-Bakara 2/240.

¹²⁷ el-Bakara 2/234.

¹²⁸ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1/379.

süslenmesi ve evlilik hazırlıkları yapması birlikte değerlendirilmiş ve nafaka zorunluluğu da dörtte bir ve sekizde birlik mirasla¹²⁹ neshedilmiştir.¹³⁰

3. KUR'AN'IN TEMEL MAKSATLARI BAKIMINDAN NESİH

Kur'an'da yer alan hoşgörü ve karşılıklı anlayışa dayalı, insanî ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesine yönelik âyetlerin Tevbe sûresinde yer alan ve "seyf/kılıç âyeti" olarak bilinen ilâhî buyruklarla neshedildiği ve hükümlerinin geçersiz kılındığı tefsir kaynaklarımızda belirtilmektedir.¹³¹

İlgili âyetler şöyledir:

"Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yargılayıcıdır, bağışlayıcıdır."¹³²

"Ehl-i kitap'tan Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resûlünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın."¹³³

Zemahşeri'nin "هو منسوخ بأية السيف"¹³⁴ tabiriyle belirttiği "kılıç âyeti" bir görüşe göre Kur'an'da yer alan pek çok âyeti neshetmiştir.¹³⁵ Böylece Kur'an'da yer alan affediciliğe ve bağışlamaya vurgu yapan bütün âyetler devre dışı bırakılmış olmaktadır. Esasen yüce Allah'ın Müslümanlara affedici ve hoşgörülü olmalarını salık veren buyrukları temelde inananların maslahatlarını korumayı amaçlayan bir muhtevaya sahiptir. Müşriklerle

¹²⁹ en-Nisâ 4/12.

¹³⁰ Zemahşeri, el-Keşşâf, 140.

¹³¹ İbnü'l Cevzî "Bir zamanlar biz İsrâîloğulları'ndan, "Yalnız Allah'a kulluk edeceksiniz; ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz. İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin" diyerek söz almıştık. Sonra, içinizden küçük bir kesim dışında, sözünüzden döndünüz; hâlâ da sırt çevirmektesiniz." (el-Bakara 2/83) âyetinde yer alan "İnsanlara güzel söz söyleyin" ifadesinin kılıç âyeti ile neshedildiğini belirtmiştir. Yine İbnü'l Cevzî'ye göre "De ki: "Allah bizim de rabbimiz, sizin de rabbiniz olduğu halde O'nun hakkında bizimle tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız da size aittir. Biz O'na gönülden bağlanmışızdır." (el-Bakara 2/139) âyetindeki "Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız da size aittir." ifadesinin kâfirlere karşı tolerans içerdiği için kılıç âyetiyle neshedildiğini belirtmiştir. Ayrıca Kur'an'da yer alan "Eğer onlar vazgeçerlerse, artık Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir." (el-Bakara 2/192) hükmü de kılıç âyetiyle birlikte geçersiz hale gelmiştir. İbnü'l Cevzî, Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr, 73, 91, 112; Ayrıca "Onlar, kendileri (yemek) istedikleri halde yiyeceği yoksula, yetime ve esire ikram ederler." (el-İnsân 76/8) âyetinin seyf âyeti ile neshedildiği de söylenmiştir. Âyetteki "esir" den kasıt kitap ehli olmayan müşrik esirlerdir. Kur'an bu müşrik esirlere yedirilmesini emretmiştir. Bu emir seyf âyeti ile birlikte neshedilmiştir. Subhi es-Salih, Kur'an İlimleri, 277.

¹³² et-Tevbe 9/5.

¹³³ et-Tevbe 9/29.

¹³⁴ Zemahşeri, el-Keşşâf, 283.

¹³⁵ "Müşrikleri bulduğumuz yerde öldürün" (et-Tevbe 9/5) âyetinin Kur'an'da yüz çevirmek ve düşmanların eziyetlerine sabretmekten bahseden bütün âyetleri neshettiği belirtilmiştir. Kurtubî, Tevbe sûresi 5. ve 28. âyetleri seyf/kılıç âyetleri olarak nitelemekte ve bu âyetlerin "Beytülharâm'a yönelmiş kimselere sakin saygısızlık etmeyin" (el-Mâide 5/2) âyetini neshettiğini ifade etmektedir. Kurtubî, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân, 10/110, 7/261.

anlamsız kavga ve polemikler içerisine girecek olan Müslümanlar hem zamanlarını boşa zayı edecekler hem de enerjilerini gereksiz yere tüketeceklerdir. Kılıç âyetinin neshettiği belirtilen âyetlerden bazıları şunlardır;

“*Seni yalanlamaya kalkışarlarsa şöyle de: “Benim yaptığım bana, sizin yaptığınız size aittir; siz benim yaptığımdan sorumlu değilsiniz, ben de sizin yaptığınızdan sorumlu değilim.”*”¹³⁶

“*Şayet sana karşı gelirlerse de ki: “Ben sizin yaptıklarınızdan kesinlikle uzağım.”*”¹³⁷

“*Sen kötülüğü en güzel bir tutumla sav. Onların yakıştırdıkları şeyleri biz çok iyi biliyoruz.*”¹³⁸

“*Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahdır. Allah’ın yolundan menetmek ve O’nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm’dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahdır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır. Güçleri yeterse sizi dininizden çevirinceye kadar durmadan sizinle savaşır. İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennemin dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdırlar.*”¹³⁹

Katâde b. Diâme (ö. 117/735) kılıç âyeti olarak bilinen Tevbe sûresi 29. âyetin “*Ehl-i kitap’tan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki haset duygusundan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler. Yine de siz, Allah hükmünü ortaya koyuncaya kadar affedin ve hoşgörün. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.*”¹⁴⁰ âyetini neshettiği görüşündedir.¹⁴¹ Bu tespit Katâde’nin neshi müşriklerle savaş bağlamında önceki Kur’an âyetinin geçersiz kılınması olarak anladığını göstermektedir.

Kılıç âyetine benzer şekilde Nisâ sûresinde yer alan “*Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayın, bulduğunuz yerde öldürün; hiçbirini dost ve yardımcı edinmeyin.*”¹⁴² âyetinin de Müslümanların müşriklere karşı anlayışlı bir tutum takınmalarını emreden hükümleri neshettiği söylenmiştir.¹⁴³ Kâbe’yi müşriklerle birlikte tavaf eden müminlere Mescid-i Haram’a yönelenlere

¹³⁶ Yûnus 10/41.

¹³⁷ eş-Şuârâ 26/216.

¹³⁸ el-Mü’minûn 23/96.

¹³⁹ el-Bakara 2/217.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/109.

¹⁴¹ “*فمنسخت هذه الآية ما كان قبلها وأمر فيها بقتال أهل الكتاب حتى يسلموا أو يفتدوا بالجزية*” Katâde b. Diâme es-Sedûsi, *Kit’abu’l-nâsih ve’l-mensûh fî kitâbillâhi Teâlâ*, 33.

¹⁴² en-Nisâ 4/89.

¹⁴³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 277; Kurtubî’ye göre seyfkılıç âyeti Kur’an’da yer alan “*onları hemen yakalayın, ele geçirdiğiniz yerde öldürün.*” (en-Nisâ 4/91) âyetidir. Bu kılıç âyeti “*Onların söylediklerine katlan ve uygun bir şekilde onlardan uzaklaş.*” (el-Müzzemmil 7/10) âyetini neshetmiştir. Kılıç âyetinin müfessirden müfessire farklı ele alındığı anlaşılmaktadır. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/249.

ilişmemelerini ifade eden “*Beytülharâm’a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin.*”¹⁴⁴ âyetinin “*Ey iman edenler! Bilin ki Allah’a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm’a yaklaşmasınlar.*”¹⁴⁵ ve “*Müşrikler, inkârlarına bizzat kendileri tanıklık edip dururken, Allah’ın mescidlerini onarıp şenlendiremezler. Onlar, yapıp ettikleri boşa giden kimse-lerdir ve onlar ebedî olarak ateşte kalacaklardır.*”¹⁴⁶ âyetleriyle birlikte neshedildiği söylenmiştir.¹⁴⁷ Mücâhid (ö. 103/723) “*لَا خُلُوءًا*”¹⁴⁸ âyetinin “*onları yakalayın, bulduğunuz yerde öldürün*”¹⁴⁹ âyetiyle neshedildiğini söylemiştir.¹⁵⁰

Zemaşerî “*İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın*”¹⁵¹ ifadesinden yola çıkarak Müslümanların affedici olmaları ve görmezden gelmeleri gerektiğini belirtmiştir. Zira yüce Allah “*günahta ve saldırganlıkta yardımlaşmayın*”¹⁵² buyurarak Müslümanlara haddi aşma ve öç alma yollarını kapatmıştır. Her türlü iyilik ve takva üzerinde yardımlaşmak, hiçbir günah ve saldırganlık üzerinde yardımlaşmamayı gerekli kılmaktadır. Müslümanların kötülük yapmak suretiyle öç almaya kalkışmaları yasaklanmıştır. Hudeybiye günü Mekkeliler Müslümanları Mescid-i Haram’a sokmamışlar ve onların umre yapmalarına engel olmuşlardır. Aşırı öfke, kin ve hınç duygularıyla saldırganca bir tutum Müslümanlar için “*لَا خُلُوءًا*”¹⁵³ denilerek yasaklanmıştır.¹⁵⁴

Zemaşerî’nin kılıç âyeti ile neshedildiğini söylediği âyetlerden biri de şudur:

“*Dinlerini bölüp gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir alâkan yoktur. Onların işi ancak Allah’a kalmıştır. Sonra Allah onlara yaptıklarını bildirecektir.*”¹⁵⁵

Dinlerinde parça parça olmuş olan ve fırkalaşanlar dinlerinin hükümlerini de ayırarak bunların bir kısmına iman etmiştir. Bunlar aynı zamanda dinlerini terk edenlerdir. Her fırka kendi imamının ardına düşerek onun taraftarı olmuştur. Yukarıdaki âyetle yüce Allah Hz. Peygamberin bu fırkalaşanlarla bir alakasının olmadığını belirtmiştir. Onların cezalandırılması ya da durumlarının araştırılması ve onlarla savaşılmaması konusunda Hz. Peygamberin yapacağı bir şey olmadığı anlatılmak istenmiştir. “*Senin onlarla*

¹⁴⁴ el-Mâide 5/2.

¹⁴⁵ et-Tevbe 9/28.

¹⁴⁶ et-Tevbe 9/17.

¹⁴⁷ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 277.

¹⁴⁸ el-Mâide 5/2.

¹⁴⁹ en-Nisâ 4/89

¹⁵⁰ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 277.

¹⁵¹ el-Mâide 5/2.

¹⁵² et-Tevbe 9/28.

¹⁵³ el-Mâide 5/2.

¹⁵⁴ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 277.

¹⁵⁵ el-En’âm 6/159.

hiçbir alâkan yoktur” ifadesi, Tevbe sûresindeki seyf âyeti olan “*müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*”¹⁵⁶ âyetiyle birlikte neshedilmiştir.¹⁵⁷ İbnü'l Cevzî ise “*Senin onlarla hiçbir alâkan yoktur*”¹⁵⁸ âyetinin, Hz. Muhammed'in küfrü din olarak seçenlerle alakasının olmadığını ve onların işinin Allah'a bırakıldığını ifade ettiğini dolayısıyla söz konusu âyetin muhkem olduğunu belirten bir görüş aktarmıştır.¹⁵⁹

Tevbe sûresinde yer alan kılıç âyetinin Kur'an-ı Kerim'de yüz çevirmekten ve düşmanların eziyetlerine sabredip katlanmaktan bahseden bütün âyetleri neshettiği ve onların tamamını geçersiz kıldığı belirtilmektedir.¹⁶⁰ Buna göre öyle bir bakış açısı gelişmiştir ki Kur'an'daki ne kadar barış, hoşgörü, tolerans ve affetmeye dönük âyet varsa onların tamamının neshedildiği ifade edilmiştir.¹⁶¹ Bu anlayış Kur'an'a dayandırılarak Tevbe sûresi 5. âyetin yüz on dört âyeti neshettiği dile getirilmiştir.¹⁶²

Zemahşerî'nin kılıç âyetinin neshettiği Kur'an bölümleriyle alakalı olarak ortaya koyduğu ilkesel tutum ne savaşın ne de barışın ilânihaye söz konusu olacağına dair prensiptir.¹⁶³ Öyle ki savaş ve barış âyetleri kendi durumsallığında geçerli olacak hükümler ihtiva etmektedir.¹⁶⁴ Ayrıca bu âyetlerde Kur'an'ın nüzülünün ilk yıllarındaki Müslümanların mukavemet güçleri ve durumları da göz önünde tutulmalıdır. Sanki âyetler aynı zaman diliminde belli bir sosyal olguyu ele alarak inmiş gibi muamelede bulunmak yanlış bağlantılar kurulmasına yol açacaktır. Hz. Peygamberin ilk girdiği savaş olan Bedir harbinden itibaren karşılıksız serbest bırakmak, fidye karşılığı serbest bırakmak, öldürmek, esir almak ve affetmek gibi uygulamalar hayata geçirilmiştir.¹⁶⁵

Zemahşerî siyak-sibak açısından meseleyi değerlendirmekte ve kılıç âyeti olarak nitelenen Tevbe sûresi 5. âyetin hemen akabinde yer alan “*Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah'ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al; sonra onu kendi güvenlik bölgesine ulaştır.*”

¹⁵⁶ et-Tevbe 9/5.

¹⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 354.

¹⁵⁸ el-En'âm 6/159.

¹⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 480.

¹⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/110.

¹⁶¹ Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2001), 160.

¹⁶² Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, 53.

¹⁶³ Müslümanlar için savaşın meşruiyeti yalnızca kendini savunma amacına matuf olarak ortaya konulmuştur. Müslümanlar saldırganca bir tutum sergilemekten men edilmiştir. Böylece savunma savaşın tek haklı gerekçesi olarak sunulmuştur. Müslümanlar ancak saldırgan ve zalim olanlara karşı savaşmakla yükümlü kılınmıştır. Düşmanlığı sona erdiren ve arındırıcı sorumluluklar üstlenen kişilere karşı Kur'an'ın tavrı “artık onları serbest bırakın” şeklindeki yaklaşım olmuştur. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 105, 426-427.

¹⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 418.

¹⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/110.

*Bu uygulama, onların bilmeyen bir topluluk olmalarından dolaydır.*¹⁶⁶ ifadesinde müşriklere güvence verilmesi gerektiğinin kastedildiğini söylemektedir. Bu hüküm sabittir ve muhkemdir. Nitekim müşrikler bir gün Hz. Ali'nin yanına gelmişler ve Haram aylar geçince Hz. Muhammed'in huzurunda oldukları takdirde öldürülüp öldürülmeyeceklerine dair soru sormuşlar o da müşriklerin eman dilemesi durumunda kendilerine karşılık verileceğini belirtmiştir.¹⁶⁷ Tevbe sûresi 5. âyette yer alan "*Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*" hükmü eman dileyen, Kur'an dinlemek ve tevhit çağırısına kulak vermek isteyen müşrikleri kapsamamaktadır.

Zemahşerî, "*Biz, gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları ancak ve ancak hak ve adalet temelinde yarattık. Kıyamet de mutlaka gelecektir. Sen şimdi güzel olan hoşgörü yolunu tut.*"¹⁶⁸ âyetinin kılıç âyetiyle neshedildiği fikrine itiraz etmektedir. Burada dikkat çekilen husus ise güzel ahlak esasına dayalı olarak mücadele etmektir. Engin bir hoşgörüyü ifade eden Hicr sûresindeki "*Sen şimdi güzel olan hoşgörü yolunu tut.*" ifadesi ile müşriklerle ağırbaşlılıkla ve tahammül içerisinde mücadele edilmesi istenmiştir.¹⁶⁹ Her durumda aslında Hz. Peygamber ve Müslümanlar mücadeleye davet edilmiş olmaktadır. Mücadelenin tonu, şekli ve boyutu durumdan duruma değişebilmektedir. Ama ilkesel tavır olarak güzel ahlâk esaslı mücadele her zaman varlığını korumaktadır. Nitekim yüce Allah Hz. Peygamber'e "*Sen kötülüğü en güzel bir tutumla sav.*"¹⁷⁰ buyurarak iyiliğin kötülüğe karşı galip geleceğini vurgulamıştır. Dini yaralamadığı ve şahsiyeti zedelediği sürece insanları müşrik de olsa idare etmek tavsiye edilen bir davranıştır. Dolayısıyla hem hoşgörüyü hem de iyiliği teşvik eden âyetlerin seyf âyetiyle neshedilmesi problemlili bir yaklaşım olarak gözükmektedir.¹⁷¹

Savaş âyetinin neshettiği ifade edilen Kur'an hükümlerine ilişkin Zemahşerî'nin itirazlarından birisi de şu âyettir:

*"Rahmân'ın has kulları yeryüzünde vakarla yürüyen, cahiller onlara laf attığı zaman, "selâm" deyip geçen kullardır."*¹⁷²

Bu âyet Müslümanlara davranış kurallarının hülâsası olacak şekilde tevâzu, sükûnet ve vakar içerisinde olmayı emretmektedir. Bu âyet Müslümanları aynı zamanda dengeli söz söylemeye, rahatsız edici söylemlerden kaçınmaya ve günah işlemekten sakınmaya yönelik bir çağırışı barındır-

¹⁶⁶ et-Tevbe 9/6.

¹⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 424.

¹⁶⁸ el-Hicr 15/85.

¹⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 564.

¹⁷⁰ el-Müminûn 23/96.

¹⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 564.

¹⁷² el-Furkân 25/63.

maktadır. Hal böyleyken bu âyetin¹⁷³ savaş âyetiyle¹⁷⁴ kaldırıldığını iddia etmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Burada neshe gerek yoktur, âyet muhkemdir (gayr-i mensûh) çünkü ahlaksız insanların seviyesine inmek, onları görmezden gelmek ve onlara karşılıkta bulunmamak edep ve ahlâk bakımından daha doğru bir davranıştır.¹⁷⁵

Benzer bir durum “*Ahitlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar. Kendilerine bildirilenlerden (Tevrat) önemli bir kısmını da unuttular. İçlerinden pek azı hariç olmak üzere onlardan daima bir hainlik görürsün. Sen yine de onları affet, hoş gör. Çünkü Allah iyilik edenleri sever.*”¹⁷⁶ âyetinde de söz konusudur. Savaş âyetiyle birlikte geçersiz hale geldiği iddia edilen bu ilâhî emir, esasında Hz. Muhammed’e Yahudilerin muhalefetlerine karşı bir tavır geliştirmeyi salık vermektedir. Böylece Hz. Muhammed, Yahudilerden iman etmiş olanlar ve hatalarından dönenleri affedici bir tavırla karşılamış olmaktadır. Bunun yanında kendisine suikast tertipleyen, zehirlemeye kalkan ve düşmanla iş tutan Yahudilerle onları sindirecek bir mücadeleden de kaçınılmamıştır.¹⁷⁷ Dolaşısıyla hem “*müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*”¹⁷⁸ buyruğu hem de “*Sen yine de onları affet, hoş gör.*”¹⁷⁹ âyeti kendi durumsallığında geçerliliğini korumaktadır.

SONUÇ

Nesih konusu sahâbe asrından beri tartışılmalı gelen temel tefsir problemlerinden biri olmuştur. Tefsir tarihinde hemen her yüzyılda konuyla ilgili müstakil eserler kaleme alınmıştır. Konu günümüzde de güncelliğini korumakta ve nesih meselesi hakkında çalışmalar yapılmaya devam etmektedir.

Nesih kelimesi ilk dönem tefsir alimleri tarafından geniş bir çerçevede ele alınmış, umum-husus, mutlak-takyid, mücmel-beyan, tahsis, tedrîcilik gibi kavramlarla birlikte düşünülmüştür. Neshin lügat anlamı ise daha çok izale etme, ortadan kaldırma, nakletme ve kopyalama şeklinde anlaşılmıştır.

Zemahşerî, nesih kelimesini en temel anlamıyla, bir âyetin başka bir âyetle değişmesi olarak anlamıştır. Bu değişim ise elverişlilik ve uygunluk prensibine göre teşekkül etmektedir. Âyetler arasında gerçek bir zıtlıktan bahsetmek mümkün değildir. Tedrîcilik esasına da bağlı olarak âyetler kendi durumsallığında geçerliliğini korumaktadır.

¹⁷³ el-Furkân 25/63.

¹⁷⁴ et-Tevbe 9/5.

¹⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 751.

¹⁷⁶ el-Mâide 5/13.

¹⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 283.

¹⁷⁸ et-Tevbe 9/6.

¹⁷⁹ el-Mâide 5/13.

Zemahşerî “âyet” kavramını, bağlamına göre yorumlamış ve bu kavramın nesihle birlikte düşünüldüğünde önceki şeriatları değil Kur’andaki hükümleri ifade ettiğini belirtmiştir. Zemahşerî’ye göre bu hükümler, durumların ve şartların değişmesiyle değişebilen maslahat esaslı yasalardır.

Zemahşerî’ye göre her bir şeriatın kendine özgü maslahatları ve kullanın yararına olan uygulamaları bulunmaktadır. Toplumların değişmesiyle birlikte şeriatlar değişime uğramakta ve toplumun zamanla geçirdiği dönüşümler neticesinde de şer’î hükümlerde birtakım farklılaşmalar zuhur etmektedir. İşte neshin reddedilmesi mümkün olmayan böyle bir zemini bulunmaktadır. Yüce Allah nesih yolu ile bu değişim olgusunu dikkate almakta ve insanların maslahatlarına uygun düzenlemeler gerçekleştirmektedir. Kur’an âyetlerinde kullanılan kelimelerin, konu bağlamlarının ve âyetlerin arka planları bu doğrultuda şekillenmiştir. Nesih uygulamasının temel dayanağı iki âyet arasındaki çelişki değil, her iki âyetin de katkıda bulunduğu maslahat düşüncesidir.

Zemahşerî’nin nesih meselesinde dikkat çektiği en önemli nokta âyetlerde gözetilen maslahat ilkesidir. Yani onun fikrî temayülü maslahat temelli bir düşünce yapısını ortaya koymaya yöneliktir. Kur’an’ın nâzil olmaya başladığı yıllarda Mekke’nin sosyolojik yapısı ve Arap müşriklerin hâkimiyeti dikkate alınmış ve hükümler bu olgu üzerine bina edilmiştir. Erdemli bir toplumun inşası sürecinde toplumsal ilerlemelerin kaydedilmesi maslahat esasına göre sağlanmıştır. Müslümanların Mekke’deki sosyal, siyasal ve kültürel konumları onların diğerleriyle olan münasebetlerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Kur’an’ın nüzûl sürecinin ilk yıllarında vasiyet, miras, evlenme, boşanma, oruç, hoşgörü, affetme, borç alıp-verme, ticaret, kişiler arası hukûkî meseleler, savaş, askerlik, esirlerin durumu, izin isteme vb. konulara ilişkin hükümler belirlenirken mevcut durum göz önünde bulundurulmuştur. Aynı konularda Mekke döneminin sonlarında ve Medine’ye hicretten sonraki kısımlarda birtakım farklılaşmalar meydana gelmiştir.

Zemahşerî’nin maslahatı önceleyen bakış açısının temelinde makâsîd faktörü yatmaktadır. İlk etapta Müslümanların lehine olan bazı durumlar, koşulların ve şartların değişmesiyle birlikte farklı bir mecraaya kaymıştır. Buna bağlı olarak hem tebliğ hem de savaş stratejilerinde uygulanacak yol ve izlenecek taktikler yeniden revize edilmiştir. Müslümanları desteklemeyi amaçlayan âyetlerin muhtevası motivasyon düzeyinin artmasıyla birlikte müşriklere yaklaşımın niteliğini değiştirmiştir. Zemahşerî’nin gâî yorum olarak niteleyebileceğimiz tespitleri, Kur’an’da neshedilen hususları anlamamıza fırsat vermektedir.

Zemahşerî, nesih kavramını, vahyin hikmet boyutu ile birlikte ele almış

ve maslahatın gerektirdiği istikamette nâsîh ve mensûhun kulların sorumluluk alanlarına dahil edildiğini belirtmiştir. Yüce Allah, kullarının haklarında en uygun olan hususları geçerli kılmaktadır. Nesheden ve neshedilen âyetler kulların maslahatına ve hayrına olacak şekilde nâzil olmaktadır. Zemahşerî'ye göre Allah Teâlâ, âyetleri erteleme, değiştirme, iptal etme ve unutturma gibi tasarrufları insanların maslahatlarına uygun bir şekilde gerçekleştirmektedir. Zemahşerî nesih yoluyla Müslümanların motive olduklarını, sağlam stratejiler geliştirdiklerini haber vermektedir. Güçlü bir sosyal nizamın kurulması ve Müslümanların durumlarının düzeltilmesi adına hayata geçirilen uygulamalar, toplumsal değişimle birlikte ele alınmış ve hikmet-maslahat dengesiyle âyetler neshedilmiştir. Kadınlarla ilgili âyetlerdeki nesh olgusu onların maslahatına uygun şekilde gerçekleşmiştir.

KAYNAKÇA

- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hirsizlik>.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Nesa Yayıncılık, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şâhih*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Ta'rifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Ali Erkan. İstanbul: Bahar Yayıncılık, 1997.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2001.
- Diâme, Ebü'l-Hattâb Katâde. *Kitâbu'n-nâsîh ve'l-mensûh fî kitâbillâhi Teâlâ*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1406.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maslahat>.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an-ı Kerim'de Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri". *Bilimname Dergisi* 17 (Bahar: 2009), 9-50.
- el-İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınevi, 2012.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Harbi, Abdurrahman - Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Te'vilâtü'l-Kur'an ile Keşşâf Tefsirlerinin Nesh Açısından Mukayesesi". *Artuklu Akademi* 2019/6 (1), 89-114.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.

- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. İran: Neşru Edebi'l-Havze, 1405.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kaya, Remzi. *Kur'an-ı Kerim'de Nesih*. Bursa: Furkan Ofset, 2001.
- Kılıçaslan, Mustafa. "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Nesih Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 693-712.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006/1427.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî. *Te'vilâtü ehli's-sünneti tefsîru'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i müslim el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabi. Riyad: Dâru Kuteybe, 2006/1427.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ*. nşr. Abdulmuhsin et-Türki vd. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Rahman, Fazlur. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981/1401.
- Salih, Subhi. *Kur'an İlimleri*. çev. M. Said Şimşek. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 4. Basım, 2015.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. Lübnan: Müessesetü'r-Risâleti'n-Nâşirûn, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi 'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'anın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hağâ'iki't-tenzîlîn-nâţık 'an değâ'iki't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 3. Basım, 2009.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ebu'l Fadl ed-Dimyâtî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006/1427.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Di- maşk: Dâru Kuteybe, 3. Basım, 2010.

YAYIN İLKELEERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayımlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-incelemesi Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.

- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atıf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.