

Cilt: 10 • Sayı: 2 • Yıl: 2023

e-ISSN: 2687-427X



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Artuklu Akademi



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

Artuklu Akademi Dergisi
Journal of Artuklu Akademia

e-ISSN: 2687-427X

Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 2 (31 Aralık/December 2023)

KAPSAM

Dinî Araştırmalar İslam
Araştırmaları

SCOPE

Religious Studies Islamic
Studies

PERİYOT

Yılda 2 Sayı (31 Haziran
& 31 Aralık)

PERIOD

Biannually (31 June & 31
December)

YAYIN DİLİ

Türkçe & İngilizce & Arapça

L. PUBLICATION

Turkish & English & Arabic

Artuklu Akademi Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Journal of Artuklu Akademia is an international peer-reviewed academic journal
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 6 kavram),
ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 6
concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

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

İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Kampüs
Yerleşkesi, Artuklu/Mardin
Tlf: +90 482 212 42 20
Fax: +90 482 212 42 21

e-mail: artukluakademi@gmail.com

web: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative
Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan
çalışmalarının hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

The authors own the copyright of their works published in the journal and their works are licensed under
Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC). The legal responsibility of the
works published in the journal belongs to the authors.

YAYINCI/PUBLISHER

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

SAHİBİ / OWNER

The Owner of the Journal on behalf of
Mardin Artuklu University, Faculty of
Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

ibrahimozcosar@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of
Literature, Mardin, TÜRKİYE

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**Doç. Dr. Hacer Şahinalp**

hacersahinalp@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of
Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD**Prof. Dr. Hassan Alkhattaf,**

halkhattaf@qu.edu.qa
University of Qatar, College of Sharia and
Islamic Studies, Doha, QATAR

Doç. Dr. Halil Akçay

halilakcay@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of
Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Doç. Dr. Muhammed Selman Çalışkan

mscaliskanistanbul.edu.tr
Istanbul University Faculty of Theology,
Istanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Richard Foltz

richard.foltz@concordia.ca
Concordia University, Faculty of Arts and
Science, Montreal,
QC, CANADA

Doç. Dr. Ümit Horozcu

umit.horozcuistanbul.edu.tr
Istanbul University Faculty of Theology,
Istanbul, TÜRKİYE

Doç. Dr. Fikret Özçelik

fikretozcelik@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of
Islamic Sciences,
Mardin, TÜRKİYE

Doç. Dr. Fatih Özkan

af.ozkan@hbv.edu.tr.
Ankara Hacı Bayram Veli University,
Faculty of Islamic Sciences,
Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Musa Öztürk

musaozturk@aybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty
of Humanities and Social Sciences,
Ankara, TÜRKİYE

Doç. Dr. Hacer Şahinalp

hacersahinalp@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Doç. Dr. Maşallah Turan

masallahturan@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Aziz Yaşar

mehmetazizyasar@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Dr. Arş. Gör. Ferda Yıldırım

ferdayildirim@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS**Doç. Dr. Halil Akçay**

halilakcay@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Doç. Dr. Fikret Özçelik

fikretozcelik@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Doç. Dr. Hacer Şahinalp

hacersahinalp@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Doç. Dr. Maşallah Turan

masallahturan@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Aziz Yaşar

mehmetazizyasar@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Dr. Arş. Gör. Ferda Yıldırım

ferdayildirim@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

SEKRETERYA/SECRETARY**Doğan Bekir Dökücü**

dogandokucu@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences,
Mardin, TÜRKİYE

Atike ÇİÇEK ATSIZ

atikecicek@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences,
Mardin, TÜRKİYE

**YAZIM VE DİL
EDİTÖRLERİ / SPELLING
AND LANGUAGE EDITORS**

Elif ATLI

elifatli@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences,
Mardin, TÜRKİYE

Esra EVSEN AYDIN

esraaydin@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences,
Mardin, TÜRKİYE

Merve PALANCI

mervepalanci@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences,
Mardin, TÜRKİYE

Halid EKMEK

halidekmen@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Sciences,
Mardin, TÜRKİYE

**YABANCI DİL EDİTÖRLERİ / FOREIGN
LANGUAGE EDITORS**

Arş. Gör. Merve PALANCI

mervepalanci@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic
Sciences, Mardin, TÜRKİYE

MİZANPAJ EDİTÖRÜ / LAYOUT EDİTÖR

Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.
Mardin, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Alparslan Açıkgöç

Usküdar University, Faculty of Theology,
Istanbul, TÜRKİYE

Dr. Muvaffak Abdullah Abdülkadir

Mekke Ummü'l-Kura University, Faculty of
Theology

Prof. Dr. Rahim Acar

Marmara University, Faculty of Theology,
Istanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş

Necmettin Erbakan University, Faculty of
Theology
Konya, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer Mahir Alper

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Kemal Ataman

Marmara University, Faculty of
Theology,
Istanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Bilal Aybakan

Ibn Haldun University, Faculty of
Islamic Sciences
Istanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. İrfan Aycan

Ankara University, Faculty of Theology,
Ankara TÜRKİYE

Prof. Dr. Vejdi Bilgin

Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara

Marmara University, Faculty of Theology,
Istanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. İbrahim Çapak

Istanbul University, Faculty of Theology
Istanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Şehmus Demir

Gaziantep University, Faculty of Theology,
Gaziantep, TÜRKİYE.

Prof. Dr. Richard Foltz

Concordia University, Faculty of Arts and Science,
Montreal, QC, CANADA

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

Istanbul University, Faculty of Theology
Istanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Salim al-Hassani

University of Manchester, Faculty of Humanities
Manchester, ENGLAND.

Dr. Ali Muhyiddin el-Karadağ

Qatar University, Doha, QATAR.

Prof. Dr. Ali Osman Kurt

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Divinity
Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Metin Özdemir

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Divinity
Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mahfuz Söylemez

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Eyüp Tanrıverdi

Dicle University, Faculty of Theology,
Diyarbakır, TÜRKİYE

Prof. Dr. Necdet Tosun

Marmara University, Faculty of Theology,
Istanbul, TÜRKİYE

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Artuklu Akademi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of Artuklu Akademia uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES



EBSCO Humanities International Index

Indexing Start: 2019 Volume/Issue: 6/1



ULAKBİM TR DİZİN

Indexing Start: 2018 Volume/Issue: 5/1

Diğer indeksler için bkz.

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

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 143-158** Ahmet Şimşek
Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Me'ûlün Lehe Dair Tartışmalar
Discussions on al-Maful an-lah (the causal object) in as-Samin al-Halabî's Work Titled ad-Dhurr al-Masun
-
- 159-181** Bilal Toprak
İsrail'e Dönüş Miti Bağlamında Kutsal Metnin Araçsallaştırılması
The Instrumentalization of the Scripture in the Context of the Myth of Return to Israel
-
- 183-198** Emine Gören Bayam
Bir İlahî Nedensellik Teorisi Olarak Konkürentizm
Concurrentism as a Theory of Divine Causation
-
- 199-222** Abdülhakim Önel
Şanlıurfa'da Konuşulan Arapçada Türkçeden Ödünçlenen Kelimelerin Arapça Dil Kalıplarına Uyarlanması
Adaptation of Turkish Borrowed Words to Arabic Language Patterns in the Arabic Spoken in Şanlıurfa
-
- 223-238** Cemil Osmanoğlu, Öznur Birgün
Eğitsel Dijital Oyunların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Öğrenci Tutumlarına Etkisi
The Effect of Educational Digital Games on Student Attitudes Towards Religious Culture and Moral Knowledge Lesson
-
- 239-252** Yasin Öner
Yehova Şahitleri'nin Dijital Ortamdaki Misyonerlik Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi
Evaluation of Jehovah's Witnesses' Missionary Activities in the Digital Stage
-
- 253-268** İsmail Araz
Muhammed Ebû Mûsâ'nın Rummânî, Hattâbî ve Bâkıllânî'nin İ'câz Anlayışına Yaklaşımı: el-İ'câzû'l-belâğî Eseri Özelinde Bir Değerlendirme
Muhammad Abû Mûsâ's Approach to al-Rummânî, al-Khattâbî and al-Bâqillânî's Understanding of al-İ'jâz: al-Ijâz al-balâğhî
-
- 269-284** Mehmet Su
Gençlik Teolojisi ve Din Eğitimine Yansımaları
Youth Theology and Its Reflections on Religious Education
-
- 285-302** Kazım Yusuf oğlu
Tahkik Dönemi Usûlcülerinden Âmidî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı
Âmidî's Approach to the Prophet's Acts among the Usûlists of the Tahqiq Period
-
- 303-316** İbrahim Kara
Kâdî Abdülcebbar'a Göre Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi ve Abdülkâhîr el-Cürçânî'ye Etkisi
Word-Meaning Relationship in Arabic Language According to al-Qadî 'Abd Al-Jabbar and His Effect on Abdulkahir al-Jurjani
-

317-334 Mehmet Nezir Ceylan
Hitap Ve Muhatap Açısından Emrin Kapsayıcılığı: Bâkılânî Örneği
The Scope Of Command In Terms Of Addressing And Addressee (Bâkılânî Example)

335-356 Israa Mahmood Eid
الاختيار والنقد في القراءات عند المجاشعي في كتابه النكت
El-Mucaşî'nin "en-Nuket" Kitabında Kıraatlerde Tercih ve Tenkit

Tercüme Makale | Translated Article

357-368 Ömer Faruk Kalıntürk
Pinsker ve Siyasi Siyonizm

Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Mef'ûlün Lehe Dair Tartışmalar*

 Ahmet Şimşek**

Öz: Hicri VIII. yüzyılda yaşamış olan Semîn el-Halebî, Halep'te doğmuş ve uzun yıllar Mısır'da yaşamıştır. Nahiv, tefsir, kırâat, fıkıh vb. alanlarda uzmanlaşmış ve faydalı eserler telif etmiştir. Bu eserlerden bir tanesi de Kur'an'ın i'râb vecihlerini ele alarak değerlendirdiği *ed-Durru'l-masûn fi ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn* adlı eseridir. Bu eserinde müellifin daha çok "eş-Şeyh" olarak nitelediği Ebû Hayyân ve Zemaşşerî arasında bir hakemlik yaptığı söylenebilir. Bununla beraber eser bu hakemlik ile sınırlı bir çalışma da değildir. Zira eserde mütekaddim ve müteahhir birçok âlimin görüşü ele alınmıştır. Çalışmamızda bu tartışma ve ihtilaflardan mef'ûlün leh ile alakalı olanlardan önemli olduklarını düşündüklerimiz ele alınmış ve nahiv ve tefsir literatürü esas alınarak bu tartışmalar hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Semîn el-Halebî, ed-Durru'l-Masûn, Mef'ûlün Leh, Mansûb, İ'râb, İ'râbu'l-Kurân

Atf: Ahmet Şimşek, "Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinde Mef'ûlün Lehe Dair Tartışmalar", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 143-158.

Discussions on al-Maful an-lah (the causal object) in as-Samin al-Halabi's Work Titled ad-Dhurr al-Masun

Abstract: as-Samin al-Halabi, who lived in the 8th hijri century, was born in Aleppo and lived in Egypt for many years in his lifespan. He is known to have specialized in fields like Qur'anic grammar as well as syntax, Quranic exegesis and recitation, fiqh etc. and He penned some useful works. One of these works is ad-Durr al-Masun fi ulum al-Kitabi al-Maknun, in which he evaluates the Qur'an's aspects of syntax (i'rab). It can be said that the author acted as an arbitrator between Zamahsheri and Abu Hayyan whom he described as "ash-Sheikh" in this work. However, content of the work is not limited to refereeing style in relation. Conversely, in the work, the deductions of many early and later scholars are respectively discussed. In our study, opinions and disagreements regarding al-maful an-lah (the causal object) that we think are important are analyzed and various evaluations are presented regarding available discussions in the work based on the syntax and tafseer literature.

Keywords: as-Samin al-Halabi, ad-Durr al-Masun, al-Mafulu lah (the causal object), al-Mansub, al-I'rab, Qur'anic Syntax

Citation: Ahmet Şimşek, "Discussions on al-Maful an-lah (the causal object) in as-Samin al-Halabi's Work Titled ad-Dhurr al-Masun", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 143-158.

Gönderim Tarihi: 18.01.2023

Kabul Tarihi: 07.08.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

* Bu makale "es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-masûn Adlı Eserinde Mansûbat İle İlgili Tartışmalar" başlıklı, Dicle Üniversitesi'nde devam etmekte olan tezime dayanmaktadır.

** Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ahmetsimsek@artuklu.edu.tr
Res. Asst., Mardin Artuklu University, Faculty Of Islamic Sciences, Department Of Arabic Language And Rhetoric, ahmetsimsek@artuklu.edu.tr



Giriş

Semîn el-Halebî H. VIII. asırda yaşamış ve nahiv, kırâat, tefsir, fıkıh vb. ilimlerde otorite olmuş bir âlimdir. Doğum tarihi tam olarak belli değildir. Halep'te doğmuş, belli olmayan bir tarihte Mısır'a gitmiş, uzun yıllar Mısır'da kalmış, oradaki ilmi çevrelerden istifade etmiş ve daha sonra öğrenci yetiştirmeye başlamıştır. H. 756 (M. 1355) yılında Kâhire'de vefât etmiştir.¹ Birçok eser veren Semîn el-Halebî, ilim dünyasında kendisiyle meşhur olduğu *ed-Durru'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* adlı eserinde kendinden önceki müfessir ve mu'riblerin Kur'ân ayetleri hakkındaki i'râb ile ilgili yorumlarını zikrederek bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu değerlendirmelerin daha çok hocası Ebû Hayyân, Zemahşerî, Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî ve İbn 'Atiyye etrafında şekillendiği söylenebilir. Bununla birlikte eserde Sibeveyhi, Ferrâ, Ahfeş gibi ilk dönem dil âlimlerinin görüşlerinin tartışıldığı yerler de azımsanmayacak düzeydedir. Ayrıca Nehhâs, Ebû Talib el-Mekkî gibi âlimlerin de görüşleri tartışılmıştır. Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-masûn* adlı eseri bir i'râbu'l-Kur'ân çalışması olduğundan i'râbu'l-Kur'ân kavramı üzerinde durmak gerekmektedir. Konunun vuzuha kavuşması için mansûbât ve mef'ûlün leh kavramlarının da açıklanması yerinde olacaktır.

İ'râb, âmilin sebep olduğu, mütemekkin isim² ve müzâri fiilin sonundaki zâhir ya da mukadder eser (etki) olarak tanımlanmıştır.³ Bu eser dört şekilde gerçekleşebilmektedir ve bunlara i'râbın neveleri denilmektedir. Bunlar isim ve fiillerde raf' ve nasb, sadece isimlerde cer ve sadece fiillerde cezmdir. Buna bağlı olarak sonu âmillerden dolayı değişerek i'râbı kabul eden kelimeler mu'rab olarak isimlendirilmektedir. İ'râbın dört çeşidi olduğu için mu'rab kelimelerin de dört çeşidi olmaktadır. İsim ve fiillerde müşterek olan merfû' ve mansûb kelimeler, sadece isim olan mecrûr ve sadece fiil olan meczûm kelimeler. Nahvî anlamların taksiminde mansûb olarak sınıflandırılan öğeler mansûbât olarak isimlendirilmektedir. Mef'ûlün leh de mansûb olan bu öğeler arasında sayılmaktadır. Kur'ân ise Hz. Peygamber'e indirilen kitabın adıdır.

İ'râbu'l-Kur'ân tamlamasının anlamı, Kur'ân'ın i'râbının yapılmasıdır denebilir. Ancak burada vurgulanması gereken husus tamlamadaki i'râb lafzı ile tam olarak yukarıda yapılan i'râb tanımının kastedilmediğidir. Zira Kur'ân, mütevatir olarak ve i'râbı yapılmış bir şekilde okunmuş ve günümüze kadar ulaşmıştır. O halde i'râbu'l-Kur'ân, i'râbı yapılmış Kur'ân'ın bu i'râbının nahvî yönünün açıklanmasıdır denilebilir. Bu bağlamda bu eserlerin yapmaya çalıştığı şey, bir "tevcîh" ve "tahrîc"ten ibarettir. Semîn el-Halebî, eserinde dört yüz yerden fazla, bu iki kelimeyi kullanarak dilsel açıklamalarını ifade etmiştir. Yûsuf el-İsâvî de i'râbu'l-Kur'ân'ı tahrîc olarak tanımlamıştır.⁴

Mansûbatın bir nevi olan mef'ûlün leh, cümledeki eylemin sebebini bildiren öge olarak tanımlanabilir. Nahivciler mef'ûlün lehin mansûb olma şartları, mansûb ya da harf ile mecrûr olma durumları, elif-lâm ile gelip gelmeyeceği vb. hususları eserlerinde ele almışlar ve bu konularla ilgili çeşitli ihtilaflar söz konusu olmuştur.⁵ Buna bağlı olarak Kur'ân'ı tefsir ve i'râb eden müfessir ve mu'ribler de çeşitli ihtilaflarda bulunmuşlardır. Çalışmamızda, mef'ûlün leh ile ilgili tartışma ve ihtilaflar arasından Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-masûn* adlı eseri bağlamında önemli gördüklerimiz ele alınmış ve nahiv ve tefsir literatürü esas alınarak bu tartışmalar hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunulmuştur.

¹ Abdülaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/492; Mehmet Nafi Arslan, "es-Semîn el-Halebî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9 (2017), 45.

² İsim harfe benzemez ise mu'rab ve mütemekkin olarak adlandırılır. Bk. Ebû Muhammed Bahaüddin Abdullah b. Abdurrahman İbn 'Akil, Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l Asriyye, 2011), 3/320.

³ Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-zehab*, thk. Abdülgani ed-Dakr (Suriye: eş-Şeriketu'l-Muttahide, ts.), 41. İ'râbın kelimenin sonunun değişimi (ihtilâf) mi yoksa bu değişim sonucu ortaya çıkan etki (eser) mi olduğu hususu nahiv literatüründe tartışmalıdır. Ancak kullanımda i'râb denilince genellikle eser kastedilmektedir. Bk. Radiyyuddîn el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radi'ale'l-Kâfiye*, thk. Yûsuf Hasan 'Umar, Bingâzi (Menşûrâtu Câmi'ati Kâr Yûnus, 1996), 1/71. Bu bağlamda i'râbın ihtilaf olduğunu öne sürenlere göre bu kullanım sebep-müsebbeb ilişkisi bağlamında bir mecâz-ı mürsel olacaktır.

⁴ Yûsuf İbn Halef el-İsâvî, *İlmu i'râbi'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru's-Sumey'i, 2007), 27.

⁵ M. Edip Çağmar, *Alıştırmalarla Nahiv*, ed. Nafi Arslan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 412-414.

1. İhtilaflar

Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-masûn adlı eserinin baştan sona okunması ve bu okuma neticesinde elde edilen tartışmalı konular arasından seçilen ihtilaflar aşağıda değerlendirilmiştir. Bu ihtilafların seçiminde daha çok müellifin ihtilafın taraflarını zikrederek bu ihtilafa katkı sunması dikkate alınmıştır.

1.1. Mef'ûlün Leh Olma ve Masterların Birbiri Yerine Kullanılmasına Dair İhtilaf

“وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ اِتِّعَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيئًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ...”⁶, “Allah'ın rızasını kazanmak arzusuyla ve kendilerini sabit kılmak için mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yüksekçe bir yerdeki güzel bir bahçenin durumu gibidir...”⁶ ayetinin i'râbı ele alınırken مِنْ أَنْفُسِهِمْ ibaresinin i'râbında ihtilaf edilmiştir. İbn 'Atiyye اِتِّعَاءَ masterının i'râbının hâl veya mef'ûlün leh olabileceğini ancak وَتَثْبِيئًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ ibaresi kendisine atfedildiğinden, matûfun mef'ûlün leh olması mânen yanlış olacağından –zira ona göre infâk “tesbît” için yapılmaz- اِتِّعَاءَ'nin hâl olmasının doğru i'râb olacağını belirtir. Bu itibarla Ebû Tâlib el-Mekki'nin *el-Müşkil*'indeki her iki masterın da mef'ûlün leh olduğu şeklindeki⁷ iddiasını reddeder. İbn 'Atiyye aynı zamanda “tesbît” masterının “tesebbut” manasında olabileceği şeklindeki yorumu da reddederek bunun ancak “tesebbut” fiilinin daha önce zikredilmesi hâlinde gerçekleşebileceğinin Arap dili açısından çok açık olduğunu belirtir.⁸

Ebû'l-Bekâ el-'Ukberî, hâl ve mef'ûlün leh olmak şeklinde iki vechin söz konusu olacağını belirtmiştir. Masterın ise aslı üzere تَثْبِيئًا yahut تثبت manasına gelebileceğini belirterek “وَتَثْبِيئًا لِيَّهِ تَثْبِيئًا”⁹ ayetinde olduğu üzere masterların birbiri yerine kullanılmasının bazen vâkî olduğunu ifade etmiştir.¹⁰ Semîn el-Halebî masterın lâzım olması ya da müteaddî olup takdirin على تلك الثواب من أنفسهم تثبیتاً şeklinde olması durumunda, infâkın sevap beklentisi için yapılması mümkün olduğundan, تَثْبِيئًا'nın mef'ûlün leh olabileceğini belirtir. Takdirin Ebû'l-Bekâ'nın yaptığı üzere من أنفسهم أعمالهم بإخلاص النية şeklinde olması yahut من harfi cerrinin لـ manasında olması ve mef'ûlün de أنفسهم olması hâlinde ise mef'ûlün leh olma durumunun belirgin olmadığını ifade eder. Müteaddî masterın lâzım manasında olmasına yönelik soruya da “masterların birbirlerinin yerine kullanılabilirliği” şeklinde cevap verileceğini ifade eder.¹¹

İbn 'Atiyye'nin تثبیت'in infâk için mef'ûlün leh olmayacağı şeklindeki iddiasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira kişinin nefsinin sabitkadem kılmak yahut nefsinden kaynaklanan imanını/yakînini sağlamlaştırma arzusu için infâk etmesi tabii bir hâl olsa gerektir. Son devir müfessirleri arasında önemli bir yer tutan Tâhir İbn Âşûr'un bu konudaki açıklaması daha uygun düşmektedir. Tâhir İbn Âşûr burada mef'ûlün leh olarak mansûbiyeti, İbn 'Atiyye gibi menetmek yerine bu duruma, “güzel düşmez” diyerek dikkat çeker. Ona göre اِتِّعَاءَ'nin mef'ûlün leh olmamasının sebebi “ibtigâ”nın manasının mef'ûlün lehin kendisinin idmârı ile mansûb olduğu “lâm” ile aynı olması, تَثْبِيئًا'nın mef'ûlün leh olmamasının sebebi ise اِتِّعَاءَ'ye tabî olmasıdır.¹² Ancak bu durum, mef'ûlün leh olmayı güzel bir vecih olmaktan çıkarmaya yeterli bir sebep değildir. Nitekim İbn Cinnî de mef'ûlün leh konusunu ele alırken ayetten müllhem olsa gerek لمرضاتك şeklinde bir misal verir.¹³

İbn 'Atiyye'nin تثبیت'in تثبت manasına gelemeyeceği bunun için تثبت'e delalet eden bir fiilin önce zikredilmesi gerektiği şeklindeki iddiasının “وَتَثْبِيئًا لِيَّهِ تَثْبِيئًا”¹⁴ ayetinde olduğu üzere maksadın mef'ûlün mutlaklık olması hâlinde isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Ancak burada mef'ûlün mutlaklık açısından تثبت manasına gelme söz konusu olmasa da belâğî açıdan çeşitli anlamlara atıfta bulunmak bağlamında

⁶ el-Bakara 2/265.

⁷ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilü'l-râbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/140.

⁸ Ebu Muhammed Abdülhakk b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001), 1/358.

⁹ el-Müzzemmil 73/8

¹⁰ Ebû'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah 'Ukberî, *et-Tibyân fi irabi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987), 1/216.

¹¹ Ahmed b. Yusuf b. Muhammed b. Mesud es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fi ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2016), 2/590.

¹² Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-tenvîr* (ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 3/51.

¹³ Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dâru'l-Kutubis-Sekafiyye, ts.), 58.

¹⁴ el-Müzzemmil 73/8.

bunun mümkün olduğunu söyleyebiliriz.¹⁵ Zira müteaddî fiilin lâzım fiile indirgenmesi “... هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ وَلَا الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...”¹⁶ ayetinde olduğu üzere Arap dilinde vâkî olan bir husustur. Ancak bu durumda anlam, araştırıp soruşturmak anlamındaki تثبت değil, ثبوت’un ve تثبیت’in vâkî olması şeklinde olacaktır. Bu itibarla Semîn el-Halebî’nin “وَتَبَّتْ إِلَيْهِ تَبَّتِيلاً”¹⁷ ayetinde olduğu üzere müteaddî fiilin lâzım fiil yerine kullanıldığı şeklindeki iddiasının burada gerçekleştiği fikrinde değiliz.

Netice itibariyle ister mef‘ûlün “sevâb” olarak takdiri şeklinde nahvî, ister müteaddînin lâzıma indirgenmesi şeklinde belâğî bir takdir ile olsun تثبیت fiilinin olduğu üzere bâkî kalmasının mümkün olduğunu ve bunu ötelemeyi/tevilî gerektirecek bir gerekçenin olmadığını düşünmekteyiz. Binâen aleyh ister hâl ister mef‘ûlün leh olarak takdir edilsin, takdir edilecek fiilin Ebû'l-Bekâ ve Semîn el-Halebî’nin hilafına تثبیت yerine aslı üzere تثبیت olacağı düşüncesindeyiz.

1.2. Tâbi‘lik Durumu Olmadan Bir Fiilin Birden Fazla Mef‘ûlün Leh Almasına Dair İhtilaf

Semîn el-Halebî, “أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ”¹⁸ ayetindeki حَذَرَ الْمَوْتِ ibaresinin i‘râbını yaparken bu ibarenin mef‘ûlün leh olduğunu ifade eder ve bunun bir mahzurunun olmayacağını zira bir fiilin birden fazla sebebinin olabileceğini beyan eder.¹⁹ Diğer mef‘ûlün leh ise “مِنَ الصَّوَاعِقِ” ibaresi olmaktadır. Bu bağlamda ayet ile ilgili tartışılan husus, bir fiilin birden çok mef‘ûlün leh alıp alamayacağı konusudur.

Nahiv literatüründe bu konu ile ilgili detaylı açıklamalara ulaşamadık. Murâdî, Suyûtî, Sabbân ve Hudârî gibi âlimler mansûb olsun mecrûr olsun mef‘ûlün lehin birden fazla olmasının ancak bedel ya da atf yoluyla mümkün olabileceğini ifade etmiştir.²⁰ Yine Ebû Hayyân, Ebû Alî el-Fârisî’den naklen bir fiilin birden fazla illet ile gerekçelendirilmesinin ancak bedel ya da atf ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir.²¹

Bu konu ile ilgili örnek ve tartışmaları daha çok dilsel tahlillerde bulunan tefsirlerde görmek mümkündür. Zemahşerî, “مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى إِلَّا تَذَكُّرًا لِمَنْ يَخْشَى”²² ayetlerinin i‘râbını yaparken تَذَكُّرًا ve لِتَشْقَى ibarelerinden her birinin illet olduğunu belirterek “تَذَكُّرًا”dan bedel olup olamayacağı” şeklindeki bir soruya “ikisinin cinsleri farklı olduğundan bu mümkün olmayacaktır” şeklinde cevap verileceğini belirtir.²³

‘Ukberî, fiilin daha önce bir mef‘ûl alması hasebiyle تَذَكُّرًا’in mef‘ûlün leh olamayacağını belirtir. Zira fiil aynı cinsten başka bir öğeye geçişkenlik (teaddî) sağlayamaz. Ona göre تَذَكُّرًا münkatı‘ müstesna olup kelamın takdiri تَذَكُّرًا لِكِنْ أَنْزَلْنَاهُ تَذَكُّرًا ; أَيْ لِلتَّذَكُّرِ şeklinde olacaktır.²⁴ Bu takdirden, ‘Ukberî’nin de تَذَكُّرًا’i mef‘ûlün leh olarak düşündüğünü ancak mezkur fiil yerine mukadder fiilin mef‘ûlün lehi olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Semîn el-Halebî, ‘Ukberî’nin yukarıdaki görüşünü naklettikten sonra ‘Ukberî’nin bu görüşünün isabetli olmadığını zira bir fiilin birden çok illet ile ta‘lîlinin câiz olduğunu belirterek ‘Ukberî’nin

¹⁵ ‘Atik Abdulazîz, *‘İlmu’l-me‘âni* (Beyrut: Dâru’n-Nahda’l-‘Arabiyye, 2009), 130.

¹⁶ ez-Zümer 39/9.

¹⁷ el-Müzemmil 73/8

¹⁸ el-Bakara 2/19.

¹⁹ es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-masûn*, 1/173.

²⁰ Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-darab min lisâni’l-Arab*, thk. Receb Osman Muhammed (Kâhire: Mektebetu’l-Hâncî, 1998), 3/1388; Abdurrahmân b. Ebi Bekr Cemâlüddîn es-Suyûtî, *Heme’u’l-hevâmi’ fi şerhi cem’i’l-cevâmi’* (el-Mektebetu’t-Tevfikîyye, ts.), 2/136; Ebû’l-İrfân Muhammed b. Ali Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 2/179; Muhammed b. Mustafa el-Hudârî, *Hâşiyetu’l-Hudârî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2003), 1/395.

²¹ Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-darab min lisâni’l-Arab*, 3/1388.

²² Tâhâ, 20/2-3.

²³ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Amr b. Ahmed Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf’an hakâiki’ğavâmidî’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâb el-‘Arâbi, 2002), 3/50-51.

²⁴ ‘Ukberî, *et-Tibyân fi i‘râbi’l-Kur‘ân*, 2/884.

aksi yöndeki görüşünün sebebinin fiilin birden fazla yardımcı öğede (الفضلات) ancak atıf ya da bedel olmak suretiyle amel edebileceği şeklindeki düşüncesi olduğunu ifade eder.

Bize göre bu ayet-i kerimede mef'ûlün lehin teaddüdü ile ilgili bir mesele asıl itibariyle yoktur. Zira ayet-i kerime, fiilin illetini belirtmekte ve sadece bir illetten bahsetmekte diğer illeti ise nefyetmektedir. Dolayısıyla "لتشقى" ibaresi lafzen illet olsa bile mana açısından illet değildir. Nitekim mevzu bahis olan husus, bu çokluğun bir tâbi'lik durumu söz konusu olup olmadan gerçekleşip gerçekleşemeyeceğidir. Burada ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bu itibarla تذكرة'in mansûbiyetinin munkatı' müstesna olması hasebiyle gerçekleştiğini ifade edebiliriz.²⁵ İlk ayette de illetin çokluğu söz konusu olmakla beraber illetin yönü farklıdır. من الصواعق, fiilin vukû bulma sebebinin açıklarken حذر الموت, fiilin gayesini ifade etmektedir. İlk mef'ûlün leh türü hasilî, ikinci mef'ûlün leh türü ise tahsilî olarak isimlendirilmiştir.²⁶

Semîn el-Halebî, "وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضَرَارًا لِّتَعْتَدُوا", "Zarar verip haklarına tecavüz etmek için onları tutmayın"²⁷ ayetindeki "ضَرَارًا" ibaresinin ise hâl ya da daha belirgin bir şekilde mef'ûlün leh olabileceğini ifade eder. O, ضَرَارًا'in hâl olması durumunda لِّتَعْتَدُوا'nun mef'ûlün leh olacağını ve ضَرَارًا'in mef'ûlün leh olması durumunda لَا تُمَسِّكُوهُنَّ'nun müteallakının لَا تُمَسِّكُوهُنَّ'ni olamayacağını ve bunun illetten illet olacağını belirtmekle yetinir.²⁸ Semîn el-Halebî'nin de belirttiği üzere ضَرَارًا'in تَأْدِيبًا لِّتَنْتَفِعَ gibi bir ifadede olduğu üzere Arap dilinde illetten illet olma durumu vâkidir. Ancak bu ayette böyle bir durumun söz konusu olduğunu düşünmemekteyiz. Zira zarar vermek, hakka tecavüz etmek için gerçekleştirilmez; hakka tecavüz etmek için, zarar verilir. Bu itibarla ضَرَارًا'in hâl لِّتَعْتَدُوا'nun illet olması daha muhtemeldir.

Semîn el-Halebî'nin ilk ayette fiilin illetinin birden çok olabileceğini belirttikten sonra bu ayette üstü kapalı bir şekilde fiilin birden çok illetinin olamayacağına işaret etmesi ve ikinci illetin, birinci illetin illeti şeklinde anlaşılacağını belirtmesi, ilk ifadesinin de ikinci ifadesi bağlamında anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Yani mutlak olan ifadesi mukayyet olan ifadesi doğrultusunda anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Semîn el-Halebî tâbi'lik olmadan mutlak manada bir illetin çokluğunu savunmamaktadır.

Bu tartışmalar neticesinde tâbi'lik söz konusu olmadan bir fiilin birden fazla illet ile gerekçelendirilemeyeceği kuralının bütün dilciler tarafından kabul edildiği ancak bazı durumlarda farklı yorumlamadan ötürü bazı dilcilerin bunu câiz görüp bazılarının ise câiz görmediği sonucuna ulaşılmıştır.²⁹

1.3. Mef'ûlün Lehin İkinci Mef'ûl Olarak Görülmesi İle İlgili İhtilaf

Semîn el-Halebî, "وَإِذْ قَرَفْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ", "Bir zamanlar biz sizin için denizi yarıdık"³⁰ ayetinde بِكُمْ ibaresinin i'râbını yaparken 'Ukberî'nin bu konudaki görüşünü naklederek bazı eleştirilerde bulunmuştur. Semîn el-Halebî'ye göre kelamın zâhiri açısından buradaki "bâ" aslı anlamı olan alet olma manasındadır. Bunun yanında bâ'nın sebebiyet bildirmesi ya da iltibâs anlamında olma ihtimali de söz konusudur.

'Ukberî, بِكُمْ'nun nasb mahallinde ikinci mef'ûl olduğunu ve bâ'nın lâm manasında olduğunu ifade etmiştir. Semîn el-Halebî buradaki bâ'nın lâm manası olması durumunda anlamının sebebiyet bildirme şeklinde olacağını belirtir. Sebebiyet bildiren bir harf-i cer almış bir kelime için ise mef'ûlün bih olmanın söz

²⁵ Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Emvâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arâbî, 1998), 4/22.

²⁶ Mirza Ebû Tâlib el-İsfahânî, *Haşiyetu'l-Behcetü'l-merdiyye fi şerhi'l-Elfiyye* (Zevî'l-Kurbâ, 1974), 1/539.

²⁷ el-Bakara 2/231.

²⁸ es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 2/458.

²⁹ Burada illetin birden fazla olması (teaddüd-ü ilel) konusunun daha çok kelâm, fıkıh usulü gibi alanlarda tartışıldığını ve bu alanlar için gerekli olduğunu belirtmeliyiz. Bu alanlar için oldukça faydalı olan bu tartışmanın nahiv alanına yaygın bir şekilde yansıtılmasının zararları olabilmektedir. Bu ve benzeri tartışmalar Arapça'nın zor bir dil olduğu şeklindeki yaygın kanaati destekler gibi gözükmemektedir. Oysa bu teorik bir tartışma olup direkt Arapça ile ilgili bir konu değildir ve bu açıdan tartışılması ise çok doğal bir durumdur. Bu tür konuların nahiv adı altında tartışılması yerine nahiv felsefesi ya da öteden beri adlandırıldığı şekliyle ilelu'n-nahv/nahvin illetleri adı altında tartışılıp öğretilmesinin nahivde tecdid ve islah tartışmalarına faydalı bir katkı olabileceğini düşünmekteyiz.

³⁰ el-Bakara 2/50.

konusu olamayacağını belirtir. Zira nahivcilerin “ضربت زيدا لأجلك” cümlesinde ضرب'nin birinci mef'ûlün bihe direkt olmak üzere iki mef'ûlün bihe müteaddî olduğu şeklinde bir ifadelerinin olmadığını belirtir.³¹

Semîn el-Halebî'nin bâ'nın alet manasında olduğu yönündeki görüşüne katılmadığımızı belirtmeliyiz. Zira Kâsimî'nin de belirttiği üzere “فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ”، “Bunun üzerine Musâ'ya: ‘Âsân ile denize vur!’ diye vahyettik ve o da ikiye ayrıldı...”³² ayetinde olduğu üzere yarma hadisesi Musâ (a.s)'nın asası ile olmuştur. Ancak alet olarak kabul edilmesi ayrılma hadisesinin Benî İsrâil ile gerçekleşmesi anlamına gelmektedir.

‘Ukberî, zikrettiğimiz üzere sadece bâ'nın lâm manasında olduğunu belirtmekle yetinmiş, Semîn el-Halebî ise bunu, bâ'nın sebebiyet manasına gelmesi olarak yorumlamıştır. Oysa bu ihtimali, “وَيَجُورُ أَنْ يَكُونَ” diyerek ayrıca zikretmiştir.³³ Dolayısıyla buradaki lâm, sebebiyet bildirmeyen bir lâm olmalıdır. Kurtûbî de بكم'ün manasının لكم olduğunu ifade ederek bâ'nın lâm manasında olduğunu belirtmiştir. Beğavî de bu görüşü zikretmiştir. İbn ‘Atiyye ise bunu zayıf kabul etmiştir.³⁴

Mezkur lâm'ın sebebiyet bildirmiş bir lâm olması hâlinde ikinci mef'ûl olarak nitelenmesi Semîn el-Halebî'nin de bahsettiği üzere doğru olmayacaktır. Ancak nahivcilerin cumhûrunun görüşüne göre bu durumda da ikinci mef'ûl denilebilmektedir. Zira onlara göre lâm'ın zâhir olması durumunda bu mecrûr, mef'ûlün leh olarak adlandırılmaz. Bununla birlikte İbn Hâcib, İbn Mâlik ve Birgîvî gibi nahivciler bu mecrûru mef'ûlün leh olarak kabul etmişlerdir.³⁵ Bu durumlarda mef'ûlün lehi, gayr-i sarîh olarak nitelenmek daha doğru olacaktır.³⁶

Müfessirler mezkur anlamların yanında müsâhabe/iltibâs anlamından da bahsetmiştir. Ancak bu anlamı yorumlama konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Tâhir İbn Âşûr bunu, onlar denize girerken denizin yarılması ve yarılmanın onların yanında gerçekleşmesi olarak yorumlarken Âlûsî, bu mülâbesenin akli bir mülâbese olduğunu belirterek Allah'ın onları koruyup kollaması anlamında olduğunu belirtir. İbn Âşûr'un görüşüne denizin yarılmasının onlar denize girmeden gerçekleştiği şeklinde bir itiraz yöneltmek mümkündür.³⁷

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız farklı görüşler incelendiğinde bâ'nın sebebiyet manasında olma ihtimali daha ağır basmaktadır. Zira başka bir ayette alet manasında “asâ” ile beraber kullanılmıştır. Bu ayette ise denizin yarılmasının asıl sebebine vurgu yapılarak bu büyük nimetin kendileri için yaratıldığı muhataplara minnet ile ifade edilmiştir. Zira sebebiyet bâ'nın asıl manalarındandır. Bu sebeple önce lâm manasında kullanılmış diyerek sonra da lâm'ın manasının sebebiyet olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Aynı şekilde teaddî için olduğunu ifade eden görüş de bu durumda bâ'nın lâm anlamında olacağını ifade etmektedir. Bu ihtimal de bâ'yı farklı bir harf manasına sokacağından asıl manasının dışına çıkaracaktır. Asıl mana mümkün iken aslın dışına çıkmak ise doğru olmayacaktır. Minnette bulunma bağlamında direkt olarak sebebiyete vurgu yapmak müsâhabet manasından daha uygun olacaktır. Binaenaleyh müsâhabet ihtimalini incelemeyi gerektirecek bir sebep de bulunmamaktadır. Her halükarda ayette geçen كَمْ ifadesinin ikinci mef'ûl olarak nitelenmesinin ancak bâ, isal için olduğu kabul edildiğinde doğru olabileceği, bunun dışındaki anlamlarda ise ikinci mef'ûl olarak nitelenmesinin doğru olmayacağı neticesine ulaşılmıştır.

³¹ ‘Ukberî, *et-Tibyân fi i'rabi'l-Kur'ân*, 1/62; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 1/350.

³² eş-Şuarâ 26/63.

³³ ‘Ukberî, *et-Tibyân fi i'rabi'l-Kur'ân*, 1/62.

³⁴ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1998), 1/91; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 1/141; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûni - İbrâhîm Atfîş (Kahire: Dâru'l Kutub el-Misriyya, 1964), 1/387.

³⁵ Mustafâ Hamza İbn İbrâhîm Adalî, *Netâicü'l-efkâr* (İstanbul: İsmailağa Yayinevi, 2019), 88; Molla Salih b. Ahmed el-Gursî, *Haşiyetu't-Tahkîkatu'l-vefiyye* (İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, ts.), 343.

³⁶ Mustafa Galâyîni, *Câmi'u'd-durûs el-'Arabîyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1993), 3/46.

³⁷ Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîmi ve's-seb'i'l-mesâni*, thk. Ali Abdulbarî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 1/256; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/494.

1.4. Mef'ûlün Lehin İzâfetinin Manevî Oluşuna Dair İhtilaf

Semîn el-Halebî, "... وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ..."³⁸ ayeti bağlamında ابْتِغَاءَ ibaresinin mef'ûlün leh olduğunu ve bunun için gerekli şartların mevcut olduğunu ifade ettikten sonra sahîh olan görüşe göre izâfetinin mahz/halis olduğunu belirtir. Cermî, Riyaşî, Müberrid ve müteahhir bazı âlimlerin ise bunun aksini iddia ettiğini ifade eder.³⁹

Nahivciler mef'ûlün leh olan mastarın izâfetinde ihtilaf ettikleri gibi mef'ûlün leh olmayan ve muzaf olan mastarın izâfetinin halis/mahz olup olmadığına da ihtilaf etmişlerdir. Konumuzla alakalı olduğundan öncelikle genel olarak mastarın izâfesi ele alınıp daha sonra mef'ûlün leh olan mastarın izâfeti tartışılacaktır. Bilindiği üzere, izâfet mahz ve gayr-ı mahz şeklinde kısımlara ayrılmıştır. Mahz izâfette muzafın marifelik veya tahsis kazandığı belirtilmektedir. Muzafın bu iki özelliği kazanması muzâfun ileyhin bir cüzü olduğu ve ondan ayrı olmadığı düşünüldüğündendir. Başka bir ifade ile muzaf ile muzâfun ileyhte bir infisâl/ayırım bulunmamaktadır. İşte mastar muzaf olduğunda bazı âlimler izâfette infisâl olduğunu düşünerek muzafın marifelik ve tahsis kazanmadığını savunmuşlardır. Bu kapsama mef'ûlün leh ve muzaf olan masdar da girmektedir.⁴⁰

Nahivcilerin kahir ekseriyeti mastarın merfû'una ya da mansûbuna izâfetinin mahz/hakikî izâfet olduğu kanaatindedir. Zira semâ'î olarak bu mastarın sıfatının marife gelmesi mastarın marife olduğuna delalet etmekte, bu ise izâfetin mahz/hakikî olduğunu ve bu tür izâfetlerde mastar olan muzafın marifelik veya tahsisi kazanabildiğini göstermektedir. Aşağıdaki beyitler bu hususa delil olarak zikredilmiştir:

إِنَّ وَجْدِي بِكَ الشَّدِيدُ أَرَانِي ... عَاذِرَا فَبِكَ مِنْ عَهْدْتُ عَدُولَا

Sana olan aşırı sevgim bana beni yerenleri sevgim için bahaneler arar gösterdi.

فَلَوْ كَانَ حُبِّي أُمَّ ذِي الْوَدْعِ كُلِّهِ ... لِأَهْلِكَ مَا لَمْ تَسْغِهِ الْمَسَاحُ

Eğer senin ailenin malı, (boncuk takan) çocuğun annesine karşı duyduğum sevgi kadar olmuş olsaydı meralar yetmezdi onlara.

Birinci beyitte olduğu üzere semâ'ın marifeye muzaf olan mastarın sıfatının marife olarak geldiğini göstermesi ve ikinci beyitte mastarın tekidinin marife oluşu mastarın marifelik kazandığını göstermektedir. Böylece muzaf olan mastarın marifelik kazandığı ve izâfetinin hakikî izâfet olduğu kanısına varılmıştır.⁴¹

Öte taraftan İbn Berhân, İbn Tarâve gibi bu izâfetin mahz/hakikî olmadığını düşünen bazı âlimler de söz konusudur. Sabbân'a göre bu görüşe mesnet olabilecek tek husus, mansûbuna izâfet edilen mastarın infisâl takdirinde olmasıdır.⁴²

İbn Mâlik, İbn Berhân'ın قيام زيد ve أكل الطعام örneklerinde olduğu üzere bu izâfeti mahz kabul etmediğini ve bunun sebebinin mastarın muzâfun ileyhisini merfû ya da mansûb takdirinde görmesi olduğunu ifade eder. Zira İbn Berhân'a göre bu örnekler حسن الخلق ve العبد ضارب gibidirler. İbn Mâlik bu gerekçenin zayıf bir delil olduğunu belirterek çeşitli yönlerden eleştirir. Bu eleştiriler şöyle sıralanabilir: 1. Muzaf olan mastar muzaf olmayan mastardan daha çok kullanıldığı halde infisâl takdiri, yaygın olan kullanımı nadir olana tercih etmek olacağından bu doğru değildir. 2. Sıfatın mansûb ve merfû'una izâfetinin infisâl takdiri içerdiği müstetir zamir itibariyledir, mastarda ise bu durum yoktur. Dolayısıyla infisâl takdirini gerekli kılacak bir husus ve delil söz konusu değildir. 3. Sıfat ve mamûlü cümlede müfred fiil konumundadır. Mastar ile mamûlü ise sırası fiil olan harf-i masdarî mevkiindedir. Mezkur mevzul marife kabul edildiğine göre onun mevkiinde olan unsurun da marifeliğine hükmedilir. 4. Marifeye muzaf olan

³⁸ el-Bakara 2/207.

³⁹ es-Semîn el-Halebî, ed-Durru'l-masûn, 2/357.

⁴⁰ İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, 3/46; Galâyini, Câmi 'u 'd-durûs el-'Arabîyye, 3/208-209.

⁴¹ Ebû Muhammed (Ebû Ali) Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî İbn Ümmü Kâsım, Tavdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik, thk. Abdurrahmân 'Ali Suleymân (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008), 2/787; es-Suyûtî, Heme'u'l-hevâmi', 2/506.

⁴² Sabbân, Hâşiyetü's- Sabbân, 2/363.

mastar marifedir bu yüzden sıfatı ancak marife olur. Eğer izâfesi gayr-ı mahz olsa idi nekra olur ve nekra ile vasıflanırdı. Ayrıca tıpkı marifeye muzaf olan sıfatta olduğu gibi başına ب gelebilir ve muzaf olduğunda elif-lâm alabilirdi.⁴³

İbn Mâlik'in bu açıklamalarından sonra mastarın izâfetinde infisâl takdir etmemenin dil açısından daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. İbn Mâlik, Sabbân'dan farklı olarak mansûba izâfet durumunda dahi infisâl takdir etmemiştir. Bu açıklamalardan sonra mastar olan muzaf mef'ûlün lehin izâfeti ile ilgili ihtilafı ele alabiliriz. Bu izâfetin mahz olduğunu düşünenler yukarıda bahsedilen açıklamalar bağlamında ve çeşitli şevâhid sebebiyle bu kanaate varmışlardır. Bunun aksini iddia eden grup ile alakalı detaylı bir bilgiye rastlayamadık. Müracaat ettiğimiz kitaplarda sadece ileri sürdükleri görüş ve bu görüşün sahipleri zikredilmiştir.⁴⁴ Mastarın muzaf olması ile ilgili genel görüşlerine dair bir bilgiye de rastlayamadık. Sadece mef'ûlün lehin nekra olması gerektiği, dolayısıyla da başına "el" takısı alması durumunda zâit olduğu ve izâfesinin de mahz olmadığı şeklinde bir bilgi aktarımı söz konusu olmuştur.⁴⁵

Bu bilgiye dayanarak mef'ûlün leh olan mastarın izâfetinin neden mahz olmadığına dair bir tahminde bulunulabilir. Cermî ve diğerleri bu sonucu illet olması durumunda mastarın genel bir özellik (illet olma) taşıyor olması ile ilişkilendirmiş olmalıdır. Bu açıdan tarife gerek yoktur. Nitekim Ebû Hayyân; Cermî, Riyaşi ve Müberrid'in mef'ûlün lehin nekra olması gerektiği şeklindeki düşüncelerini ifade ettikten sonra bunun sebebinin illetten maksadın sebebi açıklamak olduğu, bunun için ise nekra olmanın yeterli olduğu şeklindeki düşünce olduğunu belirtir. Ancak Ebû Hayyân, bu görüşü kabul etmez ve zat ile beraber sebebin muhatap tarafından bilinmesinin de mümkün olduğunu belirterek karşı çıkar; Sibeveyhi ve cumhûrun da görüşünün bu yönde olduğunu belirtir.⁴⁶ İbn Mâlik ve Ebû Hayyân'ın itirazları göz önüne alındığında mef'ûlün lehin ve mastarın izâfetinin mahz olduğu yönündeki görüşü tercih etmek daha doğru gözükmektedir. Yukarıda verilen örnekler incelendiğinde anlamın da bu görüşü destekler nitelikte olduğu fark edilecektir.

1.5. Mef'ûlün Lehin ve Mualllel Fiilin Fâilinin Bir Olmasına Dair İhtilaf

"هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا..."⁴⁷ ayetinin i'râbı yapılırken خَوْفًا'in i'râbının bir vechinin de mef'ûlün leh olup olmayacağı ile alakalı bir ihtilaf söz konusu olmuştur. 'Ukberî, خَوْفًا وَطَمَعًا'in mef'ûlün li eclihî olduğunu ifade eder ve bu görüşünü gerekçelendirmez. Zemahşerî ise bunun direkt olarak mümkün olamayacağı ve bazı teviller ile mümkün olabileceği sadedinde açıklamalarda bulunur. Ona göre bu ancak bir muzaf takdiri إرادة خوف وطمع ya da fiillerin وإطماعاً وإخافة manalarında olması durumunda mümkündür. Zemahşerî'ye göre bunun sebebi illetin fâili ile fiilin fâilinin farklı olmasıdır. Zemahşerî bu ihtimalin yanında yine muzaf takdiri ile ya da olmadan خَوْفًا وَطَمَعًا öbeğinin برق kelimesinden hâl ya da muhataplardan hâl olabileceğini belirtir.⁴⁸

Semîn el-Halebî'ye göre خَوْفًا وَطَمَعًا'in âmilleri mahzûf mastar olma ya da nasb mevkiinde hâl olma ihtimalleri söz konusudur. Hâl olması durumunda sâhibu'l- hâl يُرِيكُمْ fiilinin ilk mef'ûlü ya da mübalağa kastıyla البرق olabilir. Semîn el-Halebî bu ihtimalleri aktardıktan sonra mef'ûlün leh olma ihtimali üzerine Zemahşerî ve 'Ukberî'nin görüşlerinden bahseder ve Zemahşerî'nin yaptığı itiraza cevap verilebileceğini belirtir. Buna göre يُرِيكُمْ fiilindeki mef'ûl fâil kuvvetindedir zira mana يجعلكم رائين şeklindedir. Nâbiğa ez-Zubyânî'nin şu beyitlerinde de buna bir şahit vardır:

وَحَلَّتْ بُيُوتِي فِي بَفَاحٍ مَمْنَعٍ ... يُخَالُ بِهِ رَاعِي الْخَمُولَةِ طَائِرًا

⁴³ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Abdillâh et-Tâi İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevi (İmbaba: Hicr, 1990), 3/228.

⁴⁴ Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, 3/1387; İbn Ümmü Kâsım, *Tavdihu'l-mekâsid*, 1/307; Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/184.

⁴⁵ Ebû'l-Bekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm İbni'l-Erkâm, 1999), 148; İbn Ümmü Kâsım, *Tavdihu'l-mekâsid*, 1/103.

⁴⁶ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 7/244.

⁴⁷ er-Ra'd, 13/12.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/518; 'Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, 2/754.

جداراً على أن لا تُنالَ مَقَادَتِي ... ولا يسوقى حتى يَمُتْنَ خرائراً

Ulaşılmaz bir tepededir evim benim,

Develeri otlatan çobanı kuş sanırsın orada

Zorlanmayayım diye yaptım bunu itaate

Ve yaşasın diye ölene kadar, zevcelerim azade

Bu beyitte خَلَّتْ fiilinin fâili بِيوتِي dir. İlet olan جداراً mastarının fâili ise mütekellimdir. Böylece fiil ile illetin fâili farklı olmuş olmaktadır. Ancak خَلَّتْ بِيوتِي den maksat جداراً بيوتِي olunca bu mümkün olmuştur.⁴⁹ Zemahşerî'nin وَظَمَعًا وَخَوْفًا in manalarında olması durumunda mef'ûlün leh olarak düşünülebileceği yönündeki görüşü dikkate alındığında aynı şeyin pekâlâ fiil için de düşünülebilmesi mümkündür. Bu itibarla يريمك fiilinin ترون olarak düşünülmesi durumunda da وَظَمَعًا وَخَوْفًا in mef'ûlün leh olabileceği kanaatine varılabilir. Ancak bu tevile gitmek yerine ilk olarak belirtilen إرادة خوف وطمع tevili daha kolay anlaşılabilir bir tevil olabilir. Zira muzaf takdiri Arapça'da yaygın bir durumdur. Fâil ve zaman birliği şartını öne sürmeyen nahivciler dikkate alındığında ise ayet zahiri üzere وَظَمَعًا وَخَوْفًا ifadelerinin mef'ûlün leh olduğu söylenebilir. Zira A'lam eş-Şentemrî'den önceki nahivciler böyle bir şart öne sürmemişlerdir.⁵⁰ Başvurduğumuz kaynaklar bu ihtilafı ifade etmiş ancak detaylı bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁵¹

“ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَسًا يُغَشَّى طَائِفَةً مِنْكُمْ”⁵² ayetinde أَمَنَةً ibaresinin mef'ûlün leh olup olamayacağı ile ilgili bir ihtilaf söz konusu olmuştur. Semîn el-Halebî; Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ın bu konudaki ihtilafını ele alarak Zemahşerî'ye yapılan itirazın çeşitli açılardan bertaraf edilebileceğini göstermeye çalışmıştır. Farklı i'râblarda da bulunmakla beraber Zemahşerî'nin “emeneten” için tecviz ettiği bir vecih de mef'ûlün leh olmasıdır. Ancak Ebû Hayyân bu vechi zayıf kabul etmiştir. Çünkü bu durumda nasb şartı olan fiilin fâili ile mef'ûlün lehin fâilinin bir olma şartı gerçekleşmemiş olmaktadır. Zemahşerî ise el-Halebî'nin deyimiyle bu itirazı hissederek bir fiil takdir etmiştir. Böylece kelamın takdiri نَعَسَمَ أَمَنَةً şeklinde olmuştur.⁵³ Semîn el-Halebî, Zemahşerî'nin yaptığı bu takdire ek olarak أَمَنَةً'nin güvende olmak manasında olabileceği gibi, güvende kılmak manasında da olabileceğini belirtir. Bu itibarla fâil birliği takdire gerek kalmadan da sağlanmış olacaktır. Semîn el-Halebî'nin bu tespiti Zemahşerî'nin yaptığı takdire göre daha tekellüfsüz bir takdir olduğu halde müracaat ettiğimiz kaynaklarda الأَمَنَةُ 'nin güvende kılmak manasında kullanıldığına rastlayamadık; sadece hıyanetin zıddı yani sadakat manasına geldiğine dair bir ibareye rastladık. Bu manada أَمَنَةً şeklinde bir kullanım söz konusu olmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla bu durumda ayetin manasını Semîn el-Halebî'nin güvende kılmak manası ile anlamak mümkün gibi gözükmemektedir. Zira bir Kur'ân kâmusu hüviyetindeki 'Umdetu'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz adlı kitabında da bu manadan bahsetmemiştir.⁵⁵ Belki, hıyanetin zıddı manasında güven vermek olarak algılamak mümkün olabilir.

Zemahşerî'nin takdirini tekellüf içerdiğini düşündüğümüz için ihtimal dışı olarak düşünmekteyiz. Zira zâhir mümkün iken zâhir dışı ihtimallerin tecvizi doğru değildir. Semîn el-Halebî'nin ise ifade ettiği anlam lügat ilmi açısından mümkün gözükmemektedir. Bu durumda bahsettiğimiz anlam bağlamında mef'ûlün leh ihtimali mümkündür. Ancak bu yaygın olmadığı anlaşılan anlamı devreye sokmak yerine

⁴⁹ es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 7/31.

⁵⁰ es-Suyûtî, *Heme'u'l-hevâmi*, 2/130; Abdullah b.Yûsuf b. Ahmed el-Ensârî İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve bellî's-sedâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid - Nesîm Belîd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2019), 408-409 (muallikinin notu).

⁵¹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/196-197; Ebû Muhammed Bahaüddin Abdullah b. Abdurrahman İbn 'Akil, *el-Müsaid 'ala Teshîli'l-fevâid*, thk. Muhammed Kamil Berekat (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1984), 1/485.

⁵² Âl-i İmrân, 3/154

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/428; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/390; es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 3/444.

⁵⁴ Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firâzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Nuaym Arkasûsi (Muessesetu'r-Risâle, 2006), 1176.

⁵⁵ Ahmed b. Yusuf b. Muhammed b. Mesud es-Semîn el-Halebî, *'Umdetu'l-huffâz*, thk. Muhammed Basil Uyunussûd (Dimaşk: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 1/123.

‘amne’in asıl anlamı dikkate alınarak ‘ame‘i mef‘ül, necasa‘i ise ondan bedel olarak almanın daha uygun olacağı düşüncesindeyiz. Bu ihtimalin dışında bu ayette zikredilmeyen ancak mef‘ülün leh olmayı tecviz etmek için öne sürülebilecek bir ihtimal de ayetin mana açısından takdirini dikkate alarak i‘râbı, bu açıdan mümkün kılacak bir takdir yapmaktır. Bu bağlamda ‘amne, aynı maddeden tamin manasında düşünülürse failerin birliği gerçekleşmiş olur ve mef‘ülün leh olma i‘râbı mümkün bir hâl olabilir. Nitekim Zemahşerî, buna benzer bir takdiri “... هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ حَوَافًا وَظَمَعًا...”⁵⁶ ayeti için yapmıştır.⁵⁷ Ancak bu vechi de tekellüf olarak görmekteyiz.

Benzer tartışmalar “... إِذْ يُعَسِّيكُمْ النَّعَاسَ أَمْنَةً مِنْهُ...”⁵⁸ ayeti ile ilgili olarak da cereyan etmiştir. Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde ‘amne‘nin الإيمان nin manasında da olabileceğini ifade etmiştir.⁵⁹ Zâhir olan i‘râbın النَّعَاسِ‘nin mef‘ül, مِنْهُ‘nun da hâl olarak düşünüldüğü i‘râb olduğu kanaatini taşımaktayız. Bu vecih açık bir şekilde ortada olduğu halde diğer vecihlerin bu denli önemli bir ihtilaf gibi ele alınması ve önemsenmesi i‘râbda bir aşırılık olarak görülebilir.

1.6. Mef‘ülün Leh ve Tevehhüm Üzere Atıf Durumu Üzerine İhtilaf

“... وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأَجْلًا لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ...”⁶⁰ ayetindeki وَلَأَجْلًا ibaresinin i‘râbı ile ilgili çeşitli ihtilaflar söz konusu olmuştur. Vâhidî, وَلَأَجْلًا‘nin مُصَدِّقًا‘nın manasına matûf olabileceğini belirtmiş ve ayetteki durumun معذرةً جئته cümlesiyle benzeştiğini ifade etmiştir.⁶¹ Ebû Hayyân bu takdire karşı çıkmıştır. Zira bu takdir, ‘atf ‘ala‘t-tevehhüm الْعِظْفُ عَلَى التَّوَهُّمِ olarak bilinen atıf şekli olup ona göre bu durumda matûfun matûf aleyh ile aynı manada⁶² olması gerekir. Ancak burada böyle bir şey söz konusu değildir. Zira مُصَدِّقًا hâle delalet etmekte iken وَلَأَجْلًا talile delalet etmektedir.⁶³ Semîn el-Halebî, Ebû Hayyân‘ın yukarıdaki itirazını aktardıktan sonra, bu görüşü ileri sürenin maksadının matufun, مُصَدِّقًا kelimesinin delalet ettiği mahzûf bir illete matûf olabilmesi olabileceğini belirtir. Zira, hâl ile illetin delaleti aynı olmasa da, mana aslında yani lafzın maddesinin delaletinde ortaktır.⁶⁴

152 İbn Hişâm üç çeşit atıftan bahseder. Bunlardan biri de tevehhüm icabı atıf/ el- atf ‘ala‘t-tevehhümdür. İbn Hişâm‘a göre bu atfın cevâz şartı, tevehhüm edilen âmilin matûfun aleyhe dâhil olmasının sahih olmasıdır. Bu kullanımın güzel bir kullanım olmasının şartı ise bu âmilin matûfun aleyhe çokça dâhil olmasıdır. وَلَا سَابِقِ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيًا ve لَا سَابِقِ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيًا cümlesi ve لَا سَابِقِ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيًا beyti bu atfa örnek verilebilir.⁶⁵ Ebû‘l-Bekâ tevehhüm icabı atıfta âmilin etkisinin ve kendisinin matûfun aleyhte bulunmadığını matûfta ise etkisinin bulunduğunu ifade ederek bu atfın manasını güzelce özetler.⁶⁶ Ebû Hayyân ve İbn ‘Akil bu atıf şeklinin kıyâsî olmadığını belirtir.⁶⁷ El-‘atf ‘ala‘t-tevehhüm ıstılâhı ile el-‘atf ‘ala‘l-ma‘na ıstılâhı çoğunlukla aynı manada kullanılmıştır. Ancak farklı kavramlar olduğuna dair görüşler de ileri sürülmüştür.⁶⁸

⁵⁶ er-Ra‘d, 13/12.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/518.

⁵⁸ el-Enfâl 8/11.

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/203.

⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/50.

⁶¹ Ebû‘l-Hasen Ali b. Muhammed Vâhidî, *et-Tefsîrû‘l-basît*, thk. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân vd. (Riyad: Câmiatu‘l-İmam Muhammed b. Suud, 1430), 5/279.

⁶² Burada nahvî mana kastedilmektedir.

⁶³ Ebû Hayyân, *el-Bahrû‘l-Muhît*, 3/168; Semîn el-Halebî, *ed-Durru‘l-masûn*, 3/202.

⁶⁴ es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru‘l-masûn*, 3/203.

⁶⁵ Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed el-Ensârî İbn Hişâm, *Muğni‘l-lebib ‘an kütübi‘l-e‘ârib*, thk. Mazin Mubarek - Muhammed Ali Hamdullah (Beyrut: Dâru‘l-Fikr, 1998), 619.

⁶⁶ Ebu‘l-Bekâ el-Kelevî, *el-Kulliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü‘r-Risâle, ts.), 617.

⁶⁷ Ebû Hayyân, *İrtisâfu‘d-darab min lisâni‘l-Arab*, 4/1758; İbn ‘Akil, *el-Müsaid ‘ala Teshîli‘l-fevâid*, 1/289.

⁶⁸ İbn Hişâm, *Muğni‘l-lebib ‘an kütübi‘l-e‘ârib*, 406; Muhammed İbn Yûsuf İbn Ahmed Nâzîrû‘l-ceyş, *Temhîdu‘l-kavâ‘id bi şerhi Teshîli‘l-fevâid*, thk. Ali Muhammed Fâhir vd. (Kâhire: Dâru‘l-Selâm, 1428), 3/1248; es-Suyûtî, *Heme‘u‘l-hevâmi‘*, 3/231; Sabbân, *Hâşiyetü‘l-s- Sabbân*, 2/234. Nâzîrû‘l-ceyş’in ‘atf ‘ala‘t-tevehhüm ile ‘atf ‘ala‘l-ma‘na kavramlarının farklı olduğunu belirtmiştir. Ona göre ilkinde matufun aleyhte bir değişim olmamakta ancak ikincisinde ise kelimada bir tevile gitmek gerekecektir. Ancak Ebû Hayyân ve İbn Hişâm gibi kendisine muasır ulemanın bu kavramları müradif olarak kullanmaları ve sadece edeben Kur‘ân-ı Kerim‘de ‘atf ‘ala‘t-tevehhüm tabirini tercih etmemesi bu kavramların ilgili asırda oturmuş ve aynı şeye delalet eder şekilde kullanıldığını göstermektedir. Ancak daha önceki asırlarda ‘atf ‘ala‘l-ma‘na kavramının daha geniş anlamlarda kullanılması bu iki kavramı farklı delaleterde kullanmanın daha doğru olabileceğine işaret etmektedir. (Bkz: Ebû‘l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrû‘l vasîti fi tefsîri Kur‘âni‘l-mecîd*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdul Mecûd (Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 1410), 2/277, 290.)

İbn Hişâm'ın verdiği örnekler dikkate alındığında Ebû Hayyân'ın vurguladığı mezkur atf türü için aynı nahvî manaya sahip olma şartı gözlenebilmektedir. Aslında bu şart diğer atf çeşitleri için de geçerli bir husustur. Bu açıklamalar bağlamında ayet-i kerime ele alındığında ibarede istilâhî manada bir tevehhüm üzerine atfın olmadığı dolayısıyla mef'ûlün leh olmanın doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zirâ dil açısından لمصدقا şeklinde bir tevehhüm söz konusu olmamaktadır. Bu bağlamda Ebû Hayyân'ın konu ile ilgili değerlendirmelerini daha doğru bulmakla beraber ilgili i'râbı mümkün gören birçok âlim gibi bu takdirin farklı bir kavramlaştırma ile mümkün olabileceğini de belirtmek isteriz. Nitekim Beydavî de bu vechi muhtemel i'râblar arasında sayar. ⁷⁰ün lehin “kaytlû'mefl ve âise h Âşûr nbîTâhir Muhammed ⁶⁹ olmaları hasebiyle benzer olduklarını ifade ederek bu atfı mümkün görür. ⁷¹

Zemaşşerî ولأحل ibaresini ayetin devamındaki bir ifadeye مِنْ رَبِّكُمْ بآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ'e ircâ ederek kelamın takdirininin لَكُمْ وَأَحْلَلْ لَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ بآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ şeklinde olacağını belirtir. 'Ukberî ise وَأَحْلَلْ نIN غَنْكُمْ vb. mahzûf bir illete matûf olduğunu ifade eder. ⁷² Ferrâ bu ayette kullanıldığı üzere vâvın şarttan ⁷³ sonra kullanılmasının Araplar'ın kullandığı bir üslûp olduğunu belirtir. Kelam, normalde örneğin إِلَى جَنَّاتِكَ لَتَحْسَنَ إِلَيَّ şeklinde söylenirken إِلَى جَنَّاتِكَ وَلَتَحْسَنَ إِلَيَّ جَنَّاتِكَ şeklinde söylenilmesi hâlinde kelamın maksadının إِلَى جَنَّاتِكَ وَلَتَحْسَنَ إِلَيَّ جَنَّاتِكَ şeklinde olduğunu; dolayısıyla bu vâvdan sonra bir fiilin idmâr edildiğini ve bu illetin artık bu mudmar fiilin illeti olduğunu belirtir. Bu üslûbun Kur'ân'da kullanımı çoktur. ⁷⁴ وَلَتَضَعِي إِلَيْهِ أَفْئِدَةً ⁷⁵ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ الَّذِي لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ⁷⁴ وَلَتَضَعِي إِلَيْهِ أَفْئِدَةً ⁷⁵ gibi ayetler bu kabildendir. Dolayısıyla ona göre bu illet, kendisinden sonra takdir edilen bir fiilin illeti konumundadır. ⁷⁶ Vâhidî, Ferrâ'nın bu ayetteki vâv hakkındaki görüşünün mukham/zâitlik şeklinde olduğunu ifade ettikten sonra muhakkik âlimlerin görüşünün onun görüşünü desteklemediğini belirtir. ⁷⁷ Yukarıda Ferrâ'nın görüşünü kitabından aktardık. Doğrusu burada ikham/ziyâde kavramının mücerret manası, Ferrâ'nın görüşünü yansıtmak için yeterli değildir. Ferrâ'nın bu konudaki görüşü tercihe şayandır. Zira o, konuyu Arap dilinin bir üslûbu olarak ele alıp birçok ayetteki kullanımın da bu şekilde olduğunu ifade etmiştir. Meseleye mücerret bir ziyâde/atf mevzûsu olarak yaklaşmak yerine bir üslup olarak yaklaşmak kolaylaştırıcı ve kıyâsî bir yaklaşım olmuştur.

Benzer bir tartışma بِه فَلَوْ كُنْتُمْ بِه وَلَتَضَعِيَنَّ قُلُوبَكُمْ ⁷⁸ “Allah, bunu size sırf bir müjde olsun ve kalpleriniz ¹⁵³ bununla yatışsın diye yaptı”⁷⁸ ayeti ile ilgili olarak cereyan etmiştir. İbn 'Atiyye وَلَتَضَعِيَنَّ nin جعل fiilinin kendisine delalet ettiği mudmar bir fiile müteallık olduğunu belirtmiş bu itibarla بَشْرَى kelimesine matûf olarak düşünmemiştir. Ebû Hayyân bunun sebebinin 'atf 'ala'l mahall için muhriz şartının gerekliliği ile ilişkilendirmiştir. ⁷⁹ İbn Hişâm 'atf 'ala'l mahallin şartlarını zikrederken muhriz şartına dikkati çeker. Birçok nahivci de çeşitli vesilelerle muhrizden bahseder. Muhriz, ilgili mahalli isteyen şey olarak tanımlanmıştır. Bizde hasıl olan görüşe göre muhrizin varlığından maksat âmilin mezkur olması ve değişmemesidir. Suyûtî, muhriz yerine mücevviz kavramını kullanır. ⁸⁰ Ebû Hayyân'a göre bu ibarede Basrîlere göre muhriz olmadığı için yani بَشْرَى kelimesini mecrûr okumayı gerektiren bir âmil olmadığı için mahalle atf için gerekli şart yerine gelmemiş ve bu yüzden de İbn 'Atiyye i'râbı atf ile ilişkilendirmemiştir. Ancak burada tevehhüm üzere atfın mümkün olduğunu söylemiştir. ⁸¹ İbn 'Atiyye bu yorumları yapmamıştır ancak Ebû Hayyân'ın tespitleri oldukça muhtemeldir.

⁶⁹ Beydavî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*, 2/18.

⁷⁰ Cümlede mûsned ve mûsnedün ileyh dışındaki öğelere kayıt (القيد) denmektedir.

⁷¹ İbn Âşur, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/253.

⁷² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/365; 'Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, 1/264.

⁷³ İlet kastedilmektedir.

⁷⁴ el-Enâm 6/113.

⁷⁵ el-Enâm 6/75.

⁷⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Kahire: Daru'l Misriyye, 1955), 1/113, 216.

⁷⁷ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 5/277.

⁷⁸ Âli İmran, 3/126.

⁷⁹ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 1/505; Ebû Hayyân, *el-Bahrû'l-Muhît*, 3/336.

⁸⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib*, 451; Nâziru'l-ceşş, *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâid*, 3/1396; es-Suyûtî, *Heme'u'l-hevâmi*, 3/229.

⁸¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrû'l-Muhît*, 3/336. Ancak tevehhüm üzere atfın kıyasî olmadığı dikkate alındığında bu vechi tercih etmemek daha anlamlı olmaktadır. Zira başka kıyasî vecihler varken kıyasın dışına çıkmak doğru olmayacaktır.

Semîn el-Halebî, burada Ahfeş'in görüşüne atfen vâvı zâit gören görüş dikkate alındığında وَلَتَظْمِنَنَّ'nin 'ya tealluk edebileceği ve dolayısıyla "itmi'nâ"nın illetin illeti olabileceğini belirtir. Ancak bu durumda 'ya'nın ikinci mef'ûlü kılıp tealluku fiile yapmak cümlenin anlamı açısından daha zâhirdir.⁸² Önceki ayette olduğu üzere burada da Ferrâ'nın görüşünün dikkate alınıp tercih edilebileceği kanaatindeyiz. İbn 'Atiyye'nin yaptığı takdirin de tam olarak onun görüşüne tekabül ettiğini düşünmekteyiz.

1.7. Atıf ve Mef'ûlün Lehin Mansûbiyetine Dair İhtilaf

Mef'ûlün leh ile ilgili tartışmalardan biri de harf-i cerli bir mef'ûlün lehe harf-i cersiz bir mef'ûlün lehin atıf durumu ile alakalı olarak cereyan etmiştir. Bu konu " وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِلتَّبَيِّنِ لَهُمْ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى " "Sana kitabı, özellikle ayrılığa düştükleri konuda onları aydınlatman için ve inanan bir topluluğa rehber ve rahmet olsun diye indirdik."⁸³ ayetindeki وَرَحْمَةً وَهُدًى ibaresinin i'râbı vesilesi ile tartışılmıştır. Zemahşerî, bu ibarenin kendinden önceki لَتَبَيِّنَنَّ'nin mahalline matûf olduğunu ve mansûb oluşlarının mef'ûlün leh olmaları hasebiyle gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁸⁴ İbn 'Atiyye de لَتَبَيِّنَنَّ'nin mef'ûlün leh konumunda olduğunu ve وَرَحْمَةً وَهُدًى ibaresinin de ona matûf olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵

Ebû Hayyân هدى ve رحمة'in mansûbiyetinin mef'ûlün leh üzerine olduğunu ve fâil birliği söz konusu olduğundan mansûb kılındıklarını ifade eder ve Zemahşerî'nin لَتَبَيِّنَنَّ'nin mahalline matûf oldukları yönündeki ifadesinin doğru olamayacağını ifade eder. Zira لَتَبَيِّنَنَّ'nin mahalli mansûb olmayıp, mansûb kılınması fâil birliği söz konusu olmadığından câiz olmaz.⁸⁶ Semîn el-Halebî, Ebû Hayyân'ın yaptığı itiraza karşı çıkar. Ona göre Zemahşerî mansûbiyeti mahalle atıfla ilişkilendirmemiştir. Atfı sadece cümledeki görev ortaklığı olduğundan yapmıştır. Ayrıca bu yüzden bile mansûb oldukları iddia edilse bu mümkündür. Zira Mâide suresindeki " وَأَرْجُلَكُمْ " ibaresi mahalle atıf üzere mansûb kılınmıştır. Bir "fazla" olan câr-mecrûrun mahallinin nasb olduğunda hilaf yoktur. Semîn el-Halebî ayrıca görüşü reddedilen Ebû Hayyân'ın bu konuyu ele almadığını da ifade eder.⁸⁷

154 ⁸² وَرَحْمَةً وَهُدًى ibaresinin لَتَبَيِّنَنَّ'ye matuf olması ve bu durumda i'râbının da لَتَبَيِّنَنَّ'ye tabî olması gerekmektedir. لَتَبَيِّنَنَّ ibaresinde mecrûrun mu yoksa car ve mecrûrun mu mahallinin mansûb olduğu hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Her iki durumda da وَرَحْمَةً وَهُدًى lafza değil mahalle matûftur ki mansûb olmalarının sebebi de budur. لَتَبَيِّنَنَّ'nin mahallen mansûbiyeti mef'ûlün leh olması hasebiyle gerçekleştiği için ona tabî olan ve mahalline matûf olan هُدًى ve رَحْمَةً kelimeleri de mef'ûlün leh olmaları hasebiyle mansûbtur denilebilir. Dolayısıyla mansûb oluşlarını mef'ûlün leh olmaları ile ilişkilendirmenin doğru olmadığını düşünmekteyiz. Ebû Hayyân'ın لَتَبَيِّنَنَّ'de fâil birliği olmadığı için mansûb kılınmayacağı bu yüzden de mahallinin mansûb olamayacağı yönündeki ifadesi mahallin mansûbiyetini mef'ûlün lehin mansûb olabilme şartlarına bağladığını göstermektedir ki bizce bu doğru değildir. Zira nahivcilerin câr-mecrûrun mahallinin mansûb olduğuna dair ifadeleri, mef'ûlün şartlarından bağımsız bir hususu bildirmektedir. Ebû Hayyân aynı tartışmayı " وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانِ عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِّلْمُحْسِنِينَ " "Bu ise, onu doğrulayan ve zulmedenleri uyararak, iyilik yapanlara müjde olmak üzere Arap diliyle indirilmiş bir kitaptır."⁸⁸ ayeti ile alakalı olarak da yapmış ve Zemahşerî ve ona tabî olan 'Ukberî'yi eleştirmiştir. Zemahşerî, وَبُشْرَى'nin mahalline atfedildiğini zira mef'ûlün leh olduğunu belirtir. Ebû Hayyân ise mahalle atıf şartlarından, mahallin asıl itibariyle mahalle sahip olması şartının yerine gelmediğini zira mef'ûlün lehte asıl olanın mecrûr olması olduğunu ifade ederek bu i'râbı reddeder. Semîn el-Halebî ise bunun doğru olmadığını zira nahivcilere göre mef'ûlün lehte asıl olanın mansûb olmak olduğunu belirterek Ebû Hayyân'ın bu itirazını reddeder.⁸⁹

⁸² es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 3/389.

⁸³ en-Nahl 16/64.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/614.

⁸⁵ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, 3/404.

⁸⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsi, *el-Bahru'l-muhît*, 6/552.

⁸⁷ es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 7/250.

⁸⁸ el-Ahkâf 46/12.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/301; 'Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, 2/1155; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 9/438; es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 9/667.

Bu tartışma ile alakalı başka bir ayet de “كُتِبَ أَنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَزَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ”, “(Bu), kendisiyle insanları uyarman, inananlara öğüt vermen için sana indirilen bir kitaptır. Artık bu hususta kalbinde bir şüphe olmasın.”⁹⁰ ayeti olmuştur. Ebû Hayyân ayette geçen ذِكْرَى kelimesinin bir fiil idmârı ile mef'ûlün mutlak olabileceğini belirttikten sonra لَتُنذِرَ'nin mahalline de matûf olabileceğini ve bu itibarla mef'ûlün leh olabileceğini belirtir. Bu ayetteki durumun “دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا”, “...yan yatarak, oturarak veya ayakta durarak (o zararın giderilmesi için) bize dua eder”⁹¹ ayetindeki duruma benzediğini belirtir. Zira burada mansûb hâl, mecrûrun mahalline atfedilerek mansûb kılınmıştır.⁹² Ebû Hayyân'ın buradaki açıklamaları ile bir önceki ayetteki açıklamalarının çelişik olduğu görünmektedir. Zira bir önceki ayetteki durum ile bu ayetteki durum aynı olmakla beraber farklı nahvî hükümler söz konusu olmuştur.

Zemahşerî de bir önceki ayette mef'ûlün leh olarak yaptığı i'râbı, aynı durumdaki bu ayette yapmamıştır. O, bu ayette geçen ذِكْرَى'nın mahalli (cümledeki konumu) nedir? diye yapılacak bir soruya üç harekeye de muhtemeldir diye cevap verilebileceğini belirttikten sonra nasb mahallinin fiil idmârı ile gerçekleşeceğini ifade ederek mahallin cer olması durumunun da تَنْذِرَ'nin mahalline atfindan dolayı gerçekleşeceğini ifade etmiştir.⁹³ Zemahşerî'nin nasb ihtimali için لَتُنذِرَ'nin mahalline matûf olma ihtimalini saymaması hususuyla alakalı olarak Tîbî, Zemahşerî'den bir rivayetin olduğunu belirtmiştir. Buna göre Zemahşerî'nin لَتُنذِرَ'nin mahalline matûftur dememesinin sebebi, fâil birliği şartının gerçekleşmemiş olmasıdır.⁹⁴ Semîn el-Halebî bu ayetteki durum ile alakalı bir yorum yapmamış i'râb vecihlerini özetlemekle yetinmiştir. Ayrıca 'Ukberî'nin hâl ile ilgili yaptığı bir değerlendirmeyi reddetmiştir. Netice itibarıyla kendisinden önceki mecrûra atfedilen mef'ûlün leh durumundaki kelimelerin mansûb oluşlarının car-mecrûrun mansûb olan mahalline atfı şeklinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Sonuç

Semîn el-Halebî *ed-Durru'l-masûn*'unda kendi asrına kadar Kur'ân i'râbı ile ilgili yapılan çalışmaları büyük bir özen ile toplamış ve bu i'râb vecihlerini titizlikle ele alarak değerlendirmiştir. O “Şeyh” olarak nitelediği hocası Ebû Hayyân'ın Zemâhşerî ve görüşleri hakkındaki değerlendirmelerini genel olarak doğru bulmamış ve eleştirmiştir. Semîn el-Halebî'nin yaptığı bu hakemliğin genel olarak adil bir hakemlik olduğu 155 söylenebilir. O, bu iki otorite ile yetinmemiş onların görüşleri dışındaki görüş ve değerlendirmeleri de ele alarak i'râb konusundaki değerlendirmelerini yapmıştır. Çalışmamız boyunca, Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-masûn* adlı Kur'ân i'râbı çalışması esas alınarak, mef'ûlün leh ile ilgili çeşitli tartışmalar ele alınmıştır. Bu bağlamda, mef'ûlün leh olma durumunda, mef'ûlün mutlakta olduğu gibi aynı kökten farklı mastarların birbiri yerine kullanılamayacağı, tâbi'lik durumu olmadan bir fiilin birden fazla mef'ûlün leh alamayacağı, lâm'ın sebebiyet bildiren bir lâm olması halinde ikinci mef'ûl olarak nitelenemeyeceği, mef'ûlün lehin izâfetinin manevi oluşu ve mef'ûlün lehin ve muallel fiilin fâilinin bir olduğu sonucuna varılmıştır.

Bu hususların yanı sıra, mef'ûlün leh ve tevehhüm üzere atfı durumu, inne-enne ve sılaları ile beraber mef'ûlün leh olmaları, fikhî mezhebin i'râb vechine tesiri bağlamında mef'ûlün leh, kendisinden önceki mecrûra matuf mef'ûlün lehin durumu hususları ele alınarak incelenmiştir. Bu ve benzeri tartışmalar, klasik gramer, i'râb ve tefsir tartışmalarının geldiği boyutu göstermesi açısından önemlidir. Çalışmamız boyunca bahsi geçen ihtilaf ve tartışmalarda sunulan detaylar, dil-i'râb açısından büyük bir çaba ve titiz bir araştırmanın ürünüdür. Bu uğraş, nahiv/'ilelü'n-nahv ve i'râb açılarından oldukça anlamlı ve önemlidir. Ancak tefsir ve mana açılarından düşünüldüğünde aşırı nahvî detaylara odaklanmak, kanaatimizce belâğî anlamın ve asıl amacın ikinci plana atılmasına ve zaman zaman ana mesajın gözden kaçırılmasına neden olabilir.

⁹⁰ el-Arâf 7/2.

⁹¹ Yûnus 10/12.

⁹² Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, 5/9.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/86.

⁹⁴ et-Tîbî, *Hâşiyetu't-Tîbî ala'l-Keşşâf*, 6/316.

Discussions on al-Maful an-lah (the causal object) in as-Samin al-Halabi's Work Titled ad-Dhurr al-Masun

Citation: Ahmet Şimşek, "Discussions on al-Maful an-lah (the causal object) in as-Samin al-Halabi's Work Titled ad-Dhurr al-Masun", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 143-158.

Extended Abstract

as-Samin al-Halabi, a Muslim scholar who lived during the 8th century H., was an authority in various fields such as al-nahv (Arabic grammar), al-qiraa (Qur'anic recitation), al-tafsir (Qur'anic exegesis), al-fiqh (Islamic jurisprudence), and more. His exact birthdate is unknown, but he was born in Aleppo, and at an unspecified time, he traveled to Egypt, where he resided for many years, benefiting from the intellectual circles there and eventually began educating students. He passed away in Cairo in the year 756 H. as-Samin al-Halabi authored numerous works, but he is particularly renowned for his long treatise "ad-Durr al-Masun fi Ulum al-Kitabi' al-Maknun" in which he critically evaluated the interpretations of previous scholars and experts in Arabic grammar and Qur'anic studies regarding the grammatical aspects of Quranic verses. These evaluations primarily revolved around the views of his instructor Abu Hayyan, Zamahkshari, Abu'l-Baka al-'Ukbari, and Ibn 'Atiyye. And also encompassed discussions of opinions from early linguists such as al-Sibawayhi, al-Farra, and al-Ahflash, alongside others like al-Nahhas and Abu Talib al-Makki. Al-maf'ulu lah, as a form of al-mansubat can be defined as an element in a sentence for which an action is performed. Scholars of al-nahv addressed the conditions for al-maf'ulu lah to be mansub, whether it should be mansub by a letter or not, and whether it should be introduced by the letters "alef- lam." These issues led to various disputes and disagreements among Qur'anic exegesis scholars and grammar experts. In our study, we have focused on what we considered to be significant debates and disagreements related to al-maf'ulu lah. These issues were thoroughly examined, and we provided various assessments based on the literature of al-nahv and al-tafsir. When selecting these disputes, we mainly considered the author's contribution to the discussion, often by mentioning the parties involved in the dispute and how they contributed to the debate. as-Samin al-Halabi meticulously compiled and evaluated the works on Qur'anic i'rab that had been conducted until his time in his work "ad-Durr al-Masun." He paid great attention to examining these i'rab aspects carefully. He generally did not find the assessments and views of his teacher Abu Hayyan, whom he referred to as "al-Shaykh", regarding Al-Zamahkshari and he criticized his teacher. as-Samin al-Halabi's role as an arbiter can be considered a fair and impartial one. He did not limit himself to the opinions of these two authorities but he also considered other viewpoints and assessments regarding i'rab, providing his own evaluations.

Throughout the work, various discussions related to the i'rab (grammar) of as-Samin al-Halabi's "ad-Durr al-Masun" based on his "I'rab al-Qur'an" study have been addressed. Some of these discussions are as follows: In the verse "... وَنَتَّبِعُكَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ... أَصَابَهَا وَابِلٌ أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ" the i'rab of the phrase "وَنَتَّبِعُكَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ" has been a subject of controversy. In this context, it has been debated whether different verbal forms from the same root can be used interchangeably, just as they can when "maf'ulu lah" is in an al-maful al-mutlaq. The conclusion reached is that this situation does not apply to "maf'ulu lah" in this case. In the verse "فِي أَذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُجِيبٌ بِالْكَافِرِينَ" the i'rab of the phrase "حَذَرَ الْمَوْتِ" has been discussed in the context of not having a clear condition of tawabi', whether a verb can take more than one maf'ulu lah or not. In our opinion, there is no fundamental issue related to the multiplicity of al-maf'ulu lah in this verse. The verse mainly specifies the cause of the action and negates any other possible causes. Samin el-Halebî also presents some criticism while discussing the i'rab of "بِكُمْ" in the verse "وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ", citing 'Ukbari's view on the matter. According to Samin el-Halebî, the apparent meaning of "bâ" here is its primary sense, which is being a tool or instrument. Besides, it could potentially indicate

causation or al-iltibas. Samîn el-Halebî, after stating that the word "اَبْتَعَاءَ" in the verse "... وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَشْرِي "اَبْتَعَاءَ" is a "maf'ulu lah" and the necessary conditions are met, mentions that, according to the valid view, the idhâfah here is pure. However, he notes that some scholars, such as al-Jarmi, al-Riyashi, al-Mubarrid, and some later scholars, have argued otherwise. Ibn Malik, in detail, provides evidence to support the view that this "al-idhafah" is pure.

In this context, it has been concluded that different verbal forms from the same root cannot be used interchangeably in maf'ulu lah as the case is in the maf'ul mutlaq, and a verb cannot take more than one "maf'ulu lah" without a clear condition of tawabi'. It has also been established that when "lam" functions as a causative "lam," it is not correct to consider it as a second "maf'ul." Additionally, it has been determined that the idhafah of "maf'ulu lah" is proper, and the agent of the verb with cause and "maf'ulu lah" are one and the same.

The discussions and controversies mentioned throughout the study reflect a significant effort and thorough research from the perspective of "language-I'rab". This linguistic and grammatical scrutiny is meaningful and important, particularly when considering "al-nahv/'ilel an-nahv" and "i'rab." However, when viewed from the perspective of exegesis and meaning, such excessive focus on grammar may potentially overshadow the "rhetorical meaning" and, in our opinion, relegate the primary purpose of the discourse to the background. At times, it could lead to a loss of focus on the intended meaning and the neglect of the overall message.

Kaynakça

- Abdulazîz, 'Atîk. *'İlmu'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahda'l-'Arabiyye, 2009.
- Adalî, Mustafâ Hamza İbn İbrâhîm. *Netâicü'l-efkâr*. İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2019.
- Âlûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîmî ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdulbari Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Arslan, Mehmet Nafi. "Semîn el-Halebî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9 (2017), 29-61.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. Riyad: Dâru Taybe, 1998.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arâbî, 1998.
- Çağmar, M. Edip. *Alıştırmalarla Nahiv*. ed. Nafi Arslan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*. thk. Receb Osman Muhammed. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Esrâru'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm İbni'l-Erkâm, 1999.
- Esterâbâdî, Radiyyuddîn. *Şerhu'r-Radî 'ale'l Kâfiye*. thk. Yûsuf Hasan 'Umar, Bingâzî. Menşûrâtu Câmi'ati Kâr Yûnus, 1996.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâti vd. Kahire: Daru'l Misriyye, 1955.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Nuaym Arkasûsî. Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûs el-'Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1993.
- Gursî, Molla Salih b. Ahmed. *Haşiyetu't-Tahkîkatu'l-vefiyye*. İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, ts.
- Hatip, Abdülazîz. "Semîn el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hudârî, Muhammed b. Mustafa. *Hâşiyetu'l-Hudârî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- 'Ukberî, Ebu'l-Beka Muhibbüddîn Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *et-Tibyân fî i'rabi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987.
- İsfahânî, Mirza Ebû Tâlib. *Haşiyetu'l-Behcetî'l-merdiyye fî şerhi'l-Elfiyye*. Zevî'l-Kurbâ, 1974.

- İbn Âşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*. ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhakk b. Ğalib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*. thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'l-Kutubis-Sekafiyye, ts.
- İbn Hişâm, Abdullah b.Yûsuf b. Ahmed el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârib*. thk. Mazin Mubarek - Muhammed Ali Hamdullah. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- İbn Hişâm, Abdullah b.Yûsuf b. Ahmed el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sedâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd - Nesîm Belîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2019.
- İbn Hişâm, Abdullah b.Yûsuf b. Ahmed el-Ensârî. *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*. thk. Abdulganî ed-Dakr. Suriye: eş-Şeriketü'l-Muttahide, ts.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Abdullah b.Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah. *Evdahu'l-mesâlik*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed Bukaî. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn 'Akîl, Ebû Muhammed Bahaüddin Abdullah b. Abdurrahman. *el-Müsaid 'ala Teshîli'l-fevâid*. thk. Muhammed Kamil Berekat. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1984.
- İbn 'Akîl, Ebû Muhammed Bahaüddin Abdullah b. Abdurrahman. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l Asriyye, 2011.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Abdillâh et-Tâi. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevi. İmbaba: Hicr, 1990.
- İbn Ümmü Kâsım, Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî. *Tavdîhu'l-mekâsid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân 'Alî Suleymân. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008.
- İsâvî, Yusuf İbn Halef. *İlmu i'râbi'l-Kurân*. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 2007.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Dervîş - Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. Kahire: Dâru'l Kutub el-Misriyya, 1964.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- 158 Nâziru'l-ceyş, Muhammed İbn Yûsuf İbn Ahmed. *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâid*. thk. Ali Muhammed Fâhir vd. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1428.
- Sabbân, Ebû'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiyetü's-Sabbân*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Muhammed b. Mesud. *ed-Durru'l-masûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2016.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Muhammed b. Mesud. *'Umdetu'l-huffâz*. thk. Muhammed Basil Uyunussûd. Dımaşk: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1996.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Cemâlüddîn. *Heme'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*. el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Tefsîrû'l-basît*. thk. Muhammed b. Abdullah el-Fevzân vd. Riyad: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud, 1430.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Tefsîrû'l vasît fi tefsîri Kur'âni'l-mecîd*. thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdul Mevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1410.
- Zemahşerî, Ebû'l Kâsım Mahmûd b. 'Amr b. Ahmed. *Tefsîru'l-keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arâbî, 2002.

İsrail'e Dönüş Miti Bağlamında Kutsal Metnin Araçsallaştırılması

 Bilal Toprak*

Öz: Bu çalışma, Siyonizm ekseninde ve İsrail'in kuruluş miti bağlamında kutsal metnin araçsallaştırılmasını konu edinmektedir. Avrupa'da sömürgeci ve milliyetçi bir hareket olarak ortaya çıkan Siyonizm, politikalarını güçlendirmek için sıklıkla Yahudi kutsal metinlerini referans göstermiştir. Bu bağlamda ulus devletlerin vazgeçilmez bir parçası olarak kabul edilen vatan meselesini Filistin'e dönüş mitiyle, işgal ve yerleşim politikalarını ise Yeşu Kitabı'nın Siyonist yorumu üzerinden meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bu yaklaşımların en görünür ve etkileyici hâlinin arkeolojinin kullanımı ve kutsal metinlerde geçen isimlerden hareketle haritalandırma çalışmaları üzerinden gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Kuşkusuz bu aşamaların gerçekleşmesi için sürgünün itibarsızlaştırılması, İsrail toprağına ve dolayısıyla tarihe dönüş fikri büyük önem arz etmekteydi. Bu süreçlerin İsrail'in kurucu erkleri tarafından başarılı bir şekilde işletildiğini söylenebilir. Bu çalışmada Siyonist tarih anlayışı kurgulanırken, kutsal metnin hangi açılardan referans alındığı ve bunun arkeoloji ve haritalandırma üzerinden nasıl uygulandığı incelenmektedir. Ayrıca tüm bunların neticesinde ortaya çıkan mitik anlatı da eleştirel bir şekilde işlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Siyonizm, Mit, İsrail, Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisi

Atfı : Bilal Toprak, "İsrail'e Dönüş Miti Bağlamında Kutsal Metnin Araçsallaştırılması", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 159-181.

The Instrumentalization of the Scripture in the Context of the Myth of Return to Israel

Abstract: This study deals with the instrumentalization of the Scripture in the context of Zionism and the founding myth of Israel. Zionism, which emerged as a colonial and nationalist movement in Europe, often made direct references to Jewish holy texts to strengthen its policies. In this context, it tried to legitimize the homeland issue, which is considered an indispensable part of nation-states, with the myth of return to Palestine, and the occupation and settlement policies through the Zionist eisegesis of the Book of Joshua. It is possible to say that the most visible and trenchant form of these approaches is realized through the use of archeology and mapping studies based on the names mentioned in the sacred texts. Undoubtedly, for the realization of these stages, the idea of discrediting the exile and returning to the land of Israel and thus to the history were of great importance. It can be said that the processes in relation were operated successfully by the founding powers of Israel. In this study, while constructing the Zionist understanding of history, it is examined from which aspects the Bible is referenced and how it is applied through archeology and mapping. In addition, the mythical narrative that emerged as a result of all these endeavors is critically examined.

Keywords: History of Religions, Judaism, Zionism, Myth, Israel, Biblical Archaeology

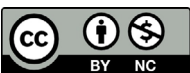
Citation: Bilal Toprak, "The Instrumentalization of the Scripture in the Context of the Myth of Return to Israel", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 159-181.

Gönderim Tarihi: 15.08.2023

Kabul Tarihi: 06.10.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

* Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, bilaltoprak25@gmail.com
Asst. Prof., Duzce University, Faculty of Theology, Department of History of Religion, bilaltoprak25@gmail.com



Giriş

Bu çalışma, İsrail'e ve tarihe dönüş miti kurgulanırken kutsal metnin* araçsallaştırılma biçimine odaklanmaktadır. Bilindiği gibi Filistin bölgesi önce İngilizler tarafından sömürgeleştirilmiş daha sonra buraya sistemli bir Yahudi göçü başlamış ve dünyanın farklı coğrafyalarından çok sayıda Yahudi bu bölgeye gelerek İsrail devletinin kuruluşuna zemin hazırlamıştır. Bunu kurgulayan ve uygulayan Siyonizm**, özü itibarıyla seküler bir hareket olmasına rağmen dinden ve dini metinlerden çokça faydalanmıştır. Her şeyden önce ulus devletin olmazsa olmazı kabul edilen vatan toprağı ve ulus faktörlerinin temel dinamiğinin Yahudiliğe dayandırıldığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda kutsal metin âdeta Siyonizm'in referans kaynağı olmuş ve bu sayede hem Yahudiler hem de dünya kamuoyu ikna edilmeye çalışılmıştır. İdealleştirilen İsrail Devleti'nin kuruluşunda Yeşu Kitabı'nın Siyonist yorumu, arkeolojinin kullanımı ve kutsal metinlerde geçen isimlerden hareketle haritalandırma çalışmaları bu projede kilit rol oynamıştır. Kuşkusuz bu üç aşamanın uygulanması için kahramanlıklarla dolu bir geçmişin icat edilmesi gerekmiştir. Bu amacın gerçekleşmesi için Siyonist düşünürlerin, akademisyenlerin, devlet adamlarının ve hatta askerlerin önemli bir çaba harcadıkları söylenebilir.

Siyonizm gerçekte, Doğu'da bir koloni kurmak suretiyle milli bir miras inşa etmeye çalışan Avrupalı yerleşimci bir harekettir. Siyonist ideolojinin üç unsur üzerinden yükseldiğini öne süren Greilsammer'e göre bunların ilki, kökeni çok eskilere dayanan Mesih beklentisidir. İkincisi Doğu Avrupa Yahudilerine uygulanan baskı ve şiddet, üçüncüsü ise Yahudilerin modernizm ile tanışmasıdır.¹ Bu süreçte Avrupa açısından önemli bir problem olan Yahudi sorununun çözümü de ancak Filistin'in sömürgeleştirilmesiyle kurulacak bir Yahudi devletiyle mümkün olabileceği fikri önem kazanmıştır.² Böylece Siyonizm'in temel amacının hayâli bir Yahudi ulusu yaratarak İsrail toprağında (Eretz-Israel) egemen bir devlet kurmak olduğu söylenebilir.³ Bu hedefi gerçekleştirmeyi amaçlayan Siyonizm'in Hıristiyan temellerinin de göz ardı edilmemesi gerekir.⁴ Bu hususta Siyonizm'in Yahudilerden önce sömürgeci bir Hıristiyan projesi olduğunu iddia eden Ilan Pappé, bunun özellikle Viktorya dönemi İngiltere'sinde revaçta olduğunu belirtmektedir. İngilizlerin bölgeyi işgal etmelerinin ardından Siyonizm'in bir ideoloji olarak ortaya çıkışı, kuşkusuz Protestan binyılcılığı ve İngilizlerin emperyalist emelleri ile doğrudan ilişkilidir.⁵ Tüm bu süreçler modern İsrail'in doğuşunu hazırlamıştır.

Sömürgeci olmakla birlikte⁶ Siyonizm, yerleşimci bir hareket olması hasebiyle klasik sömürgecilikten farklılıklar göstermiştir. Siyonizm bir bakıma kendisinden önceki Amerika ve Avustralya sömürge örneklerinden beslenmiş ve bir adım öteye giderek bu topraklarla tarihsel bir bağ da ihdas etmiştir. Piterberg'in de işaret ettiği gibi, sömürgeci yerleşimci anlatılarının en önemli özelliği, yerleşimci ulusun benzersizliğine ve üstünlüğüne yapılan vurgudur. Bu yüzden de antik dönem Yahudileri ile modern Yahudiler arasında bir köprü inşa edilmiş ve Filistinlilerin yaşadığı topraklar İsrail toprağı olarak ilan edilerek diğer unsurlar yok sayılmıştır. Böylece sömürgeleştirilenlerin varlığı inkâr edilmiştir. Kuşkusuz bu durumun sağlanmasında akademik çevreler de önemli görevler üstlenmiş ve Piterberg'in de ifade ettiği gibi İbrani Üniversitesi, kuruluşundan itibaren yapısal açıdan bir yerleşimci kolonisi görevi görmüştür.⁷

* Makalenin başlığında ve metin içinde kutsal metin ifadesiyle daha çok Yahudilerin Tanah, Hıristiyanların Eski Ahit dedikleri kutsal kitaplar kast edilmektedir. Yer yer Kitab-ı Mukaddes kavramının tercih edilmesinin sebebi, konunun özellikle arkeoloji ve Evanjelizm bağlamından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi "Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi" ve Siyonizm'in argümanlarının önemli bir kısmının Evanjelik yaklaşımdan ödünç alınması böyle bir tercihi zorunlu kılmıştır. Ancak metin içinde Yahudilik ve Yahudilerle ilgili bölümlerde Tanah kullanımına da yer verilmiştir.

** Metin boyunca Siyonizm kavramı ile daha çok milli kimlik inşa etmeyi amaçlayan David Ben-Gurion gibi siyasetçiler tarafından uygulanma şansı bulan politik ve pragmatist yaklaşım kast edilmektedir.

¹ Ilan Greilsammer, *Siyonizm*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi, 2021), 8.

² Ilan Pappé, *İsrail Hakkında On Mit*, çev. S. Erdem Türközü (Ankara: Nika Yayınevi, 2018), 37.

³ Greilsammer, *Siyonizm*, 7.

⁴ Bülent Şenay, *Christian Zionism: Theo-Politics and Biblical Myth-Making* (Bucuresti: Bucharest University Press, 2021).

⁵ Pappé, *İsrail Hakkında On Mit*, 40.

⁶ Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914* (Berkeley: University of California Press, 1996), 8.

⁷ Gabriel Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri: Mitler, Siyaset ve İsrail'de Araştırmacılık*, çev. Aysun Babacan (İthaki Yayınları, 2015), 109.

Doğu'nun kapılarının sömürgeleştirme faaliyetleri sayesinde Avrupa ve ABD'ye açılması beraberinde kutsal topraklara olan ilgiyi arttırmıştır. Özellikle İngiltere ve ABD'deki Evanjelik ve binyılcı akımlar üzerinde derin etkiler bırakan bu gelişmeler, 19. yüzyılda Yahudilerin Filistin'de yeniden toplanmasını öngörmüşlerdir. Buna göre buradaki Yahudilerin zamanla Hristiyanlığı benimseyecekleri görüşü savunulmaya başlanmıştır. Söz gelimi 1808'de London Society for Promoting Christianity among the Jews (Londra Yahudiler Arasında Hristiyanlığı Tanıtma Cemiyeti) kurulmuş ve etkin çalışmalarda bulunmuştur.⁸ Dolayısıyla Filistin'e dönüş miti hem Siyonizm'in hem de binyılcı Hristiyan akımlarının ortak amacı olarak belirmektedir. İsrail devletinin kuruluşuna giden süreçte çok etkin rol oynayan "dönüş miti"nin üç temel üzerinden yükseldiği söylenebilir. Bunlardan ilki Yahudi sürgününün itibarsızlaştırılarak görmezden gelinmesidir. Çünkü Siyonist kurguya göre hayâli ulusun tarihinde pasif bir Yahudi imajı ortaya koyan sürgüne yer yoktur. Diğer iki unsur ise İsrail ülkesine ve tarihe dönüştür.⁹ İsrail gerek Yahudileri ve gerekse dünya kamuoyunu ikna etmek için çok sayıda mit üretmiştir. Bu kurucu mitler son yıllarda çeşitli açılardan eleştirilmeye ve gerçek ile algı arasındaki fark ortaya konmaya başlamıştır.¹⁰

Sömürgeci bir karaktere sahip olan Siyonizm'in yeni bir ulus ve vatan oluştururken en önemli dayanak noktası "şanlı bir geçmiş" icat etmek olmuştur. Bunu gerçekleştirmek için de seçmeci ve tahrif edici bir yaklaşımla Yahudi din tarihini ele almış ve buradan kahramanlık hikâyeleri çıkarmıştır.¹¹ Aslında diğer Batılı ulus devletlerde gördüğümüz milliyetçilik anlayışı ile Siyonizm'in söylemleri birbiriyle örtüşmektedir.¹² Kökenini olabildiğince uzak geçmişe dayandırmak ve kurgu olduğuna dair görüşü reddetmek bu düşüncenin karakteristiğidir.¹³ Sonuçta ortaya çıkan hayâli ve siyasi topluluk,¹⁴ aidiyet hissedeceği ve kutsallık atfedeceği biricik olan vatana ihtiyaç duyar.¹⁵ Siyonizm bunu başarmış, böylece ulusal bir gelenek kurgulayarak seçmeci ortak bir tarih sunmuş ve tarihsel mitler üretmiştir. Böylece antik dönemde kutsal topraklara egemen olan geçmiş ile modern dönemdeki İsrail'e dönüş arasında süreklilik taşıyan bir bağ kurulmaya çalışılmıştır.¹⁶ Bu durumda Tanah anlatıları referans gösterilerek bölgeyi sadece İsrail tarihi üzerinden açıklayan bu yaklaşımın, diğer tarihleri göz ardı ettiği anlaşılmaktadır.¹⁷ Tanah anlatıları ve arkeoloji üzerinden Filistin'in Yahudi ulusuna ait olduğu iddia edilirken diğer yandan yerli düşmanların mirası ve hakları örtük bir şekilde ellerinden alınmıştır. Tüm bunlar gerçekleştirilirken edebiyat, sinema, müzik, tarih, coğrafya, arkeoloji ve ders kitapları gibi birçok etken üzerinden kutsal toprakların yeniden vatan toprağı olması idealize edilerek aktarılmıştır.¹⁸ Siyonistlerin olanca çabalarına rağmen özellikle 19. yüzyıl hahamlarının önemli bir kısmının Siyonizm'i tıpkı Sabataycılık gibi sapkın bir akım ve sahte bir mesihçilik olarak gördükleri söylenebilir.¹⁹ Ancak günümüze yaklaştıkça bu karşı çıkışın etkisini büyük ölçüde yitirdiği görülmektedir.

Siyonist tarih anlatısı ve bunun odak noktasını oluşturan Tanah anlatıları İsrail'in kuruluşunda önemli bir rol üstlenmiştir. Ancak özellikle 1980'lerin ortasından itibaren gerek İsrail'de ve gerekse Batı'da söz konusu yaklaşıma yönelik önemli eleştiriler dillendirilmeye başlamıştır. Siyonist tarih anlatısına ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan uygulamalara karşı entelektüel yönde eleştirilerin 1980'lerin sonlarından itibaren ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Burada Filistinli araştırmacıların çalışmalarının alandaki etkisi göze çarpmaktadır. Walid Khalidi'nin İsrail'in yaptığı

⁸ Jean Christophe Attias - Esther Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, çev. Nihal Önel (İletişim Yayınları, 2012), 167-168.

⁹ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 18.

¹⁰ Simha Flapan, *The Birth of Israel: Myths and Realities* (New York: Pantheon Books, 1987).

¹¹ Attias - Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 228.

¹² Seçilmişlik meselesi 19. yüzyıldan itibaren Siyonistler tarafından milliyetçilik ile ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Ancak Siyonizm'in varyantlarının meseleye bakışı farklılık arz etmektedir. Tartışmalar için bkz. Salime Leyla Gürkan, *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation* (London: Routledge, 2009), 90-112.

¹³ Eric J. Hobsbawm, "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek", çev. Mehmet Murat Şahin, *Geleneğin İcadı*, ed. Eric J. Hobsbawm - Terence Ranger (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005), 17.

¹⁴ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 20.

¹⁵ Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 26.

¹⁶ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 174.

¹⁷ Issam Nassar, "'Biblicisation' in the Service of Colonialism: Jerusalem in Nineteenth-century Photography", *Third Text* 20/3/4 (2006), 326.

¹⁸ Attias - Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 211.

¹⁹ Greilsammer, *Siyonizm*, 57.

etnik temizliğe, zorunlu göçe ve yıkılan Filistin köylerine yönelik eleştirileri²⁰ bu tartışmalara zemin hazırlamıştır. Yine Filistinlilere uygulanan etnik temizlik yanında kutsal metin ile Siyonizm arasındaki ilişkiyi de irdeleyen Nur Masalha'nın çalışmaları dikkat çekicidir.²¹ Filistinli bir babanın kızı olan Nadia Abu El-Haj'ın İsrail'deki arkeolojik çalışmalara ve bunun Siyonizm ile olan ilişkisine dair çalışması da oldukça önemlidir.²² Edward Said'in de belirttiği gibi Nadia Abu el-Haj, Filistin'de sistematik olarak sürdürülen sömürgeci arkeoloji araştırmalarının kökenine inmekte, bunun Siyonist ideoloji ile olan ilişkisini ve etkilerini açıkça ortaya koymaktadır.²³ Bu çalışmaların yanında İsraili araştırmacılardan Ilan Pappé'nin İsrail'e yönelik mitlere ve zorunlu göçe dair çalışmaları önemli bir Siyonizm eleştirisi.²⁴ Son olarak Siyonist uygulamaların entelektüel zeminin mercer altına alan ve akademi çevrelerinin buradaki rolünü inceleyen Piterberg'in²⁵ ve değişen kutsal toprak mitini inceleyen Attias ve Benbassa'nın²⁶ çalışmaları da alana önemli katkılar sunmaktadır.

Kitab-ı Mukaddes'in sömürgeleştirme ile ilişkisi bilinmesine rağmen²⁷ bunu Siyonizm özelinde ele alan çalışma sayısı ise sınırlıdır. Oysa sömürgeci bir hareket olarak Siyonizm'i diğer benzerlerinden ayıran önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu çalışma tam da bu noktaya odaklanmakta ve Siyonizm'in sömürgeleştirme faaliyetlerini meşru göstermek adına dini araçsallaştırma biçimini ortaya koymayı hedeflemektedir. Siyonizm'in hedeflerine ulaşmak için özellikle "İsrail'e dönüş"te ve kurgulanan mitik "tarihe dönüş"te kutsal metnin nasıl araçsallaştırıldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kuşkusuz bu durum kendisini en belirgin şekilde mitik kahramanlarla donatan tarihsel anlatıda ve bunun somutlaştırılmış hâli olan haritalandırmalarda ve arkeolojik çalışmalarda açığa çıkarmaktadır.

1. İsrail'e Dönüş Miti

Yahudilik açısından kutsal toprak düşüncesi oldukça önemli ve tartışmalı bir konudur. Özelden Kudüs ve genelde Filistin topraklarını kapsayan bu inancın temellerini Yahudi kutsal metni Tanah'ta bulmak mümkündür. Bu bölge Tanah'ta "geniş, verimli, süt ve bal ülkesi"²⁸ olarak nitelendirilmiştir. Yahudiler açısından buranın kutsallığı; Tanrı'nın tecellisinin bu topraklarda gerçekleşmesine ve İsrailoğullarının buralarda yaşamasına dayanmaktadır.²⁹ Gerek Yahudiliğin ve gerekse Yahudilerinin dini hayatının şekillenmesinde Kudüs'ün özel bir yeri bulunmaktadır.³⁰ Yahudiler açısından Yahudi dini literatüründe Kudüs ve çevresinde yaşamının faziletine dair bilgiler bulunmasına rağmen ikinci sürgünden 19. yüzyıla kadar Kudüs ve çevresine toplu bir göç olmamıştır. Siyonizm öncesi dönemde Yahudilerin devlet kurmayla ilişkilendirilmiş bir Filistin'e dönüş düşüncesi yoktur. 16. yüzyıla kadar bu bir Hıristiyan düşüncesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonraları Protestanlar tarafından bu düşüncenin dillendirildiği ve özellikle Anglikan Kilisesinin bu meseleyi öne çıkardığı anlaşılmaktadır.³¹ 19. yüzyıla kadar Kudüs, Yahudiler açısından özlemle anılan ancak gidilmesi zor bir şehir olarak görülmektedir. Kudüs ve mabed ile ilgili inançların Mesih inancı ile ilişkili olması Yahudilerin Kudüs'ü bir ziyaret mekânı olarak düşünmelerinde etkilidir. 19. yüzyıldan önce Filistin bölgesine yapılan çok az sayıda göçün Siyonizm ile ilişkilendirilemeyeceği açıktır. Çünkü burada ideolojik ve siyasi bir amaç gütmeyen salt ibadet ve araştırma amacıyla yapılan göçler söz konusudur.

²⁰ Walid Khalidi, "Plan Dalet: Master Plan for the Conquest of Palestine", *Journal of Palestine Studies* 18/1 (1988), 4-19; Walid Khalidi (ed.), *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948* (Washington: Institute for Palestine Studies, 2006).

²¹ Nur Masalha, *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948* (Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies, 1992); Nur Masalha, *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Post-Colonialism in Israel-Palestine* (London: Zed Books, 2007).

²² Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001).

²³ Edward Said, *Freud ve Avrupalı Olmayan*, çev. Erol Mutlu (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 55.

²⁴ Pappé, *İsrail Hakkında On Mit*; Ilan Pappé, *Filistin'de Etnik Temizlik*, çev. Yankı Deniz Tan (İstanbul: İntifada Yayınları, 2022); Ilan Pappé, *The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge* (Londra: Verso, 2014).

²⁵ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*.

²⁶ Attias - Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*.

²⁷ Michael Prior, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

²⁸ Çıkış, 3:8

²⁹ Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 97.

³⁰ Fuat Aydın, "Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs", *EskiYeni* 37 (2018), 117.

³¹ Pappé, *İsrail Hakkında On Mit*, 11.

Filistin topraklarına ilk Siyonist göçün, Yahudilerin bir orduya ve parlamentoya sahip olması gerektiğini öne süren Judah Alkalai (1798-1878) tarafından 1871 yılında gerçekleştirildiği kabul edilir.³²

19. yüzyılda turizmi kolaylaştıran icatlarla beraber ulaşılmaz görülen Filistin'e hac ziyaretleri başlamıştır. Bu tarihlerden itibaren resimlendirilmiş Kitab-ı Mukaddesler, haritalar, mimari krokiler ve ressamların tasvirleri Filistin'i özellikle Avrupalıların gözünde ulaşılabilir kılmıştır. Kutsal topraklara yönelik tüm bu çabalar Hıristiyan kaynaklı olmasına rağmen bu yayınlar Yahudi okuru da etkilemiştir. Prusya'da 1830'lardan itibaren Filistin'e dönüş dillendirilmeye başlanmış ve bunun Mesih'in gelişinin hazırlık aşaması olduğu ifade edilir olmuştur. Benzer şekilde kimi çevrelere göre de çağdaşlık ve modernizm ile kirletilen Yahudi toplumunun kurtuluşu Filistin'e dönmekle mümkündür.³³ Bu açıdan İsrail'e dönüşün Yahudi kimliğini iyileştirici bir yönünün olacağı ve bunun tarım ve çiftçilik üzerinden yapılabileceği ilk dönem Siyonist kongrelerinden itibaren sıklıkla dile getirilmiştir.³⁴ 1800'lerde Filistin'de toplam 10 bin Yahudi yaşamaktayken bu sayı göç dalgalarıyla birlikte 1930'larda 220 bini bulmuştur.³⁵ Kudüs'teki Yahudi nüfusunun oranları da bu açıdan dikkat çekicidir. 17. yüzyılda şehirde bin civarında Yahudi yaşarken bu sayı 18. Yüzyılda 3 bine çıkmıştır.³⁶

Yahudileri yıllardır yaşadıkları topraklardan ayırarak Filistin'e yerleştirmek için güçlü bir motivasyon gerekmektedir. Kuşkusuz birçok faktörün yanında Kudüs'ün dini konumunun ve bu toprakların "boş" olduğunun belirtilmesinin ayrı bir önemi bulunmaktadır.³⁷ "Her tarafından süt ve bal akan verimli topraklara sahip olan bu ülke" her şeyden önce Tanrı'nın halkına verdiği topraktır. Mesih sayesinde Yahudiler burada özgürce yaşayacak ve böylece kurtuluş gerçekleşecektir.³⁸ Diğer yandan Yahudi halkı yalnızca metinlerden tanıdığı peygamberlerin ve ilk atalarının mezarlarıyla, ağlama duvarıyla karşılaştığında oldukça etkilenmiştir.³⁹ Bu durum Siyonizm karşıtı grupları bile çok ciddi bir şekilde heyecanlandırmıştır.

Filistin topraklarının uzun yıllar boş kaldığı ve dolayısıyla Yahudilerin ata toprağına döndükleri düşüncesi önemli bir motivasyon kaynağıdır. Siyonist ideolojinin Kudüs ve çevresini "boş" olarak nitelendirmesi ve dolayısıyla Filistinli Arapların buradaki varlığını görmezden gelmesi aynı zamanda başka bir duruma da işaret etmektedir. Buna göre Yahudi egemenliği kurulmadığı sürece bu toprakların da sürgün yaşadığı iddia edilmekteydi. Yahudilerin geri dönüşü ile birlikte bir bakıma Filistin toprakları da özgürlüğüne kavuşmuştur. Yaygın bir Siyonist slogan olarak kullanılan "Halksız toprağı topraksız bir halk" ifadesi, içerisinde çift yönlü bir inkârı barındırmaktadır. Burada hem sürgündeki Yahudilerin tarihsel deneyimlerini ve hem de Yahudi hâkimiyeti dışındaki Filistin tarihinin inkârı söz konusudur.⁴⁰ Pappe, günümüzde dahi İsrail'de ve ABD'deki okul ders müfredatlarında Osmanlı tarafından çoraklaştırılan ve çöle dönüştürülen Filistin toprağıının boş ve terk edilmiş olduğu savının savunulmaya devam ettiğini ifade etmektedir. Oysa Osmanlı Devleti'nin bir parçası olan Filistin'i diğer Doğu Akdeniz yerleşimlerden farklı düşünmek mümkün değildir.⁴¹ Bu açıdan bakıldığında Siyonistlerin iddiasının aksine Filistin boş bir toprak olmak bir yana Doğu Akdeniz ülkelerinin merkezinde yer alan önemli bir yerleşim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak buradaki yerli halk görmezden gelinmiş ya da yok edilmeleri bir gereklilik olarak görülmüştür. Bu açıdan kimlik inşasının aynı zamanda bir etnik temizlik barındırması bir zorunluluk olarak

³² Greilsammer, *Siyonizm*, 17.

³³ Attias - Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 176-177.

³⁴ Gilad Atzmon, *Göçebe Kimlik: Yahudi Kimlik Siyaseti Üzerine Bir İnceleme*, çev. Duran Temel - Fatih Peyma (Mana Yayınları, 2014), 79.

³⁵ Arthur Ruppın, *The Jews in The Modern World* (London: The Macmillian Company, 1934), 53.

³⁶ Jacob Barnai, "The Jewish Settlement in Palestine in the 17 th and 18th Centuries", *The Jewish settlement in Palestine, 634-1881*, ed. Alex Carmel vd. (Wiesbaden: L. Reichert Verlag, 1990), 148.

³⁷ Ali Osman Kurt, "Yahudilik'te Sürgün Metaforu: 'Boş Ülke' Miti ve 'İncir' Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Milel ve Nihal* 5/3 (2008), 257-267.

³⁸ Greilsammer, *Siyonizm*, 11.

³⁹ İsrail toprağına yüklenen mitik anlamın yer yer etkisini yitirdiğini söylemek de mümkündür. Atzmon'un ifadesiyle göçebe kimlik bir yandan diasporadan İsrail'e bir yandan da İsrail'den diasporaya göçü ifade eden çift kutuplu bir kavramdır. Özellikle askerlik deneyiminden sonra Avrupa ve ABD'ye yönelik gitme arzusunun çok güçlü olduğu görülmektedir. Bkz. Atzmon, *Göçebe Kimlik: Yahudi Kimlik Siyaseti Üzerine Bir İnceleme*, 125.

⁴⁰ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 175.

⁴¹ Pappe, *İsrail Hakkında On Mit*, 22.

görülmüştür. Kimlik inşa edilirken gerçekleştirilen yıkım çoğu zaman “yaşamak için yapmak zorunda kaldıklarımız” ifadesi ile kendine yer bulmuştur.⁴² İsrail’deki ders kitaplarında toprak ile ilgili anlatılar da bu açıdan ilginçtir. Buna göre Yahudiler bölgeye gelmeden önce burada toprağı işlemeyi bilmeyen tembel köylü imajı yaygındır ve mesela narenciye bahçeleri Yahudiler tarafından buraya getirilmiştir. Oysa bu köylerde, yerli halk topraklarını terk etmeye zorlanmadan önce, çok sayıda narenciye bahçesinin mevcut olduğu bilinmektedir.⁴³

Elbette siyasi bir mit olarak Filistin’e dönüş fikrinin aynı zamanda tarihe dönüş anlamına geldiği de akıldan çıkarılmamalıdır. Özellikle Aşkenaz Yahudilerinin yaşadığı Aydınlanma, milliyetçilik, ulus devlet fikri ve Avrupa’da yaşadıkları olumsuz tecrübeler, onları bir bakıma Siyonizm’e yöneltti. Bir vatan toprağında bir ulus devlete sahip olmadan dünya tarihinde önemli bir rol alamayacaklarına inandılar. Çünkü yalnızca bir devlete ve yazılı tarihe sahip halkların tarihi olabilir. Diğerleri yani Avrupa dışı dünya, “imgeler”den oluşan ama tarihsel bilinç halinde yoğunlaşmayı başaramayan ilkel bir bellek evresini aşamazlardı.⁴⁴ Buradan hareketle Siyonist tarihçiler diğer ulus tarihçilerinden farklı olarak yüzyıllarca farklı coğrafyalarda yaşayan insanların Filistin toprağına yeniden kök salmasını sağlamanın peşine düştüler. Bunu yaparken de bölgede yaşayan diğer halkların tarihlerini, dillerini ve folklorunu yok sayarak bir epistemoloji oluşturdular.⁴⁵ Mourad’ın söyleşi yaptığı İsraili yerleşimcilerden birinin Avrupa’dan Filistin’e gelişlerini Yeşu’nun bu toprakları fethi ile başlayan döngünün tamamlanması olarak görmesi ve “bu olay benim toprağıma, tarihime, dinime dönüşümdür” ifadesi çarpıcıdır. Aynı kişinin Filistin diye bir halkın olmadığını ve Filistin kavramının İngilizler tarafından Yahudilerin toprakla olan bağıni koparmak amacıyla dolaşıma sokulduğunu iddia etmesi, üzerinde durulmayı hak etmektedir.⁴⁶

Daha çok Alman romantizmi ve tarihselciliğine dayanan Siyonizm’in tarihe dönüş anlayışına göre Yahudiler Avrupa’da kalıp sürgünü sürdürdükleri müddetçe Avrupa tarihinin dışında kalmaya devam edeceklerdir. Bunun önüne geçmenin tek yolu ise kendi vatan topraklarında kurdukları siyasi düzen üzerinde kendi kaderlerini belirleyerek tarihe dahil olmalarıdır.⁴⁷ Böylece tarih kurgulanan olayları anlatmanın yanında bilinç aktarıcı bir rol de üstlenmiştir. Nitekim günümüz İsrail eğitim müfredatında ülke toprağı üzerindeki hak iddiasının temelini Tanah’a dayandırılması bunun göstergesidir. Üstelik ders materyallerinde seçmecici bir tavırla belirlenen tarihsel süreç Tanah, Haçlı Seferleri, Holokost ve İsrail Devleti’nin kuruluşu şeklinde devam etmekte ve İslami dönem tümüyle göz ardı edilmektedir.⁴⁸

Piterberg’in dikkat çektiği gibi “tarihe yeniden dönüş” ifadesi İngilizcedeki -re ön ekiyle ön plana çıkmakta ve Siyonizm’in birçok veçhesinde kendisini hissettirmektedir. *Return, restoration, re-establishment* gibi kavramlar tarihe dönüş mitinin arka planında bulunan ön kabul, insan topluluklarının doğal ve indirgenemez şeklinin ulus olduğu şeklindeki romantik düşünceyi yansıtmaktadır. Burada “dönüş” fikrinin irdelenmesi büyük önem arz etmektedir. Dikkatle incelendiğinde aslında dönüş yapılan tarihin Hıristiyan Batı tarihi olduğu ve bunun Batılı tarih düşüncesi merkeze alınarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Temelde bu yaklaşım Protestan tarih anlayışıdır. Siyonist tarihe dönüş fikrinin diğer bir varsayımı ise Yahudilerin Hıristiyan Batı ile ortak bir zeminde katılabileceği Kurtuluş olasılığıdır. Bu düşüncenin arka planında Yahudilerin son kertede Hıristiyanlığı kabul edecekleri inancı etkindir.

Siyonist tarih anlatısı parçacı ve pragmatist bir anlayışa dayanmaktadır. Söz gelimi diasporadaki pasif Yahudi imgesi yerine aktif olan yeni İbrani imgesi bağımsız ve güçlü bir model olarak sunulmuştur. Oysa Yahudilik tarihi açısından diaspora/sürgün oldukça önemli bir yere

⁴² Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 341.

⁴³ Meron Benvenisti, *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948*, çev. Maxine Kaufman-Lacusta (Berkeley: University of California Press, 2000), 58.

⁴⁴ Enzo Traverso, *Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 26.

⁴⁵ El-Haj, *Facts on the Ground*, 3.

⁴⁶ Kenize Mourad, *Toprağımızın Kokusu: Filistin ve İsrail’in Sesleri*, çev. M. Nedim Demirtaş (İstanbul: Everest Yayınları, 2004), 54-55.

⁴⁷ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 176.

⁴⁸ Pappé, *İsrail Hakkında On Mit*, 62.

sahiptir. Hatta araştırmacılar çoğunlukla Yahudilik tarihini sürgün öncesi ve sonrası şeklinde ele almışlardır.⁴⁹ Ancak bu durum Siyonist tarih anlatısıyla uyuşmamaktadır. Siyonistlerin gözünde Yahudilerin altın çağı eski dönem Yahudiliğidir. Böylece Siyonist tarih anlatısı hahamların etkin olduğu ve yasanın geliştirilmesine önem atfettiği sürgün dönemini görmezden gelmiştir. Siyonist toplum belleğinde sürgün; acı çekme, küçük düşürülme, korku ve belirsizlik ile eşdeğer görülmüştür. Bu yüzden diaspora Yahudisinin tarihin öznesi olamayacağı ancak tarihin nesnesi olabileceği düşünülmüştür. Bu imajın düzelmesi ise ancak toprak sayesinde olabilir. Zayıf ve korkak olan sürgün Yahudisi toprak sayesinde kahramanlık ve soyluluk erdemlerine kavuşabilir. Bugün bile İsrail dışında yaşayan Yahudilere diaspora Yahudisi gözüyle bakılır ve İsrail merkez, Yahudilerin yaşadığı diğer beldeler ise çevre olarak algılanmaktadır.⁵⁰ Sürgün döneminin itibarsızlaştırılması meselesi neredeyse tüm Siyonistlerin üzerinde durduğu bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵¹ Bunun arka planında modern anlamda inşa edilmek istenen Yahudi kimliği düşüncesi bulunmaktadır. Buna göre Yahudilerin eski zamanlardan bu yana bir ülkeye sahip oldukları fikri işlenmektedir. Bu düşünceye göre toprak bir milletin en asli unsurudur. Topraksız bir millet; sahte, köksüz, nâkıs ve anormal bir toplumdur. Sürgün döneminde kimi başarılar elde edilmiş olsa da asıl başarı "aliya" yani "yükseliş" anlamına gelen İsrail Ülkesi'ne göç ile gerçekleşmiştir.⁵² Seçmecî tarih anlayışı bağlamında söz konusu ideolojik tarih anlatısı, Siyonizm düşüncesini diaspora tarihinin en eski ve en etkin akımı olarak sunmaktadır. Tarihsel anlatıda diaspora ile Siyon arasındaki gerilim her fırsatta dile getirilmektedir.

Hiç kuşkusuz Yahudilerin sürgün döneminde Kudüs'e yönelik özelemleri hep var olagelmıştır. Ancak büyük ölçüde diaspora döneminde Kutsal Kitap, toprağın yerini almıştır. Bir bakıma Yahudilik mabed merkezli bir dinden kutsal metin merkezli bir dine evrilmiştir. Ancak Siyonizm açısından İsrail toprağında yaşamak ve oraya sahip çıkmak öncelendiği için İsrail toprağına dönüş aynı zamanda tarihe dönüş olarak algılanmıştır. Çünkü Siyonistlerin gözünde sürgün demek tarih dışına sürgün anlamına geliyordu. Bu sebepten ötürü Siyonist tarih anlatısında sürgün dönemi oldukça kısa bir şekilde geçilir. Uzun ve karanlık olan sürgünden önce altın bir çağ ve sürgünden sonra yaşanan ulusal yeniden doğuş. Bu bağlamda bir araç olarak algılanan sürgün süresinin kısaltılması bir zorunluluktur. Bu hususta 1950'li yıllarda İsrail Eğitim Bakanlığı da yapan Zion Dinur, sürgünü İslam fethiyle yani 7. yüzyıl ile başlatmakta ve böylece Arapların sürgüne sebep olduğunu ve yeniden Arapların elinden topraklarını kurtarmak suretiyle bağımsızlığın sağlandığını iddia etmekteydi. Ayrıca Yahudi aydınlanmasını Fransız Devrimine değil, 12. yüzyılda Filistin'e yapılan Yahudi göçlerine bağlamaktaydı.⁵³

Sürgünü itibarsızlaştırma anlayışı birçok açıdan eleştirilmiştir. Her şeyden önce İbn Meymun Emirler Kitabı'nda Yahudi yasasının 613 temel kural listesine (mitsva) İsrail toprağında yaşama zorunluluğunu koymamıştır. Yine bu bakış açısı o dönemde ortaya konan oldukça hacimli bir literatürün de yok sayılması anlamına gelmektedir. Yahudilik tarihi açısından oldukça önemli olan Babil tecrübesinin küçümsenmeyecek bir konumu bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sürgünün itibarsızlaştırılması söylemine karşın Babil, sürgündeki yüce toprak olma yolunda ilk hak iddia eden yer olmuştur. Hem Talmud'lardan birinin merkezi hem sürgün, baskı ve putperestlerin merkezi olan Babil, aynı zamanda İbrahim ve diğer saygıdeğer peygamber ve bilginlerin yaşadığı bir yerdi. Orta Çağ'da Yahudi hacıların geleneksel olarak Babil'de konaklamaları da bu açıdan anlamlıdır.⁵⁴

Diasporadaki pasif Yahudi imgesini ortadan kaldırmak için Yahudi din tarihindeki kimi olaylar birer kahramanlık hikâyesine evrilmiştir. Bunlar içerisinde özellikle Makkabiler Miti, Bar

⁴⁹ Rainer Albertz, *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, çev. David Green (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 1; Lester L. Grabbe, "Introduction", *Leading Captivity Captive: "The Exile" as History and Ideology*, ed. Lester L. Grabbe (England: Sheffield Academic Press, 1998), 11.

⁵⁰ Attias - Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 239.

⁵¹ Eliezer Schweid, "The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches", *Essential Papers on Zionism*, ed. Jehuda Reinharz - Anita Shapira (New York: New York University Press, 1995), 133.

⁵² Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 175.

⁵³ Attias - Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 226-230.

⁵⁴ Attias - Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 111.

Kohba Miti ve en önemlisi olan Masada miti sayılabilir. Siyonist ve sosyalist anlayış Makkabi isyanını yücelterek mitolojik bir ögeye dönüştürmüştür. Bilindiği gibi M.Ö. 167-158'de Yunanlılara karşı düzenlenen isyan, bir direniş destanına evrilmiş ve törenlerde Siyonist liderler ön saflarda yer alarak bugünü coşkuyla kutlamışlardır. Böylece isyanın gerçekleştiği yer olarak inanılan Modiin Şehri bir ziyaret mekânına dönmüştür.⁵⁵ Yine benzer şekilde M.S. 132-135 yılları arasındaki Bar Kohba isyanı da muzaffer bir destana çevrilmiştir. Diğerlerine göre daha çok ön plana çıkan Masada miti ise Yahudi tarihçi Josephus'un anlatılarına dayanmaktadır. Buna göre Josephus, 960 Yahudi savaşçının Romalı askerlere teslim olmaksızın dramatik toplu bir intihar gerçekleştirdiğini aktarmıştır. Josephus dışında hiçbir kaynakta geçmeyen bu bilgi üzerinden bir mit yaratılmıştır.⁵⁶ 1923 yılında Josephus'un Yahudi Savaşları isimli eseri İbraniceye çevrilmiş ve buradaki Masada anlatısı Siyonist öncüleri heyecanlandırmıştır. Kısa sürede Masada kayalıkları âdeta bir ibadet ve hac mekânına dönüşmüştür.

Siyonist öncüler gerek tarihsel mitleri ve gerekse modern dönemde Filistin'e yerleşme esnasında oluşan durumlarda yeni mitler türetmeyi ihmal etmemişler⁵⁷ dahası bunu bir gereklilik olarak görmüşlerdir. Çünkü belleğin toplum üzerindeki etkisinin farkındaydılar. Tarihten farklı olarak daha çok duyulara hitap eden ve büyümlü bir tarafı bulunan bellek ayrıca anıları kutsallaştıran bir niteliğe sahiptir.⁵⁸ Tarihin göreliliğine karşı mutlaklık iddiasında bulunan bellek, toplumları harekete geçiren bir etkiye de sahiptir. Bir bakıma şimdiki zamana göre şekil alan bellek, Siyonist düşünürler ve siyasiler tarafından kullanılmıştır. Bu bağlamda geleneksel Yahudi dini bayramlarına milliyetçi ve mitolojik bir hüviyet kazandırarak yeni bir anlam vermişlerdir. Böylece Tanrısal olanın yerini insan almıştır. Çoğunda dinsel anlamlar geri plana itilip mücadele boyutu üzerinde durulmuştur. İsrail toprağı mitoslar ve simgeler tarafından geniş ölçüde yeniden oluşturulmuştur.

Modern dönemde belleğin önemli taşıyıcılarından birinin de anıt ve heykeller olduğu görülür. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren anıtlar yeni mesajlar yüklenerek seküler bir kimlik kazandılar. Böylece heykel ve anıtlar özgürlük, vatan ve demokrasi gibi değerleri ve savaş ile devrim gibi kurucu olayları sembolleştirmek için dikilmeye başlandı. Bunlar sivil bir din olarak yaşanan ulusal bir duygunun sembolleri haline geldiler. Heykel kaidesine oturtulan anıt artık anımsanması bir yurttaşlık görevi olarak buyrulan bir geçmişi temsil eder oldu.⁵⁹ İsrail'de sivil din kendisini asker ve kahramanlık imgeleri üzerinden gösterdi.⁶⁰ Bu sayede İsraili yurttaşlar için kurgulanan tarih, kutlama ve anıtlarla canlı tutularak duygusal bağ güçlendirilmeye çalışılmıştır. Kuşkusuz bunu gerçekleştirmenin yolu Yahudi kutsal metinlerinin Siyonist yorumundan geçmekteydi.

2. Kutsal Metni İdeolojik Okuma ve David Ben-Gurion

Siyonist hareketin önderleri önemli ölçüde din karşıtı ya da en azından seküler olmalarına ve Filistin'e dönüş meselesi siyasi bir mit olmasına rağmen Tanah'tan bolca faydalandılar. Yani bir bakıma onlar Tanrı'ya inanmasa da Tanrı yine de onlara Filistin'i vadetmişti. Üstelik bu durum hem Avrupa için hem de Evanjelik akımlar için oldukça iyi bir seçenektir. Bu sayede Avrupa Yahudilerden arındırılacak ve Evanjelik kehanetlerin gerçekleşmesi için bir zemin oluşacaktı. Böylece Tanah hem Filistin'in sömürgeleştirilmesinin sebebi hem de yol haritası olmuştur.⁶¹ Çoğunluğu Sosyalist ve Marksistlerden oluşan Siyonizm'in kurucuları ve önde gelen isimleri sömürgeleştirmeleri haklı göstermek adına sık sık Tanah'a başvurdular. Bunlar içerisinde David Ben-Gurion (1886-1970) ismi üzerinde durulmayı hak etmektedir. 1886 yılında Polonya'da dünyaya gelen Ben-Gurion'un gençlik

⁵⁵ Ruth Kark, "Historical sites – Perceptions and Land Purchase: The case of Modi'in, 1882–1931", *Studies in Zionism* 9/1 (1988), 16.

⁵⁶ Bkz. Hakan Olgun, "Modern İsrail'in Milli Kimlik Kaynağı Olarak Josephus'un 'Masada' Anlatısı", *Milel ve Nihal* 10/1 (11 Kasım 2014), 7-39.

⁵⁷ Söz gelimi 1920'de Celile'deki küçük bir kolonide öldürülen Yosef Trumpeldor'un ölümü bir mite dönüştürülmüş ve bir kahramanlık hikayesi yaratılmıştır. Bkz. Greilsammer, *Siyonizm*, 88.

⁵⁸ Traverso, *Geçmişin Kullanma Kılavuzu*, 30.; Bellek oldukça güçlü bir etkiye sahip olmasının yanında her zaman masum değildir ve suistimale de açıktır. Örneğin ABD'de holokost Müzesi'nin açıldığı yıllarda Hiroşima'nın bombalanmasını yücelten posta pullarının bastırılması dikkat çekicidir. Ayrıca Holokost'a gösterilen duyarlılığın Amerika kıtasındaki yerlilere ve siyahilere gösterilmemesi de ayrı bir sorundur. Bkz. Traverso, *Geçmişin Kullanma Kılavuzu*, 65.

⁵⁹ Traverso, *Geçmişin Kullanma Kılavuzu*, 14-15.

⁶⁰ Charles S. Liebman - Eliezer Don-Yehiya, *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. (Berkeley: University of California, 1983), 62.

⁶¹ Pappé, *İsrail Hakkında On Mit*, 52-53.

dönemlerini sosyalist bir Siyonist olarak tanımlamak mümkündür.⁶² Moshe Pearlman ile 1964 yılında yaptığı söyleşide tanrı inancının olup olmadığına dair yöneltilen soruya cevaben spiritüel, her şeyi kuşatan ebedi bir gücün varlığına inandığını ama bu konuda çoğu Ortodoks Yahudi'nin inancını paylaşmadığını, çünkü kurumsal dinlerin tanrıyı tam olarak tanımlayamadıklarını ifade etmiştir.⁶³ Muhtemelen tanrının varlığı meselesinde sessiz kalması ve sınıf ayırımına karşı çıkması sebebiyle Buddha, Ben-Gurion'un dikkatini daha çok cezbetmiştir.⁶⁴ Diğer çoğu Siyonist lider gibi Yahudilik dinine mesafeli olduğu anlaşılan Ben-Gurion'un gündeminde de 1940'lara kadar Tanah yer alıyordu. İlginç bir şekilde İsrail Devleti'nin kuruluşuna kadar seküler bir Siyonist olan Ben-Gurion'un, devletin kuruluşundan sonra âdeta bir Tanah yorumcusuna dönüştüğünü görmekteyiz.⁶⁵ Artık Ben-Gurion kendisini sadece bir politikacı değil aynı zamanda bir kutsal kitap öğretmeni olarak da görüyordu. Ben-Gurion konutunda ayda iki defa kutsal kitap uzmanlarıyla, arkeolog, akademisyen ve politikacılarla bir araya gelerek Tanah'tan seçtikleri bölümleri tartışıyorlardı.⁶⁶ Ancak onun kutsal metne yaklaşımı dini olmaktan ziyade tümüyle pragmatist kaygılara dayanmaktaydı.

Seçilmiş Halk'ın mesajı seküler, milliyetçi ve tarihsel açıdan anlamlıdır... Yahudiler kendi kendilerini seçmiş bir halk olarak düşünülebilir... Teolojiyi reddetsem de hayatımdaki en önemli kitap Kitab-ı Mukaddes'tir.⁶⁷

Bu ifadeler şüphesiz kutsal metnin dini yönünü görmezden gelerek nasıl seküler bir amaç için kullanıldığının açık göstergesidir. Aynı amaç doğrultusunda Orta Çağ'daki Yahudi düşüncesini âdeta yok sayarak kutsal metni en iyi anlayanların modern dönemde İsrail toprağına dönen Yahudiler olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Tanah'ı, ancak İsrail toprağında yaşayan ve o toprağı işleyen bir Yahudi anlayabilirdi.

Yalnızca ülkede yaşayan ve onun egemenliği altında yaşayan bir halk, aynı halkın o topraklarda yarattığı Kitapların Kitabı'nı açık bir gözle ve sezgisel bir anlayışla okuyabilir. Ancak kadim topraklarda bağımsız varlığını yenileyen bir nesil, aynı vatanda hareket eden, savaşan, fetheden, yaratan, çalışan, acı çeken, düşünen, şarkı söyleyen, seven ve kehânetlerde bulunan atalarının ruhunu anlayabilecektir.⁶⁸

Böylece Ben-Gurion toprak ile kutsal metin arasında doğrudan bir ilişki kuruyordu. Buna göre Tanah'ı ancak bu topraklarda yaşayanlar açık bir gözle ve sezgisel bir anlayışla kavrayabilirler. Tanah, ruhani ve dini anlamından sıyrılarak tarihin gerçek bir kronolojik anlatısını sunan bir metin olarak kabul edildi. Çünkü ulusallaştırmanın kendisi ağırlıklı olarak seküler bir harekettir.⁶⁹ Böylece Ben-Gurion ve Yitzak Ben-Zvi gibi ilk dönem İsrail başkanları Filistin'in sömürgeleştirilmesi, orada yaşayan Müslüman Arapların mülksüzleştirilmeleri için Tanah metinlerini kullandılar.⁷⁰ Zira Ben-Gurion, dünyanın farklı coğrafyalarından gelen göçmenlerin ve Filistin topraklarında doğan yeni neslin üzerinde Siyonist ideolojinin önceki söylemlerinin etkili olmadığını farkındaydı. O yüzden Tanah'taki kimi metinleri seçerek ön plana çıkardı. Seçmecî bir tavır takınan Ben-Gurion açısından Tanah'ın özellikle İsrail toprağına yönelik yerleşim ve fetih ile ilgili planları dikkat çekicidir. Mısır'dan çıkış, Kral Davut ve Yeşu gibi büyük fatihler, Siyon'a dönüş gibi örnekler sıklıkla alıntılanmıştır. Tanah'taki bu anlatılar meselenin tarihsel vechesi açısından oldukça önemliydi. Bu anlatıyı somutlaştırmak adına İsrail arkeolojisi geçmişi bugüne getiren ve Yahudi vatan toprağında tarihsel

⁶² Anita Shapira, *Ben-Gurion: Father of Modern Israel*, çev. Anthony Berris (New Haven: Yale University Press, 2014), 15.

⁶³ Moshe Pearlman, *Ben Gurion Looks Back: in Talks with Moshe Pearlman* (New York: Schocken Books, 1970), 216.

⁶⁴ Pearlman, *Ben Gurion Looks Back*, 189.

⁶⁵ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 337.

⁶⁶ Şlomo Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, çev. Işık Ergüden (Doğan Kitap, 2011), 140.

⁶⁷ Ben-Gurion'dan aktaran Masalha, *The Bible and Zionism*, 17.

⁶⁸ Anita Shapira, "Ben-Gurion and the Bible: The Forging of an Historical Narrative?", *Middle Eastern Studies* 33/4 (1997), 658.

⁶⁹ Atzmon, *Göçebe Kimlik: Yahudi Kimlik Siyaseti Üzerine Bir İnceleme*, 170.

⁷⁰ Pappé, *İsrail Hakkında On Mit*, 56.

sürekliği sağlayan fetihleri destekleyen bir faktör olarak ortaya çıkmıştır.⁷¹ Böylece Tanah, Filistin'e yerleşen gençler ile toprak arasında güçlü bir ilişki kurulmasını sağlıyordu. Dindar bir kaygı güdülmeden Tanah, vatan ve toprak sevgisini aşıl原因an edebi bir metin olarak sunulmuş ve seküler eğitim veren ortaokul müfredatında bile kendine yer bulmuştur. Ayrıca kutsal metinler bir yandan Filistin toprağını tanıtıcı bir rehber olarak görülmüş bir yandan da İsrail halkının doğduğu mitolojik ve şiirsel bir kitap olarak sunulmuştur.⁷² Ben-Gurion bir konuşmasında neden kutsal metni önemseydiğini şu sözlerle açıklıyordu:

Siz Tanah'ın neden buraya gerekli olduğunu anlamıyorsunuz. Asıl sebep bu topraklarla bağına bilen Yahudilere ihtiyacımız olmasıdır, onların toprağa olan bağına kuvvetlendirme gereğidir... Tanah her taştan her tepeden İsrail gençlerine seslenmektedir. Negev'de yaşıyorlarsa, Resulumuz İbrahim'inde orada dolaştığını bilmektedirler.⁷³

Düzenlenen gezilerle birlikte Tanah'ta adı geçen yerleri keşfediyor ve böylece geçmiş ile bir bağ kuruluyordu. Kurulan bu köprü sayesinde bu topraklara yerleşmeye ve kök salmaya çalışan bir ulusun torunları ile ataları arasında akıp giden bir süreklilik duygusu inşa edilmeye çalışılıyordu.

Burada hemen belirtmelidir ki Ben-Gurion'un kutsal metne yaklaşımı daha çok Protestan bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁴ “(-re) ön eki” bağlamında Siyonistlerin kutsal metni referans gösterme şekli ile Protestanların tavrı arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Her şeyden önce Kitab-ı Mukaddes'e dönüş fikrinin kendisi Yahudi olmaktan ziyade Protestan karakterlidir. Nitekim bu dönüş fikrinin Protestanlıktan ve Reformasyondan ödünç alınan bir tarihi vardır. Diğer yandan önceki kolonyal yerleşimcilerin de kendilerini meşrulaştırmak gayesiyle tıpkı Siyonistler gibi Kitab-ı Mukaddes'e başvurdukları akılda tutulmalıdır. Böylece bahse konu olan hareketin sadece ulusal bir projenin parçası olmadığını, benzer şekilde milliyetçi kolonyal ya da milliyetçi-yerleşimci bir yönünün de bulunduğu unutulmamalıdır. Çünkü İsrail ülkesi olarak gösterilen topraklarda sadece bitkiler, dağlar, vadi ve geçitler değil aynı zamanda Araplar da bulunmaktaydı. Ayrıca Protestanların kutsal metni anlama biçimiyle Siyonist Yahudilerin metni literal okumaları arasında da ciddi benzerlikler vardı. Oysa Tanah'ın anlatılarının mitik öğelerle dolu olduğu ve yer yer tarihsel verilerle ve arkeolojik çalışmalarla çeliştiği bilinmektedir.⁷⁵

Ben-Gurion da diğer Siyonistler gibi sürgün deneyimini Yahudilerin gerçek tarihinin bir parçası olarak görmüyordu. Ona göre bir halkın tarihi ulusal bir bütünlükle mümkün olabilir. Aksi halde diğer tüm tarihler dünya tarihinin dışında kalacaktır. Ben-Gurion, Tanah'ı yorumlama yetkisini Siyonizm'in kuruluş mitinden alıyordu. Hatta o daha da ileri giderek Mısır'a sanılanın aksine 600 bin değil 600 Yahudi'nin gittiğini dolayısıyla ona göre Hz. İbrahim'den bu yana Hz. Yusuf'un ailesi dışında İbraniler bu topraklarda yaşıyordu.⁷⁶ Böylece etnik saflık korunmuş oluyordu. O Yusuf soyu dışında Yahudilerin Mısır'ı terk etmediklerini iddia ediyordu.⁷⁷ Ancak bu yaklaşımların tarihsel ve arkeolojik verilerle çeliştiği açıktır. Ben-Gurion'un Talmud ve Mişna'yı bırakıp Tanah'a yönelmesinin arka planında icat edilen ulusa tarihsel bir köken bulma arayışı etkilidir. Ona göre diasporada yazılan eserlerin hiçbiri Tanah kadar etkili olmamıştır. Böylece Ben-Gurion gibi sekülerlerin gözünde Tanah, ulusal kimlik ile devleti mezceden tarihi ve ulusal bir metin olarak anlaşılmaktaydı.⁷⁸ Seçmecî tarih anlayışını Tanah'a da uygulayan Ben-Gurion'un Yeşu kitabına odaklanması dikkat çekicidir. O her ne kadar akademiye saygı gösteriyormuş gibi görünse de 1959'daki Tanah oturumlarının tümü Yeşu kitabına ayrılmıştır. Bu oturumlarda akademisyen ve araştırmacılarla bir araya gelen Ben-Gurion, özellikle Kenan diyarının fethi ve yerleşim odaklı konuları seçiyordu. Ben-Gurion, İbranilerin tek

⁷¹ Shapira, “Ben-Gurion and the Bible”, 659.

⁷² Anita Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, çev. William Templer (Stanford: Stanford University Press, 1999), 258.

⁷³ Ben Gurion'un konuşmasını aktaran Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 451.

⁷⁴ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 325.

⁷⁵ Bkz. Thomas L. Thompson, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. (New York: Basic Books, 1999).

⁷⁶ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 453.

⁷⁷ Attias - Benbassa, *Paylaşılamayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 229.

⁷⁸ Yunus Can Polat, *İsrail'de Hatırlama: Güvenlik Yahudilik ve Filistin* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 97.

tanrılı bir millet olarak bu topraklarda hep yaşadıklarını Hz. İbrahim'in de Mezopotamya'dan bu topraklara gelişinin sebebinin bu olduğunu iddia ediyordu.⁷⁹ İsraili düşünürlere göre neredeyse bir asırdır kutsal metin, İsrail ülkesinde oluşmakta olan Yahudi toplumunun kimliğini şekillendiren en önemli metindir.⁸⁰ Böylece Yeşu kitabı, Siyonist bir anlayışla yorumlanarak diğer milletlerin yok edilmesi ve sürülmesi anlamında yorumlandı.⁸¹ Yeşu kitabı, ilk pasajından itibaren vad edilen toprak ve askeri fetih gibi konulara odaklanmaktadır.

Rab, kulu Musa'nın ölümünden sonra onun yardımcısı Nun oğlu Yeşu'ya şöyle seslendi: Kulum Musa öldü. Şimdi kalk, bütün halkla birlikte Şeria Irmağı'nı geç. Size, İsrail halkına vereceğim ülkeye girin. Musa'ya söylediğim gibi, ayak basacağınız her yeri size veriyorum. Sınırlarınız çölden Lübnan'a, büyük Fırat Irmağı'ndan batıdaki Akdeniz'e kadar uzanacak. Yaşamın boyunca hiç kimse sana karşı koyamayacak; nasıl Musa ile birlikte oldumsa, seninle de birlikte olacağım. Seni terk etmeyeceğim, seni yüzüstü bırakmayacağım. Güçlü ve yürekli ol. Çünkü halkı, atalarına vereceğime ant içtiğim ülkeyi miras almaya sen götüreceksin.⁸²

Yukarıdaki pasajlar Ben-Gurion ve çağdaşı Siyonistler için büyük bir motivasyon kaynağı olarak görülmüştür. Nitekim bu pasajlar İsrail'in 1967'deki işgal politikasının gerekçesi olarak sunuluyordu. Vad edilen topraklar Tanrı'nın bahsettiği topraklardı ve bu topraklardan çekilmek asla kabul edilemezdi.⁸³ Ben-Gurion ve onun yönlendirmesiyle diğer Siyonist araştırmacılar ve siyasetçiler, Tanah'taki anlatılara yeni anlamlar vererek ve Siyonizm'e hizmet edecek yeni mitoslar inşa ederek özellikle genç nüfus üzerinde etkili olmuşlardır. Örneğin 1956'da İsrail ordusu Sina'yı ele geçirdiğinde, askerlere gönderdiği telgrafta şu ifadelerle yer veriyordu:

Musa'nın ve İsrailoğullarının kadim ezgisini yeniden terennüm edebiliriz. Üç bin yıl önce Eylat'ı ilk İsrail limanı yapmış olan kral Süleyman'la yeniden bağ kurdunuz siz.⁸⁴

Pragmatist kaygılarla hareket eden Ben-Gurion, toprağa sahip olmayan, yeryüzünde dağınık bir şekilde yaşayan bir halkın kutsal metni anlayamayacağını iddia etmiştir. Ona göre fetih, yerleşim, kavim ve ulus gibi kavramları ancak 20. yüzyılda İsrail'in yeniden doğuşuna şahit olan insanlar anlayabilirdi. Artık müphem olan kavramlar ete kemiğe bürünmüş, bu sayede bahsi geçen olay ve kavramların içeriği ve esası anlaşılmuştur. Ona göre madem ki biz bunu anlayabiliyoruz o halde Tanah'taki öyküleri şimdi en baştan bir daha incelemeliyiz.⁸⁵ Anlaşılacağı üzere Ben-Gurion'un Yeşu kitabını okuma amacı Filistin toprağına yerleşen Yahudilere yerli tarihsel bir köken bulmak, bir beldeyi savaşarak elde etmek ve etnik saflık gibi etkenlerin Tanah'taki referanslarına ulaşmaktır. Siyonist tarih anlatısında Tanah'ta geçen "onları tamamen yok edeceksin; onlarla ahdetmeyeceksin ve onlara acımayacaksın" ifadesi işgalin şekli olarak, "kızını onun oğluna vermeyeceksin ve onun kızını oğluna almayacaksın"⁸⁶ pasajı ise etnik saflığın işareti olarak yorumlanmıştır. Yine işgali ve Yahudi yerleşimlerini haklı göstermek adına "işlemediğiniz diyarı, bina etmediğiniz şehirleri size verdim ve onlarda oturuyorsunuz; dikmediğiniz bağlardan ve zeytinliklerden yiyorsunuz."⁸⁷ pasajı referans olarak gösterilmektedir. Buna göre işgal edilen toprakların sakinlerinin yok edilmesinde bir beis yoktur ve hatta bu kimi zaman bir zorunluluktur. Bir bakıma Yahudiler Tanrı'nın yasasını uygulamak için bunu yapmaktadırlar. Çünkü Tanrı ile yapılan anlaşma sonsuz olduğuna göre İsrail'in toprak sahipliği de sonsuzdur.⁸⁸ Siyonistler tarafından sıklıkla alıntılanan Yeşu kitabındaki askeri fetih

⁷⁹ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 454-455.

⁸⁰ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 327.

⁸¹ Masalha, *The Bible and Zionism*, 21.

⁸² Yeşu, 1: 1-6.

⁸³ H. S. Haddad, "The Biblical Bases of Zionist Colonialism", *Journal of Palestine Studies* 3/4 (1974), 107.

⁸⁴ Ben-Gurion'un telgrafını aktaran Şlomo Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, 140.

⁸⁵ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 461-462.

⁸⁶ Tesniye, 7:2-3; yine benzer pasajlar için bkz. Tesniye, 20:16, Yeşu, 6:21, 11:20.

⁸⁷ Yeşu, 24:13

⁸⁸ Attias - Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 37.

tasvirleri birçok açıdan eleştiriye açıktır. Her şeyden önce Kenan topraklarında yaşayan bütün yerli toplulukların kadın çocuk ayırımı yapılmadan öldürülmesi meselesi ahlaki açıdan da eleştiri konusu yapılmıştır.⁸⁹ Böylece Soykırım sahnelerini barındıran olayların literal olarak anlaşılmasının gerektiğini öne sürenlerin yanında bunun arkeolojik verilerle uyuşmadığını belirten çalışmalar da mevcuttur. Ancak özellikle İsrail Devleti'nin kurulma aşamasında Yahudi kutsal metinleri, resmi ideolojinin politikalarını destekleyecek şekilde yorumlanmıştır. Bununla da yetinilmemiş ve somut kanıtlar üretmek adına arkeolojiye önemli bir misyon yüklenmiştir.

3. İsrail Arkeolojisi ve Hayali Geçmişin İnşası

19. yüzyılda Filistin arkeolojisinin Mısır ve Mezopotamya arkeolojisine göre geri planda kaldığını söylemek mümkündür. Ancak İngiltere'nin bölgeye gelişiyle arkeolojik çalışmalar ivme kazanmış, 1920'lerde ABD'nin bölgeye ilgisiyle beraber yeni bir boyut kazanmıştır. 1865 gibi erken sayılabilecek bir tarihte İngiltere merkezli kurulan ve kısa adı PEF olan Filistin Araştırma Fonu (Palestine Exploration Fund), görünürde bölgenin tarihini, kartografyasını, coğrafyasını ve arkeolojik çalışmaları organize eden bir kuruluştur.⁹⁰ Ancak PEF başkanının bir piskopos olması ve kuruluşun amacının "Kitab-ı Mukaddes'in yazıldığı toprakları anlamak" olduğunu ilan etmesi dikkat çekicidir. PEF'in bu Protestan yaklaşımın daha sonraki Siyonist yaklaşımlarda da etkisini sürdürdüğü söylenebilir. Buradaki yegâne amacın kutsal metinlerde geçen bilgileri doğrulamak ve böylece bu topraklar üzerinde hak iddia etmek olduğu söylenebilir. Dolayısıyla arkeolojinin bu dönemde kolonyal bir söyleme dönüştüğü görülmektedir.⁹¹ Bu açıdan William F. Albright (1891-1971)'in çalışmaları bize ABD'li bir Protestan yerleşimci ile Siyonist İsraili bir işgalci arasında çok ciddi benzerliklerin kurulabileceğini göstermektedir.⁹² Yine benzer şekilde onun çalışmaları sömürgecilğe destek sunmak üzere ön plana çıkan Kitab-ı Mukaddes yorumu ile buna hizmet eden arkeoloji arasında da çok ciddi ilişkilerin varlığı söz konusudur. Albright, Şili'de Protestan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve Orta Amerika'da babasının rahiplik yaptığı Metodist bir kilisede büyümüştür. Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinde Baltimore ekolünün kurucusu olan Albright, yerleşimci Protestan köktencilğine adanmışlığın iyi bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹³ Albright, Batı uygarlığının temeli olan Yahudi-Hıristiyan teolojisinin üstünlüğüne inanıyor ve bilimsel arkeolojinin de bu manevi amacın hizmetinde çalışmasını savunuyordu. Bu inanç onun antik dönem İsrail tarihini tümüyle şekillendiriyordu.⁹⁴ Albright'a göre arkeolojinin görevi Eski Ahit'teki bilgileri sorgulamak değil, mevcudiyetini onaylamaktı. Sorulacak soruları ve incelenecek kategorileri kitap sunuyordu ve Albright, ön kabullerden hareketle bir saptamaya gidiyordu. Atıflar kanıtlardan değil kutsal metinden alınarak nesneye söylenebiliyordu. Albright, Yeşu kitabını merkeze alarak Kenan topraklarının askeri fetihle ele geçirildiğini savunuyordu.⁹⁵ Yerleşimci toplumların iki temel özelliği olduğunu iddia eden Albright'a göre bunlar; işgal ve işgalci toplumun etnik saflığıdır. Albright'ın çalışmaları Alman "ulus-devletin doğuşu" modeli ve Amerikan "göçmen ulus" modeli üzerine kuruludur. Almanlar, İsrail kavmine ulus-devlet bütünlüğü açısından baktılar ve dolayısıyla daha ziyade Davut monarşisinin doğuşu, niteliği, gücü ve parçalanışıyla ilgilendiler. ABD'liler ise Alman kuşkuculuğunu çürütmeyi esas alarak fetih, mülksüzleştirme ve yerleşim tasvirlerine saplantı derecesinde odaklandılar ve dahası bunu yeniden canlandırdıklarını iddia ettiler.⁹⁶ Albright açısından yerleşimci ulusların iki temel

⁸⁹ Tartışmalar için bkz. Salime Leyla Gürkan, *İbrahim'den Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 142.

⁹⁰ El-Haj, *Facts on the Ground*, 23.

⁹¹ Oscar Moro-Abadia, "Bir Kolonyal Söylem Olarak Arkeoloji Tarihi", çev. Ayşe Boren, *Arkeoloji: Tarihin ve Kültürün Yapılandırılması*, ed. Ayşe Boren (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 58.

⁹² William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1940).

⁹³ Stephen G. Alter, "From Babylon to Christianity: William Foxwell Albright on Myth, Folklore, and Christian Origins", *Journal of Religious History* 36/1 (2012), 4-5; Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 430.

⁹⁴ Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (Routledge, 2003), 50.

⁹⁵ El-Haj, *Facts on the Ground*, 99.

⁹⁶ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 431-432.

özelliği olarak görülen işgal ve etnik temizlik vurgusu İsrail devleti kurulduktan sonra 1950'lerde Yigael Yadin ve Moşe Dayan gibi asker kökenli arkeologlar üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi İngiliz ve ABD temelli evanjelik bir karakter taşımaktadır. Ancak İsrail devletinin kuruluş süreciyle beraber bölgedeki arkeolojik çalışmaların ulusal bir yöne doğru evrildiğini söylemek mümkündür. Toprağın altı ulusal bir anıt gibi düşünülerek burada antik İsrail'in kutsal alanlarının ve yerleşim yerlerinin bulunabileceği umuluyordu. Yerin üstünde ise köy ve yerleşimlerin isimleri kutsal metinde adı geçen yerler verilerek toprağın üstünün de Yahudilere ait olduğu iddiası güçlendirildi. Oldukça seçmeci bir tavır sergileyen İsraili arkeologlar mekân olarak daha çok Kudüs'e ve özellikle de Yahudi mahallelerine ilgi göstermişlerdir. Zaman dilimi olarak da Eski İsrail'in işgal ve yerleşim dönemine, birinci ve ikinci tapınak dönemlerinin savaşlarına, savunma yapılarına ve ulusal mitik hikâyelerin geçtiği Hazor, Megiddo ve Masada gibi alanlarda çalışmışlardır.⁹⁷ Böylece arkeologlar Filistin'deki Yahudi varlığını kanıtlayabilecekleri bölgelere odaklanmışlardır. Silberman'ın da işaret ettiği gibi arkeoloji bu dönemde sömürge kurumlarının bir iktidar aracı olarak görülmüştür. Böylece arkeolojiye seçilmiş halkın toprak üzerindeki hâkimiyetinin ebedi ve kaçınılmaz olduğunu göstermek görevi verilmiştir.⁹⁸ Bu bağlamda ilk Yahudi kazılarının Bar Kohba ayaklanmasının tahminen gerçekleştiği yerlerde yapılmış olması bu açıdan şaşırtıcı değildir.⁹⁹ Sonrasında mitolojik bir halk kahramanına dönüştürülen Şimon Bar Kohba'ya ait olduğu iddia edilen kemik kalıntıları askeri törenle gömülmüştür. Böylece arkeolojiye, diasporayı (Galut) görmezden gelerek geçmişle geleceği birbirine bağlama rolü verilmiştir. Bu sayede İsraili yerleşimciler ile tarihsel mitik şahsiyetler arasında kesintisiz bir bağ inşa edilmiştir. Bir bakıma arkeolojiye, Tanah'ta anlatılan ve Siyonist yorumla İsrail ulusunun şanlı tarihine dönüşen hikâyelerin delillendirilmesi görevi verilmiştir.

1950-1970 yılları arasında İsrail arkeolojisinin epistemik derinlikten yoksun olduğu söylenebilir. Bölgenin bütün geçmişi Yahudi merkezli bir anlayışla ele alınmış ve dönemlendirmede bu ideoloji esas alınmıştır. Bronz çağı yerine "Kenanlılar dönemi" ve Demir çağı yerine "İsraililer Dönemi" gibi isimlendirmeler yapılmıştır.¹⁰⁰ Herhangi bir kanıt olmamasına rağmen İsrail Çağı ve Kenanlılar Çağı gibi dönemlendirmelerin yapılması ve çanak çömleklerin bu yolla isimlendirilmesi bunun en bariz örneğidir. Bu dönemde Albright'ın arkeolojideki tekniklerine odaklanmak yerine daha çok onun kutsal metnin kusursuzluğu ve yerleşimcilerin durumuna dair siyasi fikirleri idealleştirilmiştir.¹⁰¹ Bir bakıma özellikle İsrail devletinin kuruluşundan sonra arkeologlar tüm gayretlerini ulus devlete "yakışır" geçmiş anlatılarını ispatlamak üzere harcamışlardır. Bu hususta daha önce de ifade edildiği gibi Yeşu Kitabı kilit bir rol üstlenmekteydi. Albright'ın açtığı yolda ilerleyen Yadin, bulduğu arkeolojik kalıntıları referans alınan kutsal ve tarihsel metinleri ispatlayacak şekilde yorumlamışlardır. Böylece vatan toprağındaki sürekliliği sağlamak için kutsal metin üzerinden inşa edilen tarihsel anlatıyı destekleme adına İsrail arkeolojisi etkili bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arkeolojinin kullanım alanlarından biri de kimi coğrafyaların sit alanı ilan edilerek söz konusu bölgenin boşaltılması ve devamında Yahudileri buraya yerleştirmek yoluyla işgal edilmesidir. Ben-Gurion toprak üzerinde hak iddia etmenin ancak onu işlemekle mümkün olduğunu öne sürmüştür. Ben-Gurion'un politikası göz önünde bulundurulduğunda toprağı işlemekten kastının tarım ve arkeoloji olduğu anlaşılmalıdır.¹⁰² İsraili arkeologlar da bu doğrultuda kazılar yapmışlardır. Roma ve Yahudi mirasına önem verdikleri için oldukça zengin olan Memlük ve Selçuklu mirası ile ilgilenmemişlerdir.¹⁰³ İslamî dönem ve Osmanlıya ait kalıntılar ya görmezlikten gelinmiş ya da çürümeye ve yok edilmeye terk edilmiştir.

⁹⁷ Eyal Weizman, *Oyuk Topraklar: İsrail'in İşgal Mimarisi*, çev. Emre Can Ercan (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 65-68.

⁹⁸ Neil Asher Silberman, "Vaat Edilmiş Topraklar ve Seçilmiş Halklar: Arkeolojik Anlatının Politika ve Poetikası", çev. Ayşe Boren, *Arkeoloji: Tarih ve Kültürün Yapılandırılması*, ed. Ayşe Boren (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 35.

⁹⁹ Attias - Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 223.

¹⁰⁰ Weizman, *Oyuk Topraklar: İsrail'in İşgal Mimarisi*, 66.

¹⁰¹ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 433.

¹⁰² Weizman, *Oyuk Topraklar: İsrail'in İşgal Mimarisi*, 65.

¹⁰³ Pappé, *İsrail Hakkında On Mit*, 20.

İsrail devletinin kuruluşuyla birlikte özellikle İngilizlerin, diğer Avrupalı devletlerin ve Amerikalıların kurduğu müze ve kuruluşların envanterleri İsraili arkeologlara önemli bir miras olarak kalmıştır. Arkeoloji burada İsraili Yahudiler ile Yahudi halkı arasında bir köprü görevini üstlenmiş, böylece ulus ile vatan arasındaki bağ güçlendirilmeye çalışılmıştır. Arkeoloji ulusal bir mit inşa etmenin ötesinde bir işlev görerek Filistin topraklarını Yahudilerin tarihsel ulusal yurdu olarak sundu.¹⁰⁴ Ancak özellikle 1990'lardan itibaren arkeolojik çalışmalara yönelik çeşitli eleştiriler yükselmiştir. Bunlar içerisinde özellikle Ze'ev Herzog'un "Eriha'nın Duvarlarının Yeniden İnşası" başlığıyla 1999 yılında Haaretz'de yayımlanan yazısı oldukça dikkat çekicidir. Herzog bu yazısında arkeolojik verilerin çarpıtıldığını belirtmekle kalmaz kutsal kitap anlatılarının arkeolojik verilerle uyummadığını da sert bir dille aktarır.¹⁰⁵ Söz gelimi Yeşu komutasındaki işgalci İsrail kavminin vaat edilen toprakları fethi ve bunu kabilelere taksim etmesinin arkeolojik kanıtlarının kurgu olduğu ortaya çıktı. Arkeologları Yeşu dönemindeki fetihleri göz ardı etmeye sevk eden iki göstergeden biri Geç Bronz-Erken Demir (M.Ö. 13.-14. yüzyıl) Çağ'ında Filistin'de kalın surlarla çevrili kentlerin bulunmayışı ve bölgeye egemen olan Mısır'dan söz edilmemesi olmuştur. İsraililerin buraya gelişinin askeri fetih ile değil süregelen göçlerle yavaş yavaş gerçekleşen bir durum olduğu dillendirilmeye başlanmıştır. Böylece 1990'lardan itibaren İsrail arkeolojisine içeriden eleştiriler yöneltilmiş, bu anlamda kutsal metinden kopuş bütün hızıyla devam etmiş ve "Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinden sosyal arkeolojiye geçiş" noktasına dayanmıştır. Sonuç itibarıyla Philip Davies ve Keith Whitlam gibi isimlerin öncülük ettiği minimalist (Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel güvenilirliğini minimum düzeyde ele aldıkları için) akım üç tip İsrail saptarlar. Kutsal Kitap'taki İsrail: Tanah oluşturulurken yaratılan İsrail ideolojik bir yapıdır ve MÖ yedinci yüzyılın sonundan daha önceye ait olamaz. İkincisi Antik İsrail: Tanah öykülerinin çeşitli kombinasyonlarının ve arkeolojik bulguları harmanlayan akademik bir kurgudur. Üçüncüsü ise Tarihi İsrail: Arkeolojik araştırmaların ürünüdür ve Demir Çağ'ında burada yaşayan sakinleri kapsar.¹⁰⁶ Böylece arkeolojik ve tarihsel verilerle inşa edilmeye çalışılan mitolojik İsrail arasındaki uçurum da açığa çıkmıştır.

İsrail Devleti'nin politikalarını destekleyecek şekilde kurgulanan arkeolojik çalışmalar yoluyla bir yandan modern Yahudiler ile antik dönemde yaşayan ataları arasında ilişki kurulmaya çalışılmış diğer yandan Filistin toprağının Yahudilerin vatanı olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Böylece "İsrail toprağı/Eretz-Israel" söyleminin kanıtları toprağın altında arkeolojiyle, haritalandırma çalışmalarıyla da üstünde oluşturulmuştur.

4. Toprağı İbranileştirmek: Haritalandırma ve İsimlendirme Çalışmaları

İsimlendirmenin insan ve toplumlar üzerinde etkili olduğu ve aidiyet hissini güçlendirdiği bilinmektedir. Toprak bahse konu olduğunda bir yeri haritalandırmak orayı görünmez bir alandan çekerek somutlaştırmayı ve kontrol altına almayı sağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında sömürgeci devletlerin işgal ettikleri coğrafyalarda kurdukları ilk kurumların bünyesinde kartografya ve coğrafya araştırmalarını yürüten birimlerin bulunması daha iyi anlaşılmaktadır. Daha önce bahsi geçen ve İngilizler tarafından kurulan Filistin Araştırma Fonu (PEF) arkeolojik kazıların yanında haritalandırma çalışmalarına da ağırlık vermiştir. Haritalandırmanın işgal ve sömürgeleştirme ile doğrudan bir ilişkisi bulunmakta ve askeri amaçlarla da kullanılmaktadır. 1878 yılında Filistin topraklarının güneyinden kuzeyine bütün bölgenin haritalandırma çalışması tamamlanmıştır. PEF'in dokuz bin isme yer vererek hazırladığı bu haritalar hem Birinci Dünya Savaşı'nda İngilizlerin çok işine yaradı ve hem de İsrail harita ve isimlendirmesinin zeminini oluşturdu.¹⁰⁷ Yahudilerin haritalandırma ile ilgili çabalarını 1920'lere kadar götürmek mümkündür. Royal Geographical Society'nin alt birimi olan Geographical Committee'de danışman olarak çalışan Yahudiler, komiteyi

¹⁰⁴ Nadia Abu El-Haj, "Arkeoloji ve Yerleşimci İsrail Ulusu Üzerine Düşünceler", çev. Ayşe Boren, Arkeoloji: Tarih ve Kültürün Yapılandırılması, ed. Ayşe Boren (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 98.

¹⁰⁵ Ze'ev Herzog, "Deconstructing the walls of Jericho", Haaretz (29 Ekim 1999).

¹⁰⁶ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 434-438.

¹⁰⁷ Benvenisti, *Sacred Landscape*, 28.

bölgeye Arapça isimler yerine İbranice isimler koyma hususunda ikna etmek için çok uğraşmışlardır. İngilizlerin bölgeyi Filistin olarak adlandırması ve Şekem yerine Nablus gibi isimlendirmeleri tercih etmeleri Siyonist Yahudileri çok rahatsız etmiştir. Dahası bunu açık bir Yahudi düşmanlığı olarak görmüşler ve alternatif haritalar ortaya koymuşlardır.¹⁰⁸ PEF'in özellikle askeri amaçlarla hazırladığı haritalar daha sonra İsrail'in bölgeyi İbranileştirmek için kullanacağı haritalara kaynaklık etmiştir.

1913 yılında İngilizler tarafından kurulan PEF'e benzer şekilde Yahudiler tarafından İsrail Keşif Derneği (IES-Israel Exploration Society) kurulmuş, bu kurum arkeoloji ve haritalandırma gibi alanlarda önemli roller üstlenmiştir. IES her ne kadar İngiliz kurumlarıyla benzerlikler gösterse de Yeşu'nun fethinden 1940'lı yıllar arasında kesintisiz bir sürekliliğin somut delillerini ortaya koymayı kendisine amaç edinmiştir. İsrail Devletinin kuruluşuyla birlikte, Negev (Necf Çölü) ve Arava çöl bölgelerini ele geçiren Ben-Gurion, 1949'da dokuz kişilik bir ekibi bu bölgedeki dağ ve ırmak gibi coğrafi yer adlarının ve yerleşim yerlerinin adlandırılması ve haritalarının çıkarılması amacıyla görevlendirir. Böylece Negev İsimlendirme Komitesi, PEF bünyesinde T. E. Lawrence ve H. Horatio Kitchener'in Süveyş Kanalı güvenliği için hazırlanan ama amacı Kitab-ı Mukaddes'in yer isimlerini çıkarmak olduğu savıyla gizlenen haritalardan çokça faydalandılar. Nitekim bahse konu olan isimlerin daha sonraları çok önemli görevlere getirilmesi bunun açık göstergesidir. Haritacılığı önemli kılan en önemli unsurlardan biri bunun askeri alanda kullanılıyor olması ve bilimsellik kisvesi altında sürdürülüyor olabilmesidir. 10 aylık kısa bir süre içerisinde Negev'in uçsuz bucaksız toprakları bir bakıma Yahudileştirildi. Böylece bölge askeri, siyasi ve sembolik olarak sahiplenilmiştir.¹⁰⁹ Arkeoloji yer adlarının verilmesinde, güçlü simgesel ve tarihsel anlamlar yüklenmesinde önemli roller üstlenmiştir.¹¹⁰ Siyonist anlatı kendi tarih anlayışını dayatmakla kalmamış aynı zamanda Filistinlilerin Filistin'i için bir tarih yazılmasını da reddetmişlerdir.¹¹¹ Bu açıdan haritalandırma çalışmaları önem arz etmektedir. Nitekim dönemin İsrail başbakanı heyete gönderdiği mektupta Arapların bölgedeki siyasi hakimiyetlerini tanımalarının mümkün olmadığını dolayısıyla Arapça isimleri ve manevi mülkiyetlerini de reddettiklerini belirtmiştir.¹¹²

"Boş bir levha" olarak algılanan Filistin toprakları 1950'lere gelindiğinde Yahudi kutsal metninden ilham alınarak verilen isimlerle dolu haritalarla bir Yahudi toprağına dönüştürülmüştür. Artık Filistin köylerinden neredeyse hiçbir ize rastlanmıyordu (bkz. Harita 1). Haritalandırmada verilen isimlerin çoğunun kurnazca Tanah'tan mülhem isimlerin seçilmiş olması tesadüf değildir elbette. Ancak söz konusu isimler ile tarihsel bir ilişki kurulması çoğunlukla mümkün olmamıştır.¹¹³ Böylece coğrafyayı tanıtan, yerleri bulmayı kolaylaştıran bir yönlendirme aracı olması gereken harita bu özelliğinin ötesinde inancı araçsallaştırarak bir savaş aletine dönüşmüştür.

Bir çöl olan ve tarihsel bir gelenekten yoksun olan Negev'de 1949-1950 yılları arasında 533 tane coğrafi bölge ve yerleşime İbranice isimler verildi. Bunlardan 120'si tarihsel adlardan, 50'si Tanah'ta geçen kişilerin isimlerinden diğerleri ise Arapçadan İbraniceye çevrilen isimlerden oluşuyordu.¹¹⁴ Böylece toprağı sadece somut olarak ele geçirmekle yetinmeyip isimlendirmek suretiyle coğrafyayı bir bakıma bir metne dönüştürmüşlerdir.¹¹⁵ Bu sayede Tanah'ta geçen hikâyeler adeta harita üzerinden somutlaştırılıyordu. Ancak tüm bunların gerçekleştirilmesi için tehdit olarak algılanan Filistin köylerinin yakılması, yıkılması ve kalıntılarının yok edilmesi gerekiyordu.¹¹⁶ Komite verdikleri isimleri savunmak adına Arapça isimlerin acziyeti ve yoksunluğu ifade eden rastgele isimler olduğunu iddia etti. Fakat komite üyeleri yine de "ilkel" olarak görmelerine rağmen bedevilerin doğa olaylarına, canlılara ve bitkilere ait tanımlamalarına ve bunu ifade etmedeki estetiğe kayıtsız

¹⁰⁸ Benvenisti, *Sacred Landscape*, 13.

¹⁰⁹ Benvenisti, *Sacred Landscape*, 12-14.

¹¹⁰ Attias - Benbassa, *Paylaşılamayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 222.

¹¹¹ Rochelle A. Davis, *Yerinden Edilenlerin Coğrafyaları: Filistin Köy Tarihleri*, çev. Hayrullah Doğan (Koç Üniversitesi Yayınları, 2016), 47.

¹¹² Benvenisti, *Sacred Landscape*, 14.

¹¹³ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 351.

¹¹⁴ Benvenisti, *Sacred Landscape*, 23.

¹¹⁵ Attias - Benbassa, *Paylaşılamayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, 211.

¹¹⁶ Khalidi, "Plan Dalet", 29.

kalamayıp 175 ismi Arapça'dan İbranice'ye tercüme ettiler. İsimlendirme yapılırken çok bariz hatalar da yapılıyordu. Söz gelimi Harun'un gömüldüğü Hor dağının Negev bölgesinde olduğu düşünülerek buradaki bir dağa Hor ismi verildi. Oysa M.S. 1. yüzyıldan itibaren Hor Dağı'nın bugünkü Ürdün sınırları içinde kalan Petra yakınlarındaki Edom'da olduğu kabul ediliyordu. Haritadan 20 yıl sonra bunda ısrar etmenin anlamsızlığı görüldü buraya Zin dağı dendi ama komitenin konumunu sarsmamak adına Hor ismi de parantez içinde gösterilmeye devam edildi. Yine Tanah'tan verilen 50 ismin bu Negev coğrafyası ile ilgisiz olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁷ Hatta haritada bazen daha iç kısımlarda kalan ve ziyaret edilmesi zor olan yerler konum itibarıyla daha kolay gidilebilen yerler olarak işaretlenmiştir.¹¹⁸

Yaklaşık iki bin yıldır yaşamadıkları bir coğrafyaya kadim miraslarıyla yeniden bağ kurmak amacıyla gelip yerleşen bu insanlar, yine iki bin yıldır onların yerine orada yaşayan toplumun oluşturduğu uygarlık kaydını yok edip silmeye kalkmışlardır.¹¹⁹ İsrail'in bu topraklarda yürüttüğü bu politikanın daha önce Filistin topraklarında yaşanmadığını da hemen belirtmek gerekir. Söz gelimi M.S. 638 yılında Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra Filistin topraklarında yer isimlerinin silinmesi diye bir durum söz konusu olmamıştır. Bu sayede bölgeye gelen Yahudiler kadim dönemde atalarının yaşadığı bölgeleri gezebiliyor ve tanıyabiliyorlardı. 1930'lara gelinceye değin büyük oranda Müslümanların yaşadığı el-Yahudiyye Köyü'nün yaklaşık bin yıl boyunca isminin değişmemiş olması, üzerinde düşünülme hak etmektedir.¹²⁰ Hatta bölgede asırlardır yaşayan Müslüman Araplar eğer İbranice ve Aramice isimlere bu kadar sıkı sıkıya bağlı kalmasalardı Siyonistlerin yeni bir İbrani haritası yapması mümkün olmayacaktı.¹²¹ Böylece isimlendirmede komitenin işi epey kolaylaşıyordu. Mesela Dallata Dalton'a, Yibna Yavne'ye, Kasla Ksalon'a ve Zir'in Yizrael'e dönüyordu. Ancak Siyonistler sadece Tanah'tan ve antik dönemden isim vermekle yetinmediler. Haritadaki isimlerin en az %20'si, Siyonizm'in kurucularına ve İsrail'e mal olmuş kişilere hasredildi. Yine 1967 öncesi Filistin topraklarında bulunan Yahudi yerleşimlerinin 770 isimden 350'sinin yani %45'inin Tanah'ta geçen ya da antik döneme ait isimler olduğu anlaşılmaktadır.¹²² Özellikle İsrail devletinin kuruluşundan sonra bölgedeki isimler İbranileştirilerek İsrail milli kimliğinin oluşturulmasına çalışılmıştır. Bu isimlendirmelerde kutsal kitaptan ve antik dönemden isimlerin verilmesine dikkat edilmiş, ayrıca henüz yeni kurulan ulus devletin ideolojisi de göz önünde bulundurulmuştur. Böylece ideolojik, Siyonist ve milliyetçi isimlerin verilmesi sağlanmış ve böylelikle geçmişle toprak üzerinden bir bağ kurulması sağlanmıştır. Bu sayede toprak üzerinde hak iddia etmek de gerekçelendirilmeye çalışılmıştır.

Haritalandırma çalışmalarının önündeki en önemli engel kuşkusuz Filistin köyleridir. Çünkü köyler sadece yerleşim yeri değil aynı zamanda kökeni uzun yıllar öncesine dayanan bir hafızaya da sahiptir. Bu açıdan bakıldığında Filistinli Araplar tarafından Nekbe yani "felaket" olarak ifade edilen 1948 yılı sadece Filistin topraklarında kurulan İsrail Devleti'nin ilânını değil, aynı zamanda yaklaşık 750 bin kişinin yerinden edilmesini ve dört yüzü aşkın köyün yok edilmesi gibi birçok trajediyi de barındırmaktaydı (bkz. Resim 2).¹²³ Pappe'nin belirttiği gibi Ben-Gurion'un öncülüğünde başlatılan etnik temizlik bir iddia olmanın ötesinde açıkça işlenen bir suçtur.¹²⁴ Güçlü bir İsrail devletinin geleceğini etnik temizlikte gören Ben-Gurion bu iş için hem düşünsel zemini hazırlamış ve hem de çok karalı bir şekilde uygulamıştır. Böylece 1948'de İsrail tarafından gerçekleştirilen kitlesel sürgünler, Benvenisti'nin ifade ettiği gibi bölgenin adeta boş beyaz bir sayfaya dönüşmesine sebep olmuştur. Bu

¹¹⁷ Benvenisti, *Sacred Landscape*, 21.

¹¹⁸ Benvenisti, *Sacred Landscape*, 28.

¹¹⁹ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 353.

¹²⁰ Davis, *Yerinden Edilenlerin Coğrafyaları*, 205.

¹²¹ Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri*, 352.

¹²² Benvenisti, *Sacred Landscape*, 34-35.

¹²³ Davis, *Yerinden Edilenlerin Coğrafyaları*, 37.

¹²⁴ Pappe, *Filistin'de Etnik Temizlik*, 27.

durumda komite dilediği gibi isim verme yetkisine sahip olmuş ve adeta yeni bir coğrafya yaratmıştır.¹²⁵

Filistin köylerinin kalıntılarını örtmek için çok sayıda köyün arazisi ormanlaştırılmıştır. Buradaki temel amaç söz konusu yerleşimlerin unutturularak buraların mülksüzleştirilmesidir. Orman içerisinde rastlanılan kimi yapılar ise Yahudi Ulusal Fonu (Jewish National Fund) tarafından yapıldığı iddia edilerek bölge genellikle antik dönem İsrail tarihiyle ilişkilendirilmektedir. Söz gelimi Biryia Ormanı Diyşun, Alma, Kadita, Amka, Ayn el-Zeytun ve Biriyya isimlerini taşıyan altı tane Filistin köy enkazının, Ramat Menşe parkı ise 10 Filistin köyünün kalıntıları üzerine yapılmıştır.¹²⁶ Ormanlaştırma çalışmalarının arkasındaki diğer bir sebep de Avrupavari peyzaj sayesinde Aşkenaz Yahudilerini evlerinde hissettirme isteğidir. Yıkılan ve adeta yeryüzünden silinen Filistin köylerinin yerine 1951 yılında Yahudi Ulusal Fonu (JNF) tarafından, Holokost'ta öldürülen altı milyon Yahudi anısına Şehitler Ormanı'nın yapılmış olması ise oldukça düşündürücüdür (bkz. Resim:1).¹²⁷ Yine benzer şekilde İsrail Soykırım Müzesi, 1948 yılında silinip süpürülen bir Filistin köyü olan Deyr Yasin yakınlarındadır.¹²⁸ Bu anıtların hikâyeleri ile üzerinde buldukları kalıntıların yaşanmışlıkları arasındaki benzerlik son derece şaşırtıcıdır.

Doğup büyüdükları köyleri her ne kadar yeryüzünden silinmiş olsa da Filistinliler bu isimleri diasporaya taşıyarak kendi köylerini yaşatmaktadırlar. Filistinliler mülteci olarak buldukları komşu ülkelerde yaşadıkları mekânlara köylerinin isimlerini vermektedirler. Bu hatırlama eylemi Filistinlilerin önemli direnme şekillerinden birisidir. 1948 yılından önce yıkılan köylerinin haritalarını, resimlerini ve geleneklerini kitap formunda ortaya koymaları ve bir bakıma sadece geçmişe yönelik değil aslında bugüne ve geleceğe yönelik tarihsel taleplerini vurgulama çabaları oldukça önemlidir. Aslında meseleye bu açıdan bakıldığında Filistinlilerin yaşadıkları durum ve sivillerin hatırlama ve yok sayılmaya karşı direnme şekilleri ile Doğu Avrupalı Yahudilerin önceki çabaları arasında çok ciddi benzerlikler bulunmaktadır.

Sonuç

Tarih boyunca iktidarların ve ideolojilerin dini metinleri ve kavramları istismar ederek araçsallaştırdıklarına sıklıkla şahit olunmaktadır. Hatta zaman zaman din ve siyaset arasındaki ilişkinin bir dolanıklığa dönüşerek, tarafların belirginliğini kaybedip müphem bir zemin oluşturduklarını da görmek mümkündür. Siyonizm tam da bu açıdan üzerinde durulması gereken bir hareket olarak belirmektedir. Özü itibarıyla seküler ve hatta dine oldukça mesafeli bir hareket olmasına rağmen Siyonizm'in, özellikle İsrail Devletinin kurulması ve Filistin toprakları üzerinde hak iddia etme sürecinde Yahudi kutsal metinlerine ve dini terminolojiye sıklıkla müracaat ettiği görülmektedir. 19. yüzyılın sonlarına doğru kurgulanan Siyonist Devletin vatanı olarak Filistin'in ilân edilmesiyle beraber, milliyetçilik, sömürgecilik ve ulusal devletin ana unsurlarını kuşatan mitler inşa edilmeye başlanmıştır. Bu gerçekleştirilirken Yahudilikteki seçilmişlik meselesi milliyetçilikle, vadedilen topraklar İsrail'e dönüş ve anavatan düşüncesiyle, Tanah'taki anlatılar "şanlı ortak geçmiş"le ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Ben-Gurion önderliğinde Tanah'tan özellikle Yeşu Kitabı'na önem veren Siyonistler, buradaki askeri fetih, Kenanlılara yönelik uygulamalar ile modern dönemde Filistin'deki işgal politikaları arasında ilişki kurmuşlardır. Buna göre aslında modern dönemde Filistin'de yapılanlar ile Yeşu'nun askeri fetihleri özdeş kabul edilmekteydi. Ayrıca Yahudi tarihindeki Bar Kohba ve Masada gibi olaylar mitleştirilerek İsrail milli kimliği güçlendirilmeye çalışılmıştır. Tüm bunların gerçekleştirilmesi ve toplum üzerinde duygusal etki bırakması için somut delillere ihtiyaç duyulmuş, bunun için arkeoloji ve haritalandırma çalışmalarına özel bir önem verilmiştir. Yadin gibi asker kökenli arkeologlar tarafından yapılan kazılarda, daha önce belirlenen

¹²⁵ Benvenisti, *Sacred Landscape*, 33.

¹²⁶ Pappé, *Filistin'de Etnik Temizlik*, 278-279.

¹²⁷ Davis, *Yerinden Edilenlerin Coğrafyaları*, 32.

¹²⁸ Atzmon, *Göçebe Kimlik: Yahudi Kimlik Siyaseti Üzerine Bir İnceleme*, 221.

Siyonist amaca hizmet edecek şekilde kazı raporları hazırlanmış ve böylece Tanah'taki ve Yahudi tarihindeki kimi olaylar somutlaştırılmıştır. Bu doğrultuda İsrail'in ele geçirdiği topraklardaki Filistin köyleri yıkılarak yerlerine büyük parklar yapılmıştır. Ayrıca köy kalıntılarının üzerine inşa edilen parklarda ironik bir biçimde Avrupa'da yaşanan Holokost'a yönelik anıtların dikilmesi dikkat çekicidir. Ele geçirilen topraklar haritalandırılarak buradaki Arapça isimlerin yerine Tanah'ta adı geçen ya da oradaki isimleri çağrıştıran isimler verilmiştir. Böylece İsraili Yahudiler ile iki bin yıl önce bu coğrafyada yaşayan ataları arasında kesintisiz bir bağ inşa edilmeye çalışılmıştır. Sonunda oldukça zengin bir kültürel mirasa sahip olan Filistin toprakları tektipleştirilerek diğer tüm unsurlar görmezden gelinmiştir.

The Instrumentalization of the Scripture in the Context of the Myth of Return to Israel

Citation: Bilal Toprak, "The Instrumentalization of the Scripture in the Context of the Myth of Return to Israel", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 159-181.

Extend Abstract

This study deals with the instrumentalization of the Scripture in the context of Zionism and the founding myth of Israel. Zionism, which emerged as a colonial and nationalist movement in Europe, often referenced Jewish sacred texts to strengthen its policies. Zionism is, in fact, a European settler movement that seeks to build a national heritage by establishing a colony in the Middle East. The idea that the solution to the Jewish problem, which is an important problem for Europe, could only be possible with a Jewish state established through the colonization of Palestine, has gained importance over time. Thus, it can be said that the main purpose of Zionism is to establish a sovereign state in the land of Israel (Eretz-Israel) by creating an imaginary Jewish nation. The emergence of Zionism as an ideology after the British occupied the region is undoubtedly directly related to Protestant millenarianism and the imperialist ambitions of the British. All these processes prepared the birth of modern Israel.

Zionism appears as a movement that should be emphasized in this respect. Although Zionism is essentially a secular movement and even distant from religion, it is seen that it frequently refers to Jewish sacred texts and religious terminology, especially in the process of establishing the State of Israel and claiming rights over Palestinian lands. With the declaration of Palestine as the homeland of the Zionist State, which was established towards the end of the 19th century, myths surrounding the main elements of nationalism, colonialism and the national state began to be built. While doing this, the issue of election in Judaism was discussed by associating it with nationalism, the promised land with the idea of returning to Israel and the homeland, and the narratives in the Tanakh with the "glorious common past". Under the leadership of Ben-Gurion, Zionists, who gave importance to Tanakh and especially the Book of Joshua, established a relationship between the military conquest there, the practices against the Canaanites, and the occupation policies in Palestine in the modern period. Ben-Gurion and, under his guidance, other Zionist researchers and politicians were especially influential on the young population by giving new meanings to the narratives in the Tanakh and building new myths to serve Zionism.

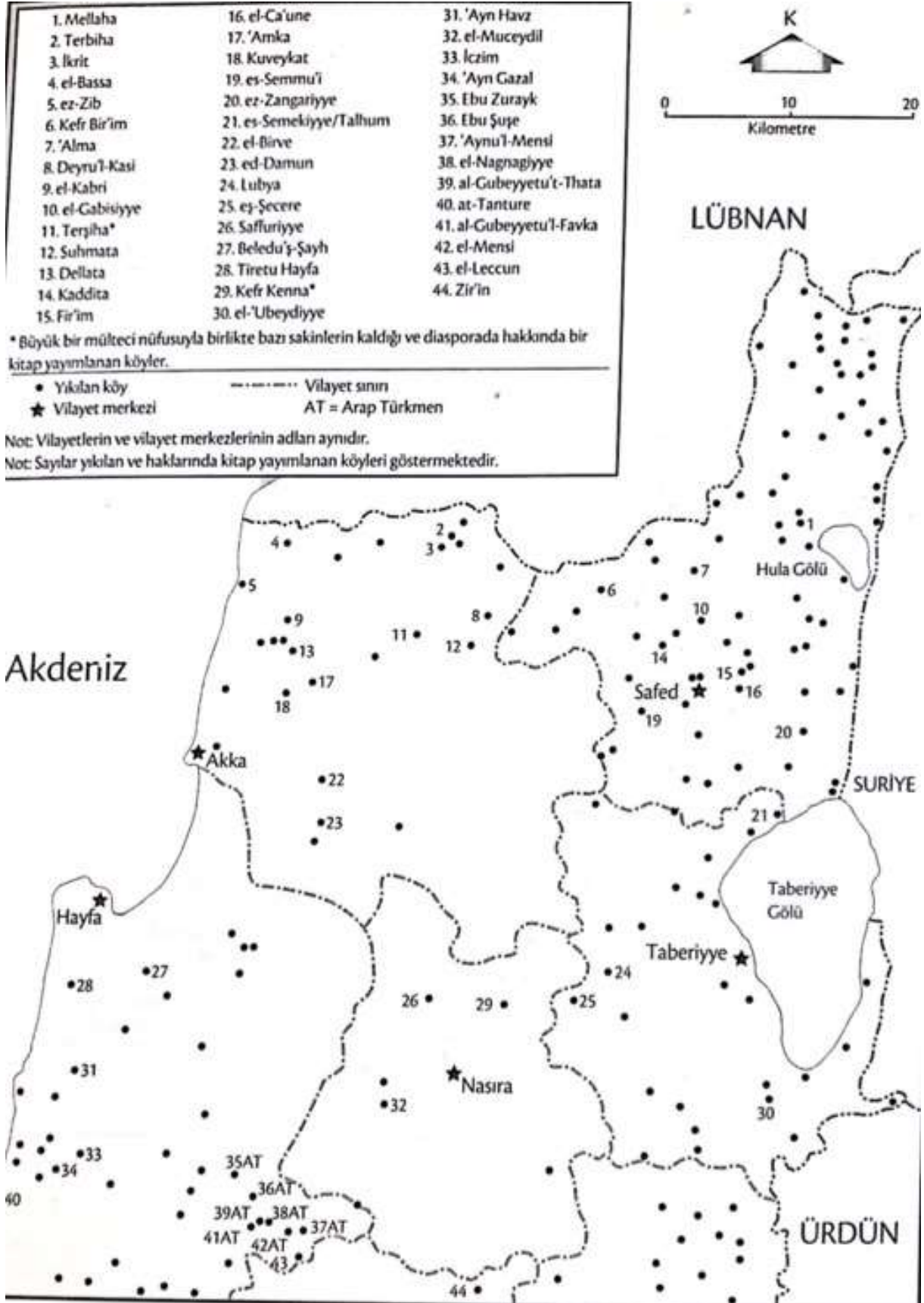
Accordingly, in fact, what was done in Palestine in the modern period and Joshua's military conquests were considered identical. In addition, attempts were made to strengthen Israeli national identity by mythologizing events in Jewish history such as Bar Kohba and Masada. In order for all these to be realized and to leave an emotional impact on the society, concrete evidence was needed, and for this purpose, special importance was given to archeology and mapping studies. In the excavations carried out by military archaeologists such as Yigael Yadin, who followed the path opened by Albright, excavation reports were prepared to serve the previously determined Zionist purpose, and thus some narratives in the Tanakh and Jewish history were concretized. Israeli archaeologists interpreted the archaeological remains they found in a way that proved the sacred and historical texts taken as reference. Thus, Israeli archeology emerges as an effective factor in supporting the historical narrative built on the sacred text to ensure continuity in the homeland. Israeli archaeologists, who have a very selective attitude, have paid more attention to Jerusalem and especially the Jewish neighborhoods as a location. In terms of time period, they worked in areas such as Hazor, Megiddo and Masada, where the occupation and settlement period of Ancient Israel, the wars of the first and second temple periods, defensive structures and national mythical stories took place. Thus, archaeologists focused on areas where they could prove the Jewish presence in Palestine. During this period, archeology was seen as a tool of power of colonial institutions.

The Palestinian lands, which were perceived as a "blank slate", were transformed into a Jewish land in the 1950s, with maps full of names inspired by the Jewish sacred text. There was now almost no trace of Palestinian villages. Of course, it is not a coincidence that most of the names given in the mapping were cunningly chosen names inspired by the Tanakh. In this direction, Palestinian villages in the lands captured by Israel were demolished and large parks were built in their places. It is also noteworthy that, ironically, monuments to the Holocaust in Europe were erected in the parks built on village ruins. The captured lands were mapped and the Arabic names there were replaced with names mentioned in the Tanakh or reminiscent of the names there. Thus, an effort was made to establish an uninterrupted bond between Israeli Jews and their ancestors who lived in this geography two thousand years ago. In the end, the Palestinian lands, which have a very rich cultural heritage, were standardized and all other elements were ignored.

Kaynakça

- Albartz, Rainer. *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* çev. David Green. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Albright, William Foxwell. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process.* Baltimore: The John Hopkins Press, 1940.
- Alter, Stephen G. "From Babylon to Christianity: William Foxwell Albright on Myth, Folklore, and Christian Origins". *Journal of Religious History* 36/1 (2012), 1-18.
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması.* çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Attias, Jean Christophe - Benbassa, Esther. *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail.* çev. Nihal Önel. İletişim Yayınları, 2012.
- Atzmon, Gilad. *Göçebe Kimlik: Yahudi Kimlik Siyaseti Üzerine Bir İnceleme.* çev. Duran Temel - Fatih Peyma. Mana Yayınları, 2014.
- Aydın, Fuat. "Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs". *Eskiye* 37 (2018), 109-125.
- Barnai, Jacob. "The Jewish Settlement in Palestine in the 17 th and 18th Centuries". *The Jewish settlement in Palestine, 634-1881.* ed. Alex Carmel vd. 142-164. Wiesbaden: L. Reichert Verlag, 1990.
- Benvenisti, Meron. *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948.* çev. Maxine Kaufman-Lacusta. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Davis, Rochelle A. *Yerinden Edilenlerin Coğrafyaları: Filistin Köy Tarihleri.* çev. Hayrullah Doğan. Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.
- El-Haj, Nadia Abu. "Arkeoloji ve Yerleşimci İsrail Ulusu Üzerine Düşünceler". çev. Ayşe Boren. *Arkeoloji: Tarihin ve Kültürün Yapılandırılması.* ed. Ayşe Boren. 81-105. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- El-Haj, Nadia Abu. *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society.* Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Flapan, Simha. *The Birth of Israel: Myths and Realities.* New York: Pantheon Books, 1987.
- Grabbe, Lester L. "Introduction". *Leading Captivity Captive: "The Exile" as History and Ideology.* ed. Lester L. Grabbe. 111-121. England: Sheffield Academic Press, 1998.
- Greilsammer, İlan. *Siyonizm.* çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi, 2021.
- Gürkan, Salime Leyla. *İbrahim'den Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi.* İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
- Gürkan, Salime Leyla. *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation.* London: Routledge, 2009.
- Haddad, H. S. "The Biblical Bases of Zionist Colonialism". *Journal of Palestine Studies* 3/4 (1974), 97-113.
- Herzog, Ze'ev. "Deconstructing the walls of Jericho". *Haaretz* (29 Ekim 1999).
- Hobsbawm, Eric J. "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek". çev. Mehmet Murat Şahin. *Geleneğin İcadı.* ed. Eric J. Hobsbawm - Terence Ranger. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.
- Kark, Ruth. "Historical sites — Perceptions and Land Purchase: The case of Modi'in, 1882–1931". *Studies in Zionism* 9/1 (1988), 1-17.
- Khalidi, Walid (ed.). *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948.* Washington: Institute for Palestine Studies, 2006.
- Khalidi, Walid. "Plan Dalet: Master Plan for the Conquest of Palestine". *Journal of Palestine Studies* 18/1 (1988), 4-19.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudilik'te Sürgün Metaforu: 'Boş Ülke' Miti ve 'İncir' Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme". *Milel ve Nihal* 5/3 (2008), 257-267.
- Liebman, Charles S. - Don-Yehiya, Eliezer. *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State.* Berkeley: University of California, 1983.
- Masalha, Nur. *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948.* Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies, 1992.
- Masalha, Nur. *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Post-Colonialism in Israel-Palestine.* London: Zed Books, 2007.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik.* İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021.
- Moro-Abadia, Oscar. "Bir Kolonyal Söylem Olarak Arkeoloji Tarihi". çev. Ayşe Boren. *Arkeoloji: Tarihin ve Kültürün Yapılandırılması.* ed. Ayşe Boren. 51-80. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Mourad, Kenize. *Toprağımızın Kokusu: Filistin ve İsrail'in Sesleri.* çev. M. Nedim Demirtaş. İstanbul: Everest Yayınları, 2004.
- Nassar, Issam. "'Biblicization' in the Service of Colonialism: Jerusalem in Nineteenth-century Photography". *Third Text* 20/3/4 (2006), 317-326.
- Olgun, Hakan. "Modern İsrail'in Milli Kimlik Kaynağı Olarak Josephus'un 'Masada' Anlatısı". *Milel ve Nihal* 10/1 (11 Kasım 2014), 7-39.
- Pappe, İlan. *Filistin'de Etnik Temizlik.* çev. Yankı Deniz Tan. İstanbul: İntifada Yayınları, 2022.
- Pappe, İlan. *İsrail Hakkında On Mit.* çev. S. Erdem Türközü. Ankara: Nika Yayınevi, 2018.
- Pappe, İlan. *The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge.* Londra: Verso, 2014.

- Pearlman, Moshe. *Ben Gurion Looks Back: in Talks with Moshe Pearlman*. New York: Schocken Books, 1970.
- Piterberg, Gabriel. *Siyonizmin Dönüşleri: Mitler, Siyaset ve İsrail'de Araştırmacılık*. çev. Aysun Babacan. İthaki Yayınları, 2015.
- Polat, Yunus Can. *İsrail'de Hatırlama: Güvenlik Yahudilik ve Filistin*. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Prior, Michael. *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Ruppin, Arthur. *The Jews in The Modern World*. London: The Macmillian Company, 1934.
- Said, Edward. *Freud ve Avrupalı Olmayan*. çev. Erol Mutlu. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Sand, Şlomo. *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?* çev. Işık Ergüden. Doğan Kitap, 2011.
- Schweid, Eliezer. "The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches". *Essential Papers on Zionism*. ed. Jehuda Reinharz - Anita Shapira. 133-160. New York: New York University Press, 1995.
- Shafir, Gershon. *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Shapira, Anita. "Ben-Gurion and the Bible: The Forging of an Historical Narrative?" *Middle Eastern Studies* 33/4 (1997), 645-674.
- Shapira, Anita. *Ben-Gurion: Father of Modern Israel*. çev. Anthony Berris. New Haven: Yale University Press, 2014.
- Shapira, Anita. *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*. çev. William Templer. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Silberman, Neil Asher. "Vaat Edilmiş Topraklar ve Seçilmiş Halklar: Arkeolojik Anlatının Politika ve Poetikası". çev. Ayşe Boren. *Arkeoloji: Tarihin ve Kültürün Yapılandırılması*. ed. Ayşe Boren. 23-49. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Smith, Anthony D. *Milli Kimlik*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Şenay, Bülent. *Christian Zionism: Theo-Politics and Biblical Myth-Making*. Bucuresti: Bucharest University Press, 2021.
- Thompson, Thomas L. *The Mythic Past : Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. New York: Basic Books, 1999.
- Traverso, Enzo. *Geçmişini Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Weizman, Eyal. *Oyuk Topraklar: İsrail'in İşgal Mimarisi*. çev. Emre Can Ercan. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Whitelam, Keith W. *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. Routledge, 2003.



Harita 1: 1948-1967 arasında Filistin'in kuzeyinde bulunan ve İsrail tarafından boşaltılan ya da yıkılan Filistin köyleri (Davis, Yerinden Edilenlerin Coğrafyası, s. 27)



Resim 1: Holokost'ta öldürülen altı milyon Yahudi anısına, yıkılan veya yakılan Filistin köylerinin enkazı üzerine 1951 yılında JNF tarafından altı milyon ağaç dikilerek yapılan Şehitler Ormanı'ndaki anıt.
(<https://cja.huji.ac.il/hmm/browser.php?mode=alone&id=395191>)



Resim 2: Bir Filistin köyü olan Kalunya'nın kalıntıları ve üzerindeki Yahudi yerleşimi
(<https://www.palestineremembered.com/tags/Home-Destruction-&-Rubble.html>)

Bir İlahi Nedensellik Teorisi Olarak Konkürentizm

 Emine Gören Bayam*

Öz: Bu makale ilahi nedensellik tartışmaları içinde evrendeki bir sonuç üzerinde hem Tanrı'nın hem de yaratılmış varlıkların birlikte etkide bulunduğunu iddia eden konkürentizm hakkındadır. Konkürentizm, temelde Orta Çağ Aristotelesçilerce savunulmuş ve yaratılmış varlıklara nedensel güçler atfederek okasyonalizmin karşısında durmuştur. Bu çalışmada konkürentizmin ne olduğuyula birlikte onun okasyonalizmi nasıl eleştirdiği ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bu bağlamda konkürentizmin; okasyonalizmin duyuma aykırı bir görüş olduğu, doğa bilimini imkânsız kıldığı ve maddi tözlerin doğasını ya inkâr ederek ya da değersizleştirerek tutarsızlık sergilediği iddiaları incelenmiştir. Bunun sonucunda duyuma aykırı oluşun güçlü bir eleştiri olmadığı ayrıca doğa biliminin imkânsızlığının maddi tözlerin doğasını inkâr etmekle ilişkili olduğu görülmüştür. Bu durumda konkürentizmin elindeki en güçlü argümanın yaratılmış varlıkların kendilerine ait bir doğaya sahip oldukları iddiası olduğu söylenebilir. Bununla birlikte sürekli yaratmayı kabul ettikleri için okasyonalistlerce de eleştirilmiştir. Sonuç olarak konkürentizmin ilahi nedensellik konusunda dikkate değer bir açıklama sunduğu, bazı zorluklarına rağmen teolojik ve felsefi problemlerin çözümünde bazı açılımlar sağlayacağı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İlahi Nedensellik, Konkürentizm, Okasyonalizm, Sürekli Yaratma, Maddi Töz.

Atf: Emine Gören Bayam, "Bir İlahi Nedensellik Teorisi Olarak Konkürentizm", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 183-198.

Concurrentism as a Theory of Divine Causation

Abstract: This article is about concurrentism which claims that both God and created beings act together on effect in the universe. Concurrentism was defended by Medieval Aristotelians and against occasionalism by attributing causal powers to created beings. In this study, what concurrentism is and how concurrentism criticizes occasionalism is discussed. In this context, concurrentism has three claims: (i) occasionalism is contrary to sensation, (ii) it makes natural science impossible, (iii) it is inconsistent because it denies the nature of material substances. As a result, it has been seen that being contrary to sensation is not a strong criticism, and the impossibility of natural science is related to denying the nature of material substances. The strongest argument of concurrentism is that created beings have a nature. As a result, it can be said that concurrentism offers a remarkable explanation of divine causality, it will provide some solution of theological and philosophical problems.

Keywords: Philosophy of Religion, Divine Causation, Concurrentism, Occasionalism, Continuous Creation, Corporeal Substance.

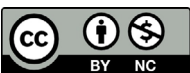
Citation: Emine Gören Bayam, "Concurrentism as a Theory of Divine Causation", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 183-198.

Gönderim Tarihi: 24.07.2023

Kabul Tarihi: 28.11.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, emine.bayam@dicle.edu.tr
Asst. Prof., Dicle University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, emine.bayam@dicle.edu.tr



Giriş

Klasik teizmde Tanrı, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olarak evrenin ve evrendeki her şeyin yaratıcısı ve sebebidir. Evrenin yaratıcısı olmasının yanında onun varlığını devam ettirecek şekilde evreni koruyandır, muhafaza edendir. Bu nedenle evrenin işleyişinin nedensel ilkesidir. Tanrı'nın evrene ve işleyişine neden olması felsefi anlamda *ilahi nedensellik* (*divine causation*) olarak ele alınır. İlahi nedensellik evrendeki canlı veya cansız bütün varlıklarla ilişkili bir konudur. Bu konu, bir yandan düşünen varlıklar olarak insanların eylemlerine, diğer yandan evrendeki doğa yasalarıyla belirlenmiş olduğu düşünülen bütün işleyişe Tanrı'nın nedensel anlamda müdahalesi ve katkısıyla ilgilidir. Tanrı'nın bu anlamda bir neden olduğu klasik teizmde net bir şekilde kabul edilirken bu nedenselliğin nasıl olduğu hakkında farklı teoriler geliştirilmiştir. İslam ve Batı düşüncesinin her ikisinde de bu tür teorileri görmek mümkündür.

Batı düşüncesinde ilahi nedensellik ile ilgili üç teori vardır: *Okasyonalizm* (vesilecilik), *konkurentizm* (*concurrentism*/ikincil nedenlerle birlikte etkide bulunma), *salt muhafazacılık* (*mere conservatism*).¹ İslam düşüncesine bakıldığında daha geniş anlamda iki teoriden bahsetmek mümkündür: İlki kelamcıların savunduğu *okasyonalizm*, ikincisi filozofların savunduğu maddenin kendinde bir nedensel gücü olduğunu kabul eden *nedenselci görüş* (*essential causation*).² Görüldüğü üzere her iki düşünce dünyasında da okasyonalizm ve nedenlerin etkin olduğu bir görüş, ortak olarak yer alır. Ancak Tanrı'nın evreni yaratıp sadece muhafaza ettiğini, başka hiçbir şekilde evrenle nedensel ilişkisi olmadığını iddia eden *salt muhafaza görüşü* ise son zamanlarda Batıda felsefi olarak neredeyse hiç savunulmamıştır. Daha çok deizmi akla getiren bu teori A. J. Freddoso'ya göre genel anlamda felsefi olarak eksik, teolojik olarak da güvenilmez bulunur.³ Bu çalışmada, salt muhafazacılık görüşü değil, okasyonalizm ve nedenselci görüşlerden konkurentizm merkeze alınacaktır.

Okasyonalizm diğer teorilere göre sınırları, tanımlanması ve bir terim olarak literatürde yer alması bakımından Batı ve İslam düşünce geleneklerinde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle okasyonalizm denilirken akıllarda net bir görüş şekillenir. Ancak konkurentizm ya da İslam dünyasındaki nedenselci görüşün ise sınırları, tanımlanması ve özellikle Türkçe literatürde bir kavram olarak yer alması okasyonalizm kadar belirgin değildir. Bu çalışmanın birincil amacı bir ilahi nedensellik teorisi olarak Batı düşüncesindeki konkurentizmin⁴ ne olduğunu ve ne tür iddiaları olduğunu ifade ederek özellikle Türkçe literatürde kavram olarak ona bir yer açmaktır. Bunu yapmak için de öncelikle konkurentizm kavramının açıklanması gerekir.

Kavram olarak konkurentizm (*concurrentism*), 'aynı zamanda olmak', 'birlikte çalışmak' manalarına gelen '*concur*' fiil kökünden türetilmiş 'iki veya daha fazla şeyin aynı anda meydana gelmesi' anlamında '*concurrence*' isminden gelir.⁵ Evrende meydana gelen her şeyde hem Tanrı'nın hem de ikincil sebeplerin birlikte etkisi olduğunu ifade eder. Burada Tanrı ve ikincil sebepler dediğimiz evrendeki yaratılmış varlıkların her ikisi de meydana gelen sonucun zorunlu sebepleridir.⁶ Bu bağlamda evrende tek bir gerçek sebebin olduğunu ve bunun da Tanrı olduğunu kabul edip yaratılmış varlıkların gerçek nedenselliğini reddeden okasyonalizme rakip bir teori olduğu görülür.

Daha önce Leibniz'in ilahi nedenselliğini incelediğim bir çalışmada⁷ kavram olarak konkurentizmi bu şekilde Türkçeleştirmeden uzun olmasına rağmen doğrudan "Tanrı'nın ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunması" şeklinde çevirmiştim. Hem önceki çalışmada hem de bu çalışma için yapılan araştırmalarda gördüğüm üzere Türkçe literatürde bir kavram olarak konkurentizm yer almadığı gibi aynı zamanda o,

1 J. Alfred Freddoso, "God's General Concurrence With Secondary Causes: Why Conservation Is Not Enough", *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 553-555.
 2 Bu konuda bkz. Jon McGinnis - Rahim Acar, "Arabic and Islamic Philosophy of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 19 Haziran 2023); Kara Richardson, "Causation in Arabic and Islamic Thought", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 27 Mayıs 2023).
 3 Freddoso, "God's General Concurrence With Secondary Causes", 555; Timothy Miller, "On Three Varieties of Concurrentism and the Virtues of the Moderate Version", *Faith and Philosophy* 38/4 (2021), 485.
 4 Okasyonalizm karşısında evrendeki varlıkların kendilerinde nedensel bir gücü olduğunu iddia eden her teorinin konkurentizm olduğu söylenemez. Bu nedenle İslam düşüncesindeki filozofların bu konudaki görüşlerine aralarında benzerlik olsa da doğrudan konkurentizm demek mümkün değildir. Burada konkurentizm derken daha çok Batıda çağdaş din felsefesi literatüründe beliren ve kökleri Orta Çağ Aristotelesçi skolastik filozoflara kadar götürülen bir görüş kastedilmektedir.
 5 "Concurrence", *Oxford Advanced American Dictionary* (Erişim 19 Haziran 2023).
 6 Louis A. Mancha, *Concurrentism: A Philosophical Explanation* (Purdue University ProQuest Dissertations Publishing: Purdue University, Doktora, 2003), 18.
 7 Emine Gören Bayam, "Leibniz'de İlahi Nedensellik", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 31 (12 Mayıs 2021), 653-674.

okasyonalizmin karşısında yer alan bir görüş olarak da belirgin ve net bir isimlendirmeden yoksundur. Gördüğüm kadarıyla doğrudan “konkürentizm” şeklinde yazılan N. Muhtaroglu’nun bir çalışması dışında konkürentizme bir atıf da yoktur.⁸ Bunun yanında İslam filozoflarının ikincil nedenlerin etkin olduğunu iddia ettikleri görüşlerin de okasyonalizm gibi net bir kavramla ifade edildiği söylenemez. Bu görüş daha çok filozofların görüşleri şeklinde ele alınır ve ikincil nedenlerin öne çıktığı tanımlamalar yapılır.⁹ Bu durum bana, konkürentizmi uzun bir şekilde ifade etmektense bir kavram olarak literatürde belirgin kılmayı gerektiriyor gibi görünür. Konkürentizm kavramı daha önce felsefi olarak bu şekilde çalışılmamış ve ifade edilmemiştir. Bu nedenle okasyonalizm kavramı gibi alışılmış bir kavram değildir. Ancak ben kavramsallaştırmanın önemine binaen bu çalışmada okasyonalizmin karşısında yer alan bu görüşü konkürentizm olarak ifade edeceğim.

Aşağıda birinci bölümde konkürentizmin ne olduğu, temel iddiaları ele alınacaktır. Daha sonra ikinci bölümde konkürentizmin, okasyonalizmi hangi yönlerden eleştirdiği incelenecektir. Burada özellikle okasyonalizmin duyuma aykırı olduğu, doğa bilimini imkânsız kıldığı ve maddi tözlerin doğası konusunda bazı problemler oluşturduğu ele alınacaktır. Son bölümde de konkürentizm için bir eleştiri olarak değerlendirilebilecek sürekli yaratma düşüncesine yer verilecektir. Sürekli yaratma ile konkürentizmin temel iddiaları arasında bir uzlaşma olup olmadığı değerlendirilecektir. Bütün bunların sonucunda konkürentizm için yeterli bir çerçevenin çizileceği söylenebilir.

1. Konkürentizm Nedir?

N. Malebranche, “hakiki yalnız bir tek Tanrı var olduğu için hakiki bir tek nedenin var olduğunu her şeyin mahiyet ve kuvvetinin Tanrı’nın iradesinden başka bir şey olmadığını bütün tabii nedenlerin hiç de hakiki nedenler olmayıp sadece vesile [*occasional*] nedenler olduklarını”¹⁰ söylerken Tanrı’nın evrenle nedensel ilişkisinde okasyonalizmin tanımını yapmıştır. Bu tanıma göre tek neden Tanrı’dır ve evrende var olan yaratılmış varlıkların hiçbiri gerçek nedensel bir güce sahip değildir, onlar sadece vesiledir. Konkürentizm; okasyonalizme karşı yaratılmış varlıkların gerçek nedensel güçlere sahip olduğunu, evrende ortaya çıkan sonuçlar üzerinde hem Tanrı’nın hem de yaratılmış varlıkların nedensel katkıları olduğunu, bu yönüyle yaratılmış varlıkların aracı değil gerçek nedensel güçlere sahip olduğunu iddia eder. Bu açıdan okasyonalizmden ayrıldığı gibi evrendeki nedenselliği sadece yaratılmış varlıklara indirgeyen ve Tanrı’nın tek nedensel katkısını evrendeki varlıkları nitelikleriyle beraber muhafaza etme şeklinde değerlendiren salt muhafaza etme görüşünden de ayrılır. Yaratılanlar ve Tanrı evrendeki sonuçlar üzerinde *birlikte etkide* bulunurlar.¹¹ Konkürentizm kelimesinin de buradan türetildiği yukarıda ifade edilmiştir. Burada yaratılmış varlıklar derken hem rasyonel varlık olarak insanlar hem de evrendeki işleyişte etkisi olan doğal varlıklar kastedilir. Ancak bu çalışmada alanı biraz sınırlandırmak için rasyonel varlıklar değil, doğal varlıklar ele alınacaktır. Bu nedenle insanların eylemlerinden öte evrendeki maddi tözlerin nedenselliği üzerinde durulacaktır.

Orta Çağda oldukça canlı bir tartışma olan Tanrı’nın evrenle nedensel ilişkisi hakkında konkürentizmin, Batıda özellikle Orta Çağ Aristotelesçilerce destek bulduğu ve bu konuda Thomas Aquinas, Luis de Molina, F. Suarez gibi isimlerin öne çıktığı söylenebilir.¹² Bu düşünürler dönemin Aristotelesçi skolastik felsefesinin önemli isimleridir. Bu nedenle konkürentizm ile ilgili söylenecek en önemli şeylerden

⁸ Nazif Muhtaroglu, “What Is Wrong with Concurrentism?”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 23 (30 Ekim 2014), 141-143.

⁹ “İkincil neden açıklaması” şeklindeki tanım için bkz. “Kemal Batak, “Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize -Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?-, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/20 (15 Haziran 2009), 24. Ayrıca Gazzâlî’nin eleştirileri karşısında nedensel zorunluluğu savunma şeklinde ifadeler de yer almaktadır. Bkz. Hasan Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları”, *Erdem* 77 (2019), 87-126. Başka bir metinde “özcülük” şeklinde ifade edilmektedir. Bkz. Özcan Akdağ, “Thomas Aquinas’ın Vesilecilik Eleştirisi ve Temelleri”, *İslâmî Araştırmalar* XXVII/2 (2016), 184.

¹⁰ Nicolas Malebranche, *Hakikatin Araştırılması VI*, çev. Miraç Katurcioğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 95.

¹¹ Konkürentizmin bu tanımı birçok yerde geçmektedir. Bkz. Mancha, *Concurrentism: A Philosophical Explanation*, 165; J. Alfred Freddoso, “God’s General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1994), 134; Katherin A. Rogers, “What’s Wrong with Occasionalism?”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 75/3 (2001), 349; Alvin Plantinga, “Law, Cause, and Occasionalism”, *Reason and Faith: Themes from Richard Swinburne*, ed. Michael Bergmann - Jeffrey E. Brower (Oxford: Oxford University Press, 2016), 134.

¹² J. Alfred Freddoso, “Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature”, *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, ed. Thomas V. Morris (Ithaca and London: Cornell University Press, 1988), 99-100.

biri onun *Aristotelesçi doğa felsefesine dayanan bir görüş* olmasıdır. W. Vallicella bu sebepten dolayı onu, *Aristotelesçi-Thomistik teori* diye isimlendirerek ele alır¹³ ve özellikle bu konuda Thomas Aquinas'a atıflar yapılır. Bununla birlikte konkürentizmin iddia ettiği açıklıkta Tanrı'nın evrendeki yaratılmış varlıklara genel bir işbirliğinin nasıl olduğu hakkında Orta Çağ'da tam bir uzlaşma olmadığı iddiaları da vardır.¹⁴

Konkürentizmin ne olduğunu anlayabilmek için evrendeki nedensel bir sonuç üzerinde hem Tanrı'nın hem de yaratılmış varlıkların her ikisinin birlikte nasıl sebep olacağını açıklığa kavuşturmak gerekir. Bu mevzu konkürentizmin sıhhati hakkında da en çok tartışılan şeylerin başında gelir. Konkürentizmde Tanrı her şeyin hem yaratıcısı hem de devam ettiricisidir. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*'de Tanrı'nın, eylemde bulunan bütün faillerin eylemlerini sağlayan sebep olduğunu söyler. Eylemde bulunan her fail, bir şekilde bir varlığa neden olur ve Tanrı'nın gücüyle hareket etmedikçe hiçbir şey varlığın nedeni olamaz. Ayrıca Tanrı sadece eşyayı ilk varlığa getirdiğinde onlara varlık vermez. O, eşya var olduğu müddetçe onlarda varlığa neden olur, onları varlıkta korur. Aquinas'a göre "ilahi etki durursa bütün eylemler durur".¹⁵ Bu yönüyle konkürentizmde Tanrı bütün her şeyin gerçek sebebidir. Tanrı'ya benzemeyen yaratılmış varlıklar ise metafizik olarak kendi eylemlerini tek başlarına icra etmeye yetkin değildirler. Yani yaratılanlar doğada gerçek sebepler olmasına rağmen Tanrı genel işbirliğini çekerse herhangi bir etki üretemezler. Bu nedenle yaratılanlar eylemlerinde bağımsız değildirler. Ancak bunun yanında yaratılmış failler de gerçek nedensel sebeplerdir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi konkürentizm, Aristotelesçi doğa felsefesindeki eşyanın kendinde bir doğası (*nature*) olduğunu kabul eder. Bu doğa onu diğer şeylerden ayıran gerçek nitelikleridir. Bu durumda konkürentizm için en temel mesele, Tanrı'nın ve yaratılmış faillerin bir sonuç üzerindeki işbirliğinin nasıl olduğunun açıklanması gerektirir.

Öncelikle buradaki işbirliği, bir iş bölümü değildir. Bir arabayı iki kişinin birlikte itmesi gibi kısmi bir etki ya da bir kamyonla, arabayı çekme gibi aracı bir şeyle etki etme söz konusu değildir. Tanrı da yaratılmış failler de bütün sonuca etki ettiği için kısmi bir etki olamaz. Yaratılmış varlıklar aracı değil gerçek nedenler olduğu için Tanrı onların aracılığıyla etkide de bulunmaz. Ayrıca bu işbirliğinde, yaratılmış failer aktif sebepler olduğu için onlar, birinin bozulan bir arabayı tümsekten çıkarmaya çalıştığında arabanın çıkmaya olan etkisi gibi sadece pasif güce sahip olarak da değerlendirilemez.¹⁶ Bu üç senaryo burada yeterli değildir. Konkürentizm bu üç tip işbirliği içinde düşünülürse ya okazyonalizme ya da salt muhafazacılık görüşüne indirgenmiş olur. Konkürentistlerin bu konuda daha isabetli bir metafizik geliştirmesi gerekir. Ancak Freddoso'nun da ifade ettiği gibi okazyonalizm ve salt muhafazacılık görüşü arasında olmak kolay bir iş değildir.¹⁷ Bu nedenle hem Tanrı'nın hem de yaratılmış faillerin gerçek nedenler olduğu, sonuca kısmen veya bölünmüş değil, tam olarak etki ettikleri bir tasavvur ortaya konulmalıdır.

Bu işbirliğinin nasıl olduğunu daha iyi anlamak için konkürentizmde yaratılmış failer gerçek nedenler olarak kabul ediliyorsa Tanrı'nın buradaki rolünü açıklamak gerekir. Aquinas'ın metafiziği bu konuda bir temel olarak düşünülürse onda Tanrı'nın yaratılmış varlıklarla ilişkisi bize bazı ipuçları verebilir. Aquinas her şeyden önce Tanrı'yı bütün varlığa özünü veren olarak kabul eder. Tanrı hariç kendi özünün sebebi olan başka hiçbir varlık yoktur. Yaratılanlar ya da ikincil sebepler kendi kendilerine özler üretme güçleri olmadığı için Tanrı, ister özselsel, ister arıziselsel olsun evrendeki her bir sonuç için nedensel bir müdahale içindedir, denilebilir.¹⁸ Aquinas, bunu şu şekilde ifade eder: "Yalnızca Tanrı'da varoluş, O'nun özüdür. Bu nedenle, var olan her şeyin varlığı O'nun uygun etkisidir, öyle ki, bir şeyi var eden her şey, Tanrı'nın gücüyle hareket ettiği sürece bunu yapar."¹⁹

Buraya kadar anlaşıldığı üzere Tanrı'nın gücü olmazsa ikincil failer hiçbir etkide bulunamaz. Ancak Aquinas'ın da dediği gibi bir şey üzerinde hem Tanrı'nın hem de yaratılmış faillerin birlikte nasıl etki ettiği

¹³ William Vallicella, "Concurrentism or Occasionalism?", *American Catholic Philosophical Quarterly* 70/3 (01 Ağustos 1996), 341.

¹⁴ Freddoso, "Medieval Aristotelianism", 77.

¹⁵ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles: Book 3: Providence Part I*, çev. Vernon J. Bourke (Indiana: University of Notre Dame Press, 1975), 220-221., (III. 67).

¹⁶ Mancha, *Concurrentism: A Philosophical Explanation*, 166-167. Bu konu için başka bir somut örnek için ayrıca bkz. Rogers, "What's Wrong with Occasionalism?", 350-351.

¹⁷ Freddoso, "Pitfalls and Prospects", 145.

¹⁸ Mancha, *Concurrentism: A Philosophical Explanation*, 172.

¹⁹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 220., (III. 66).

bazı insanlara anlaması güç gelmiştir. Eğer doğal bir sebep sonuca etki ediyorsa Tanrı'nın etki etmesi, Tanrı etki ediyorsa doğal sebeplerin etki etmesi gereksiz gibidir. Aquinas, bunun anlaşılabilirliğini her failin üstünde daha üstün olan bir nedensel fail olduğunu ve daha düşük failin gücünün daha üstün bir failin gücüne bağlı olduğu için bir sonuçta farklı failerin etki etmesinin mümkün olduğunu ifade eder.²⁰ O, gücün kaynağını daha üstün bir fail olarak Tanrı'da bulur.

Bu tip bir işbirliği için daha somut bir örneği –örneğin eksikliğini de göz ardı etmeden- J. K. McDonough, Leibniz'in konkürentizmi için verir. O, sürekli yaratmanın evrendeki eşyanın kendine ait bir doğası olmasına zarar vermediğini anlatırken buzluk ve buz küpleri örneğini verir: Buz küpleri gücünü buzluktan alır. Buzluk olmazsa buz küplerinin buz olabilmesi mümkün değildir. Ancak her buz küpü kendi başına gerçek nedenler de olabilir. Mesela bir buz küpü suyu dondurur, başka bir buz küpü dondurmaz. Buzluk olmazsa bunu gerçekleştiremedikleri gibi sadece buzluk olsa buz küpleri olmazsa yine aynı sonuç çıkmaz. Bu, bir suyun ya da dondurmanın donması olayında hem buzluğun hem de buzların etkin bir şekilde işbirliği yaptığı anlamına gelebilir.²¹ Bu örneğe göre nasıl ki buzluk, birbirinden farklı buz küplerinin temel gücüdür ve buzluk olmazsa hiçbir şey olamaz, Tanrı da evrendeki yaratılmış failerin bütün işlerinde temel güçtür, o, olmazsa her şey durur. Aynı zamanda nasıl ki buz küpleri olmazsa suyun ya da dondurmanın donmasından bahsedilemez, evrendeki yaratılmış failerin nedenselliği de böyledir. Burada her iki tarafında gerçek ve tam etkin olduğu bir durum söz konusudur.

Bu şekilde konkürentizm; hem Tanrı'nın dünyadaki hâkimiyetini ve her şeyin sebebi olmasını koruyarak hem de yaratılmış failere gerçek nedensellik atfederek orta bir yol bulmuş olur. Böyle bir ilahi nedensellik ile Tanrı'nın evrende mucizeler yaratması da temellendirilir. Özellikle doğa karşıtı mucizelerde (*contra naturam miracles*) Tanrı'nın doğa yasalarını nasıl askıya aldığı konusunda tatmin edici bir açıklama sunduğu düşünülür. Okasyonalistler bu tür mucizeleri kendi görüşleri için güçlü bir argüman olarak kabul ederler. Örneğin Hz. İbrahim ateşe atıldığında, ateş, yanma eylemi için kendinde bir güç barındıran doğası ile gerçek bir failse, bu doğasını terk edemeyecek ve Hz. İbrahim'i de yakacaktır. Ancak mucize bu şekilde gerçekleşmemiş ve Hz. İbrahim yanmamıştır.²² Konkürentizm bu konuda evrendeki her bir sonuçta hem Tanrı'yı hem de yaratılmış faileri sebep olarak kabul ettiği için ateş her ne kadar kendinde bir gücü barındıran doğaya sahip olsa da Tanrı'nın eylemi olmadan hiçbir şey yapamaz. Bu nedenle böyle ¹⁸⁷ mucizelerde Tanrı yaratılmış faille birlikte etki ettiği sonuçtan *eylemini çekmiştir*.²³ Kısacası konkürentizmin her ne kadar yaratılmış faileri gerçek nedensel güçler atfetse de mucizeyi inkâr etmeyip onu da açıklayacak bir teori olduğu iddia edilir.

Bütün bunlarla birlikte konkürentizmin, okasyonalizm yerine, Tanrı'nın yaratılmış failerle birlikte eylemde bulunduğunu, ikisinin de gerçek nedensel bir katkı sunduğunu iddia etmekte neden ısrarcı olduğunu da açıklamak gerekir. Bu konuda özellikle Orta Çağ Aristotelesçilerin okasyonalizmi güvensiz buldukları ve birçok açıdan eleştirdikleri görülür.

2. Konkürentizm'in Okasyonalizm Eleştirisi

Okasyonalistler, nedensel bir gücün Tanrı'nın yerine başka bir maddi töze atfedilmesini sadece felsefi olarak karışık ya da tutarsız görmezler onlar böyle bir şeyin aynı zamanda putperestlik olduğunu iddia ederler. Malebranche, bu görüş hakkında *Hakikatin Araştırılması* eserinde “eskilerin felsefesindeki en tehlikeli yanılma” olduğunu söyler.²⁴ Tehlikeyi şöyle açıklar: “Tabiatlarındaki kuvvet dolayısıyla bazı etkiler husule getirebilecek... gerçek varlıklar kabul edildiği vakit bizi çevreleyen bütün cisimlerde tanrısal bir şey kabul edilmiş olur ve felsefelerine karşı duyulan saygıdan dolayı putperestlik düşüncesine farkına varılmadan

²⁰ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 235-236, (III. 70) Aquinas'ın bu görüşlerinin temelinde pay alma (*participio*) doktrini yer alır. Platoncu bir gelenekten gelen varlık hiyerarşisiyle ilişkili olarak ona göre her sonlu varlık, bazı varlıkların nedeni bazı varlıkların da sonucu olarak onlardan pay alır. En üstün varlık olarak Tanrı her şeyin sebebidir ve sonuçlar hiyerarşik olarak O'na kadar uzanır. Bkz. Hasan Aydın, “Thomas Aquinas'ta Nedensellik Sorunu”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (23 Mayıs 2019), 39.

²¹ Jeffrey K. McDonough, “Leibniz: Creation and Conservation and Concurrence”, *The Leibniz Review* 17 (01 Temmuz 2007), 50-52; Bayam, “Leibniz'de İlahi Nedensellik”, 666.

²² Tevrat, Daniel 3'te de benzer şekilde Kral Nebukadnessar'ın, putlara tapmayan üç genci kızgın fırına attığı ancak bu üç gencin yanmadığı anlatılır. Bkz. “Kutsal Kitap” (Erişim 22 Haziran 2023), Dan.3:19-27.

²³ Freddoso, “God's General Concurrence With Secondary Causes”, 573-574; Miller, “On Three Varieties of Concurrentism”, 491.

²⁴ Malebranche, *Hakikatin Araştırılması* VI, 90.

böylece uyulmuş olur. ...[bu durumda] Hristiyan olsa bile zihnin aslı belki de putperesttir.”²⁵ Malebranche gibi okasyonalistlere göre ikincil sebeplerin etkinliğini öğreten felsefe ancak zihinsel bir kurgudur ve düşüşle ortaya çıkmıştır.²⁶ Bu, Tanrı'nın hâkimiyetini, sonsuz mükemmelliğini inkâr anlamına gelebilir.²⁷

Bu durumda konkürentistler öncelikle bunun Tanrı inancına karşı oluşabilecek bir şey olmadığını iddia etmelidir. Bu konuda Aquinas ve Molina, Tanrı'nın yüceliğinin okasyonalizmdense doğal tözlerin kendi nedensel güçlerine sahip olmasıyla daha fazla yüceltilebileceğini söylerler. Tanrı'nın yüceltilmesi, bütün etkilerde tek sebep olmasını kabul ederek değil gerçek nedensel güçlere sahip varlıklar yaratmasını kabul ederek de mümkündür.²⁸ Bunun yanında konkürentistler; okasyonalizmin (i) duyuma aykırı olduğunu, (ii) eğer doğruysa bilginin veya doğa biliminin imkânsız olduğunu, (iii) maddi tözlerin bir doğası olmadığını söylemenin makul olmayacağını, (iv) kötülük ve özgür irade gibi bazı teolojik problemlere yol açtığını iddia ederler. Aşağıda bu eleştirilerin ilk üçünü ve bunların değerlendirmelerini ele alacağız.²⁹

2.1. Duyuma Aykırı Oluş

Orta Çağ Aristotelesçileri, okasyonalizmin evrende gerçek nedensel tözler olmadığı iddiasının duyuma ve sağduyuya aykırı olduğunu ileri sürerler. Çünkü biz her zaman evrende bir şeylerin başka şeylere neden olduğunu duyumsarız. Öyle ki Aquinas, böyle bir şeyi inkâr etmeyi okasyonalizmi işaret ederek “önceki hatalı görüşün aptalca yönleri” olarak isimlendirir.³⁰ Ayrıca Molina, herkesin bu görüşü reddettiğini tecrübemizde ve duyu algımızda açık olan şeyi inkâr etmenin yanlış olacağını, duyumuza göre ikincil sebeplerin kendi eylemlerini yaptıklarının açık olduğunu ifade eder.³¹ Benzer bir eleştiriyi, İbn Rüşd de “duyulur nesnelere gözlenen etkin nedenlerin varlığının inkârı bir safsatadır” şeklinde yapar.³² Onlara göre duyuma açık olan ve sürekli gözlenen bir şeyi inkâr etmek anlamsızdır.

K. Rogers bu eleştiriyi açıklarken okasyonalistlerin radikal bir şüpheciliğe daldıklarını, bu görüşle bildiğimiz sıradan nesnelere varlığını imkânsız kıldıklarını söyler. Bu konuda Gazzâlî'nin okasyonalizmini ele alırken *Tehâfüt*'teki cevherlerin dönüşümü örneklerini verir.³³ Gazzâlî, “evine kitap bırakan birinin döndüğünde o kitabın akli başında, iş güc gören bir gence veya hayvana dönüşmesini mümkün görmeliyiz! Veya evine bir çocuk bırakan kimse, onun köpeğe dönüşmesini ya da bıraktığı külün güzel kokuya, taşın altına ve altının taşa dönüşmesini mümkün sayabilir!” diyerek nedensellik konusunda duyumlara güvenmenin yanlış olduğunu söyler.³⁴ Ancak Gazzâlî burada tamamen bir şüpheci gibi de değildir. Aslında o bütün bunların mümkün şeyler olduğunu söylerken devamında “Allah mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmıştır ve biz de bu olayların meydana gelmesinin zorunlu olduğunu iddia etmiyoruz” der.³⁵ Yani bunların olup olmayacağını Tanrı'nın bizim zihnimizde bu bilgiyi yaratıp yaratmadığına bağlayarak, eşyanın bildiğimiz üzere devam etmesini, yani evde bıraktığımız kitabın kitap olarak devam edeceğinin zihnimizde iyice yer ettiğini ifade eder.³⁶ Böylece Gazzâlî dış dünya bilgisi konusunda şüpheci değildir. O, bu bilgiyi, Tanrı'nın ilmiyle garanti altına almış olur.

Konkürentizmin bu eleştirisi hakkında şunlar söylenebilir: Öncelikle okasyonalizmde evrendeki sebep ve sonuç arasındaki ilişki zorunlu olarak kabul edilmez. İnsanlar için bu ilişkinin tek dayanağı, sebep ve sonucun birbiri ardı sıra gelmelerini gözlemlemekten yani duyudan başka bir şey değildir. Konkürentizmin burada nedenselliğin duyuma dayandığı itirazı dolayısıyla zayıf bir itirazdır. Okasyonalizm temelde zaten bunu eleştirir. Okasyonalizm, duyularımızla bildiğimiz bu ilişkinin metafizik bir zorunluluk olmadığını ve

²⁵ Malebranche, *Hakikatin Araştırılması VI*, 91.

²⁶ Malebranche, *Hakikatin Araştırılması VI*, 105.

²⁷ Freddoso, “Medieval Aristotelianism”, 98.

²⁸ Freddoso, “Medieval Aristotelianism”, 104.

²⁹ Bu çalışmada daha çok yaratılmış failer olarak maddi tözlerin doğası meselesi irdelenmektedir. Konkürentizmin, özgür failer olarak insanlarla ilgili kötülük problemi ve özgür irade meselesiyle iribatı başka çalışmaların konusu olabilecek genişliktedir. Bu nedenle çalışmanın kapsamının dışında tutulmuştur.

³⁰ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 227-228., (III. 69).

³¹ Freddoso, “Medieval Aristotelianism”, 99-100.

³² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt: Gazzâlî'ye Reddiye*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 488.

³³ Rogers, “What's Wrong with Occasionalism?”, 352-353.

³⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 170.

³⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 170.

³⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 170-171; Muhtaroglu, “What Is Wrong with Concurrentism?”, 134-135.

bizim duyularımızda alışkanlıktan dolayı böyle bir bilgiye sahip olduğumuzu iddia ettiğimizi öne sürer. Hatta Malebranche maddi tözlere nedensel bir güç atfederek konuşmamızın dile dayalı bir şey olduğunu, dilin böyle bir önyargıyla şekillendiğini, bunun metafizik bir gerçekliğe işaret etmediğini söyler.³⁷ Sonuçta sadece duyularımıza dayanarak, yaratılmış varlıkların nedensel güçleri olduğunu söylemek okasyonalizmi eleştirmek için yetersiz ve eksik olacaktır. Bu nedenle konkürentizmin kendine daha güçlü deliller bulması gerekir.

2.2. Doğa Biliminin İmkânsızlığı

Konkürentizmin, okasyonalizme yaptığı bir diğer eleştiri, onun maddi tözlerdeki nedenselliği inkâr ederek doğa bilimini imkânsız kıldığına dairdir. Yani eğer maddi tözler hiçbir şeye sebep olmuyorsa bilimsel bilgiye de sahip olunamaz. Çünkü doğa biliminin temel amacı ve metodu evrendeki sonuçların sebepleri olarak maddi tözlerin doğasını açığa çıkarmaktır. Eğer maddi tözler bu tür güçlerden mahrumsa o zaman bilimsel akıl yürütme maddi tözlerin doğasını bilmede yardımcı olamaz. Oysaki insan maddi tözlerin doğasına dair doğa biliminin bilgisine sonuçlar aracılığıyla ulaşabilmektedir. Bu durum da okasyonalizmin iddialarının yanlış olduğu anlamına gelir.³⁸ Bu tür bir eleştiri İbn Rüşd'te şöyle ortaya çıkar:

“Akıl varlıkları nedenleriyle kavranmasından başka bir şey değildir. ... O halde nedenleri reddeden kimse akli reddetmiş olur. Mantık Sanatı, nedenlerin ve eserlerin bulunduğunu ve bu eserleri bilmenin ancak onların nedenlerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu şeyleri reddetmek bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve kanıtları oluşturan özünlülük yüklem kategorilerinin (sınıflarının) ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün de zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir.”³⁹

İbn Rüşd burada nedenleri inkâr etmeyi doğrudan akli ve bilgiye ulaşmayı inkâr etmek anlamına geldiğini ifade ederken zorunlu bilgiyi inkâr edenin kendi görüşünün de zorunlu olmadığıyla yüzleşmesi gerektiğini söyler.

Konkürentizmin bu eleştirisine karşı Malebranche, *Elucidations*'da tikel şeylerin bilimsel 189 araştırılmasının, nedenselliğin doğası için yapılan felsefi araştırmayla karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. Ona göre tikel alanda bilimle ilgili araştırmalarda Tanrı'ya ya da evrensel sebebe başvurulmasına gerek yoktur. Bu tür sonuçlar için başka tikel ve doğal sebepler bulunabiliyorsa bunu kabul etmek gerekir ancak yine de kendilerinde bir güçleri olmadığını söyleyerek bütün güç Tanrı'ya atfedilmelidir.⁴⁰ Ona göre bilgi nesnelere arası bağıntılardan oluşur ancak insan bu bağıntıyı açık ve seçik olarak asla bilememektedir.⁴¹ Vallicella, Malebranche'ın bu ifadelerine dayanarak böyle bir eleştirinin üstesinden gelinebileceğini iddia etse de⁴² buradaki sorun, bilimin imkânı olup olmamasından öte maddi tözlerin kendinde bir doğalarının olup olmaması sorunudur. Çünkü doğa bilimi, bu maddi tözlerin doğasına dayanmaktadır. Malebranche veya Vallicella gibi alışkanlık ve adet gereği art arda gördüğümüz sebep sonuç ilişkisini bazı tikel durumlarda izlenebilir görmek ve buradan doğa biliminin mümkün olduğuna varmak, sorunu tek başına çözmeyecektir. Buradaki asıl sorun okasyonalistlerin şeylerin kendilerine ait bir doğası olmadığını düşünmeleridir. Bilimi imkânsız kılan da aslında budur. Konkürentizm eğer bir yerden güç alacaksa bunun üzerinden ilerlemelidir. Bu nedenle sıra maddi tözlerin bir doğası olup olmadığı sorusuna gelir.

³⁷ Nicholas Malebranche, *Elucidations of the Search after Truth*, çev. Thomas M. Lennon (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 673-674, (17).

³⁸ Freddoso, “Medieval Aristotelianism”, 106-107.

³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 490.

⁴⁰ Malebranche, *Elucidations*, 662. (15).

⁴¹ Nicolas Malebranche, *Hakikatin Araştırılması III*, çev. Miraç Katırcıoğlu (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1950), 46. Ayrıca burada Malebranche'ın doğa bilimi ile uğraşanların yaptığı işleri de çok önemsemediğini söylemek gerekir. Özellikle ruhun Tanrı'yla birleşmesinde önemli olduğunu anlatırken astronomi bilgini ve kimyacı olmanın salt maddi şeylerle ilgili olduğu için hiçbir değeri olmadığını ifade eder. Bkz Nicolas Malebranche, *Hakikatin Araştırılması I*, çev. Miraç Katırcıoğlu (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1947), 42, (Önsöz).

⁴² Bkz. Vallicella, “Concurrentism or Occasionalism?”, 353-354.

2.3. Maddi Tözlerin Doğası Problemi

Konkurentizm başta da ifade edildiği gibi Aristotelesçi doğa felsefesine dayanır. Bununla kastedilen şey; maddi tözlerin kendilerine ait bir doğasının olduğunu, onların aktif veya pasif güçlere sahip olduğunu ve maddi tözü bir diğer tözden ayıran temel şeyin, onun bu nitelikleri olduğunu söylemektir. Okasyonalistlerce bir şeyin kendisine ait bir doğasının olması, o şeyin Tanrı'dan tamamen bağımsız ayrı bir şey olması şeklinde düşünülmüş ve böyle bir şeyin Tanrı'nın hâkimiyet alanına, mükemmelliğine zarar verdiği iddia edilmiştir.⁴³ Bu yönüyle yukarıda da ifade edildiği gibi Malebranche bu tür bir şeye inanmayı putperestlikle bir görmüştür. Bu durumda yaratılmış varlıkların ya da ikincil sebeplerin doğası ifadesiyle neyin anlaşılması gerektiği önemli bir sorudur.

Orta Çağ Aristotelesçileri için nesnelere ait özleri ve nitelikleri olması oldukça temel bir gerçekliktir. Bu, Aristoteles'in felsefesinin en başat varsayımlarından biridir. Hatta bu nedenle Freddoso'ya göre bu, o kadar temeldir ki bir şeyin doğasının olmamasının ne demek olduğu Orta Çağ Aristotelesçilerce anlaşılabilir. Çünkü aktif nedensel güçleri inkâr etmek varlığın kendisini inkâr etmek sayılır.⁴⁴ Bir nesnenin bütün niteliklerini ondan alırsak o artık var olamaz.⁴⁵ Bu nedenle var olmak bir doğaya sahip olmaktır ve bu doğada içsel nedensel güçler, eğilimler, istidatlar vardır ki bunlar da çeşitli doğal türleri tanımlayan şeylerdir. Bunlar olmasaydı şeyler birbirinden ayırt edilemez ve bilinemezdi. Örneğin İbn Rüşd'e göre nesnelere her birinin kendilerine özgü olmalarını gerektiren mahiyetlerinin, isimlerinin ve tanımlarının farklı olmalarını sağlayan özleri ve özellikleri vardır. Bu her bir nesnenin kendine ait bir fiili olmasından kaynaklanır. Her birinin kendine özgü bir fiili olmasaydı kendisine özgü bir doğası da olmayacaktı, demektir.⁴⁶ Aquinas da şeylerin kendinde doğası olmasını oldukça temel bir şey olarak kabul eder.⁴⁷ Bu durumda Orta Çağ Aristotelesçileri, eşyadan ayrılmayan bazı niteliklerin ve istidatların var olduğunu savunur.⁴⁸

Aristotelesçi felsefeye dayanan konkurentistler için nesnelere belirleyen şey kendilerine ait bir doğaları olması iken okasyonalistlerin nesnelere nasıl ele aldığı burada incelenmesi gereken önemli bir sorudur. Örneğin ateşi düşündüğümüzde ateş kendisine yaklaşan bir şeyi yakma niteliğine sahiptir. Ateş derken zihinlerde beliren şey de aslında budur. Yani ateşin tanımını bize verecek bir özü vardır. Okasyonalistler için ise ateşin kendinde böyle bir özü olup olmadığı tartışmalıdır. Okasyonalistlere göre bu meselenin nasıl anlaşıldığı burada birkaç bağlamda ele alınabilir.

Öncelikle okasyonalistler, *cansız maddelere herhangi bir eylemlilik atfetmeyi mümkün görmezler*. Örneğin Gazzâlî, "ateşe gelince o cansız bir şey olup hiçbir etkinliğe sahip değildir... Yanmanın Allah'tan başka bir sebebi yoktur"⁴⁹ derken tam olarak bunu kasteder. Yani cansız maddeler fail olarak kabul edilmez. Mesela konkurentizmi eleştirirken Vallicella, bu görüşte eğer ikincil sebepler bazı etkiler üretiyorsa onların kendilerinde tözler ve fail-neden olmaları gerektiğini iddia eder. Çünkü nedensel ilişki ona göre ancak fail ile münfail (*patient*) arasında bir meydana getirme ve üretme ilişkisidir. Oysa ikincil sebeplerin nedenselliği okasyonalistlerce daha çok olay-nedensellik şeklinde yorumlanır. Örneğin güneş ışığı bir taşta değiştiğinde taş ısınır. Burada 'ısınmanın sebebi güneştir' demektense 'ısınmanın sebebinin güneş ışığının taşta değmesidir' şeklinde söylenmesi daha doğrudur. Bu da buradaki örnekte fail-nedenselliğin değil bir olay-nedenselliğin var olduğu anlamına gelir. Vallicella'ya göre olay-nedensellikte tözler arasında bir ilişki mevcuttur ancak bu güçlü anlamda nedensel bir ilişki değildir. Oysa Tanrı'nın evrenle ilişkisi bir sürekli yaratma olduğu için onun nedenselliği, bir meydana getirme ve üretmedir ve bu da gerçek nedenselliğin sadece Tanrı'ya atfedilmesi gerektiği anlamına gelir.⁵⁰

⁴³ Freddoso, "Medieval Aristotelianism", 98.

⁴⁴ Freddoso, "Medieval Aristotelianism", 109.

⁴⁵ Rogers, "What's Wrong with Occasionalism?", 360.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 488-489.

⁴⁷ Thomas Aquinas, "Aquinoğlu Tommaso'nun Nedenler Kitabı Yorumu", çev. Mehmet Barış Albayrak, *Nedenler Kitabı (Liber de Causis)* (İstanbul: Notos Kitap, 2014), 138.

⁴⁸ Bkz. Miller, "On Three Varieties of Concurrentism", 497.

⁴⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167.

⁵⁰ Vallicella, "Concurrentism or Occasionalism?", 342-343.

İkinci olarak okasyonizmde cansızlar olarak *maddi tözler*, Tanrı'nın nedenselliği içinde bir *sine qua non* (olmazsa olmaz) sebep olarak bile yer almazlar. *Sine qua non* sebep demek Tanrı'nın bir şeyin meydana getirmesi için şeylerin orada olmasıyla bir sebep olma niteliği taşımasıdır. Mesela ateş kendinde sıcaklık üretmiyor, bunun yerine onun etkisini *onda ve onun var olmasında* Tanrı yapıyordur. Burada karşılığusal bir bağlılık durumu söz konusudur. Yani ateş orada olmazsa Tanrı bu etkiyi meydana getirmeyecektir. Okasyonizmde cansızlar etkin olmadığı gibi olmazsa olmaz sebep de değildir. Pamuk ateşe yaklaştığında ateş pamuğun yanmasına sebep olmadığı gibi ateş olmazsa bile pamuk yine de yanabilir. Yani ateş burada *sine qua non* sebep değildir.

Bu durumda şeylerin kendinde bir özünün olup olmadığı problemlili bir noktaya gelir. Freddoso; okasyonizmin, şeylerin kendilerinde hiçbir eylem gücü olmadığı (*no-action*), şeylerin kendilerinde bazı nitelikleri olsa da bunların onlarda asli olmadıkları (*no-essence*), ayrıca şeylerin kendilerinde bir doğaya sahip olmadıkları (*no-nature*) şeklinde üç türünden bahseder.⁵¹ Bu durum bütün okasyonistlerin şeylerin kendilerinde bir doğası olduğunu inkâr etmediğini ancak söz konusu doğanın Orta Çağ Aristotelesçilerin gibi anlaşılmadığını bize gösterir.⁵² Şimdi bu üç tür ile ilgili kısa açıklamalara yer vererek konkürentizmin neden okasyonizmi tutarsız gördüğü ifade edilebilir.

Öncelikle eylemin olmadığı (*no-action*) teori, Gazzâlî'nin "Yüce Allah ateşte öyle bir nitelik vücuda getirir ki ateş, ateş olma özelliğini koruduğu halde ısıyı o peygamberi etkilemez" ifadelerinde görülebilir.⁵³ Burada Tanrı ateşin yakma eylemini bertaraf etmiş olur. Böyle bir nedensellikte eşyanın kendinde bir niteliği olsa da aktif nedensel güçlerini icra edebileceği bir durum yoktur. Asli niteliklerin olmadığı (*no-essence*) teoride ise kendinde asli niteliği olan şeyler yoktur. A. Plantinga'nın okasyonizmi buna benzerdir. O, somut nesnelere nedensel güçlere doğaları gereği sahip olduğunu ancak bu gücün maddi nesnenin asli bir niteliği olmadığını söyler. Tanrı'nın bu nitelikten mahrum maddi nesnelere yaratabileceği düşünülebilir.⁵⁴ Örneğin yakma niteliği olmayan bir ateşi Tanrı yaratabilir. Konkürentizme göre burada böyle bir niteliğe sahip olursa bile bu niteliğin nedensel güçlerinin asla gerçekleşmeyeceği bir durum söz konusudur.

Eylemin ve asli niteliğin olmadığı bu tür okasyonizmlerle ilgili konkürentizm iki şekilde eleştiri yapar: İlk olarak burada nesnelere kendilerinde bir niteliğe sahip olsalar bile ya eyleme dönüştürmediklerinden ya da bu nitelik asli olmadığı için her an kaybedebileceklerinden anlamsız bir 191 durum oluşur. Yani kullanılmayan bir niteliğe sahip olmanın bir anlamı yoktur. Tanrı ateşi serinliğin sebebi suyu da sıcaklığın sebebi yapabilir. Bu durumda ateşi yaratmanın anlamsız olabileceği ve bunun da ilahi hikmeti boşa çıkarabileceği düşünülebilir.⁵⁵ İkinci olarak bu iki teori kabul edilirse Tanrı'nın evrendeki etkinliğinin pozitif bir etkinlik olmasından çok negatif bir etkinlik olduğu söylenebilir. Yani Tanrı ya eylemin olmadığı teoride, kendinde niteliğe sahip olan şeylerin eylemlerini sürekli engellemektedir ya da niteliklerin asli olmadığı teoride söz konusu nitelikleri sürekli engellemektedir. Bu da ilahi nedenselliği negatif bir şekilde düşünmeye yol açabilir. Bu nedenle Tanrı'nın, nitelik verip onların eylemlerini engellemek ya da nitelikleri onlardan almak suretinde eylemde bulunması tutarlı görünmemektedir.⁵⁶ Bunun yerine okasyonizmin eşyanın hiçbir doğası olmadığını söylemesi (*no nature*) daha tutarlıdır. Ancak konkürentizmde eşyanın bir tabiatının olmaması eşyanın da olmaması anlamına geldiği için okasyonizmin bu üç türü de konkürentistlere göre güçlü argümanlara sahip değildir.

3. Konkürentizm ve Sürekli Yaratma

Tanrı, varlığa özlerini veren onları muhafaza eden yani onları sürekli yaratandır. "Muhafaza etme sürekli yaratmadır" şeklinde ifade edilen bu ilkeyi okasyonistler kendi görüşlerini güçlendirmek için kullanmaktadır. Malebranche sürekli yaratmayı şu şekilde açıklar:

⁵¹ Freddoso, "Medieval Aristotelianism", 91-99.

⁵² Okasyonizmin eşyanın doğasını inkâr etmediğiyle ilgili bir yorum için bkz. Muhtaroglu, "What Is Wrong with Concurrentism?", 134-137.

⁵³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 171.

⁵⁴ Plantinga, "Law, Cause, and Occasionalism", 134.

⁵⁵ Freddoso, "Medieval Aristotelianism", 85.

⁵⁶ Freddoso, "Medieval Aristotelianism", 105-106.

“Yaratma eylemi asla sona ermez, yaratılan şeylerin korunması Tanrı açısından yalnızca sürekli bir yaratmadır, yalnızca devam eden ve durmadan işleyen bir irade eylemidir. Şimdi Tanrı bir cismin hiçbir yerde olmamasını veya diğer cisimlere göre mesafe ilişkisi olmadan durmasını tasavvur edemez ve dolayısıyla isteyemez. Tanrı bu sandalyeyi bir yere koymadıkça bu sandalyenin var olmasını dileyemez ve onu yaratıp koruyamaz. Dolayısıyla bir cismin diğerini hareket ettirebileceğini söylemek bir çelişkidir, daha ileri giderim sandalyenizi hareket ettirebileceğinizi söylemek de bir çelişkidir. Hatta dahası tüm meleklerin ve şeytanların birlikte bir saman parçasını hareket ettirebileceğini iddia etmek de bir çelişkidir.”⁵⁷

Bu metne göre Tanrı sürekli yaratarak muhafaza ettiği için, bir cisim de mekândan bağımsız olamadığı için cisim bir mekânda her an Tanrı tarafından yaratılır. Bu durumda hareket de mekânda olduğu için bütün hareketlerin sebebi Tanrı olmaktadır. Böyle bir tasavvurda Tanrı bütün varlıkları her an sürekli yarattığı için yaratılmış varlıklara nedensel etki yapabilecek bir boşluk da kalmamaktadır. Bir taş bir zamanda soğuksa Tanrı onu o zamanda soğuk olarak var etmiş demektir. Daha sonraki bir zamanda güneş ışığının taşa vurmasıyla taş ısınsa da taşı sıcak olarak o zamanda var eden de Tanrı’dır. Bu durumda sürekli yaratma varsa güneş için yapacak ne kalabilir? Bütün nedensel etki her an yeniden yaratan Tanrı’ya ait olmalıdır.⁵⁸ Ancak konkürentizm bir nedensel etkiyi hem Tanrı hem yaratılmış failere attettiği için sürekli yaratma kabul edilirse konkürentizmin en temel iddiası olan bu nedensel işbirliği de ya anlamsız olacaktır ya da onun çok güçlü bir şekilde temellendirilmesi gerekecektir.

Yukarıda bu işbirliğinin nasıl olduğu anlatılırken Aquinas’a atfen aslında Tanrı’nın ilahi eyleminin evrendeki bütün işlerde temel ve zorunlu olduğu, ilahi eylem durursa bütün eylemlerin duracağı ve Tanrı’nın gücünün her şeyin en üst anlamda sebebi olduğu ifade edilmişti. Ayrıca Aquinas bütün varlıklara özlerini veren olarak da Tanrı’dan söz ediyordu. Bu, temelde Tanrı’nın muhafazasının sürekli yaratma şeklinde olduğunu destekleyen bir anlayıştır. Bu durum gerçekten yaratılmış varlıkların failliğini boşa mı çıkarır?

192 Aquinas gibi Orta Çağ Aristotelesçilerin, varlığın kendine ait bir tabiatı olduğunu kabul ettikleri için Tanrı’nın sürekli yaratmasını bu tabiatını değiştirme şeklinde sürekli mucizeler olarak anlamadıkları söylenebilir. Okasyonalizme göre ise her şey sürekli Tanrı’nın yoktan yaratımı olduğu ve bir tabiatın da bahsetmek mümkün olamayacağı için her an aslında olağanüstü bir şeylerin olduğu düşünülebilir. Burada okasyonalizmde de genel yasaların var olduğu ya da Gazzâlî’de olduğu gibi Tanrı’nın bizde yarattığı ilim ile bu tür şeylerin bir nevi sabitlendiği ifade edilse bile bu yasalar yaratılmış varlıkların kendilerinde değil de Tanrı da temellendirildikleri müddetçe yaşanan her olayın mucizevi bir yönü olabileceği yine de ifade edilebilir.⁵⁹ Burada mesele yine şeylerin kendilerine ait bir doğasının nasıl anlaşılması gerektiği konusuna gelir. Konkürentistler için Tanrı, sürekli yaratsa bile eşyanın doğasını onlar için asli olarak var ettiğinden eşyanın doğası olmazsa eşya da olamayacaktır. Bu nedenle hem sürekli yaratmanın olduğu hem de konkürentizmin mümkün olduğu iddia edilebilir.

Ancak mesele bu kadar kolay değildir. Konkürentizmde varlığın kendinde sabit bir doğası olsa da, onun doğasını belirleyen, ona özünü her an veren ve onu sürekli yaratan bir tanrı tasavvuru olduğu müddetçe doğanın sabitliğinin eşyanın kendisinde bulunduğunu söylememek de makul olabilir. Bu nedenle Miller, sürekli yaratma görüşünün bu çalışmada da başından beri ele aldığımız anlamda konkürentizm (o buna *güçlü konkürentizm* der) ile uzlaşabilmesinin zorluklarından bahsederken bunun yerine *zayıf konkürentizmin* sürekli yaratma görüşüyle uzlaşabileceğini ifade eder. Zayıf konkürentizmde Tanrı varlıkları kendi asli nedensel güçlerini içeren doğalarıyla beraber yaratır ve korur. Yaratılmış varlık da dünyada oluşan değişimlerin birçoğunu Tanrı’nın onlarda devam ettirdiği nedensel güçler ile meydana getirir fakat Tanrı bu değişim süreçlerine müdahil olmaz. O, sadece bütün nitelikleriyle beraber şeylerin varlıklarını devam ettirir. Ancak bu görüşün salt muhafaza etme görüşü olduğu açıktır.⁶⁰ Bu nedenle böyle bir görüşün sürekli yaratma ile uyuşup uyuşmayacağı konkürentizm ile ilgili değildir. Konkürentizmin bilinen güçlü

⁵⁷ Nicolas Malebranche, *Dialogues on Metaphysics and on Religion*, çev. Morris Ginsberg (London: Routledge, 2013), 189.

⁵⁸ Timothy D. Miller, “Continuous Creation and Secondary Causation: The Threat of Occasionalism”, *Religious Studies* 47/1 (2011), 4-5; Vallicella, “Concurrentism or Occasionalism?”, 349-350.

⁵⁹ Leibniz’in bu konuda Malabranche’i eleştirdiği görülür. Bkz. Bayam, “Leibniz’de İlahi Nedensellik”, 661-662.

⁶⁰ Miller, “On Three Varieties of Concurrentism”, 489-490; Miller, “Continuous Creation and Secondary Causation”, 9-10.

anlamıyla sürekli yaratma doktriniyle uzlaşması gerekmektedir. Yani Tanrı varlıkları her an yaratmalı ama aynı zamanda yaratılmış bu varlıklar da kendilerinde sürekli bir doğaya sahip olmalıdır. Bunun çelişkili görüldüğü söylenebilir.

Bu durumda sürekli yaratma konusunda konkürentizm ile okasyonalizm arasındaki temel fark, şeylerin kendi doğası ve bu doğasına binaen sahip olduğu güçlerin onlarda asli olup olmamasıdır. Konkürentizmde bu doğa asli olsa da bütün güç yine de Tanrı'dan gelir. Konkürentizmi salt muhafaza etme görüşünden ayıran da budur. Buzluk ve buz küpleri örneği düşünüldüğünde buz küplerinin kendilerinde bir doğaları, değişimi sağlayacak nitelikleri vardır ancak her an var olmaları yine de buzluğun gücüne bağlıdır. Bu bağlamda konkürentizmin sürekli yaratma görüşüyle uzlaşabileceğini söylemek onun tarafından bakıldığında makul görünebilir. Ancak diğer taraftan konkürentizm de nihai olarak bütün gücü Tanrı'ya atfeder. Gerçekten bütün gücün Tanrı'da olduğu ve Tanrı'nın sürekli yarattığı kabul edilirse de konkürentizm bu konuda eleştirilerden kaçamaz görünür.

Sonuç

Bu çalışmada ilahi nedensellik bağlamında yaratılmış varlıklara nedensel bir güç atfeden ancak Tanrı'nın da her bir sonuçta tam bir şekilde etkin olduğunu kabul eden konkürentizm ele alınmıştır. Konkürentizm kavram olarak çok duyulmamış olsa da içinde bulunduğu problem alanı oldukça köklü tartışmalar içerir. Bu çalışmada konkürentizm özellikle okasyonalizm ile ilişkisi bağlamında ele alınmış, güçlü ve eksik yönleri vurgulanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda şu hususların öne çıktığı söylenebilir:

İlk olarak konkürentizmin, okasyonalizm karşısında bazı dezavantajlara sahip olduğu görülmüştür. Onun için en büyük dezavantaj okasyonalizm gibi literatürde oldukça derinlemesine çalışılmış, tanımlanmış ve taraftar görmüş bir görüşün karşısında olmasıdır. Okasyonalizm; İslam dünyasında, Gazzâlî'nin okasyonalizmi ile güçlü bir şekilde ortaya konulmuşken Batı dünyasında ise özellikle Malebranche gibi düşünürlerce derinlemesine tahlil edilmiş ve savunulmuştur. Ayrıca bu iki geleneğe de okasyonalizm dini motivasyonları da arkasına alarak ilerlediği için karşısında bir gelenek oluşturmak kolay olmamıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi yaratılmış varlıklara nedensel güç atfetmek bazen putperestlikle bir 193 görülmüştür. Konkürentizm temelde Aristotelesçi doğa felsefesine dayandığı için Batı dünyasında din ile felsefe arasındaki tartışmaların da yansıdığı bir zeminde değerlendirilmiştir. Putperestlik ithamının temelinde de bunun olduğu söylenebilir.

İkinci olarak okasyonalizm her ne kadar güçlü olsa da konkürentizmin ona yönelik önemli eleştirileri olduğu görülür. Bu eleştiriler arasında özellikle maddi tözlerin doğasının nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili yapılan eleştirinin güçlü olduğu kanaatindeyim. Maddi tözlerin bir doğası olmadığını söylemenin, Tanrı'nın kudretini ve hâkimiyetini yücelttiği düşünülür ki okasyonalistlerin en büyük motivasyonlarından biri de budur. Ancak Tanrı'nın kudretini ve hâkimiyetini yüceltmenin, eşyanın Tanrı'nın verdiği bir öze sahip olmasını inkâr etmekle aynı anlama geldiği de söylenemez. Konkürentizm her ne kadar kendi asli özüne sahip tek bir varlık olarak Tanrı'yı kabul etse de yaratılmış varlıkların Tanrı'nın onlara verdikleri bir öze sahip olduklarını da kabul eder. Böyle bir tabiatı tamamen inkâr etmek bir nevi varlığı inkâr etmek olduğu için bir şeyin ateş ya da su olmasının bir önemini ya da ayırımını da ortadan kaldırır. Buna karşı okasyonalistlerin hepsinin varlığın kendinde bir doğası olduğunu inkâr etmedikleri de yukarıda görülmüştür. Ancak bu durumda da kullanılmayan niteliklere, eyleme geçmeyen güçlere sahip olmanın tutarlı bir şekilde açıklanması gerektiği ifade edilmiştir. Öyle görünüyor ki konkürentizmin en güçlü yanı yaratılmış varlıkların kendilerinde bir tabiatı olup olmadığıyla ilgili dikkat çektiği şeylerdir. Nihayetinde eşyanın kendine ait bir özünün var olduğunu inkâr etmek, bir yandan da özgür irade, şüphecilik gibi felsefi ve teolojik problemlere yol açmaktadır.

Bütün bunlarla beraber konkürentizm, bir yandan evrendeki bir sonuç ya da etki üzerinde hem Tanrı'nın hem de yaratılmış varlıkların birlikte sebep olduğunu iddia ederken diğer yandan bunun nasıl olduğunu tam olarak açıklayamamaktadır. Bununla birlikte konkürentizmin sürekli yaratmayı da kabul ettiği düşünülürse konu daha karmaşık bir hal alır. Öyle görünüyor ki bu zorluk, konunun doğasıyla

ilgilidir. Aquinas'ın da ifade ettiği gibi ilahi eylem durduğunda her Şeyin durduğu bir durum söz konusudur ancak evrendeki özel işlerde de yaratılmış varlıklar eğer eylemde olmazsa söz konusu etki oluŐmayacaktır. Konkürentizmde nedensel ilişki, iki sebebin de bulunması zorunlu olan bir sebep-sonuç ilişkisidir. Bu ilişki içinde doğaya karşı mucizelere de bir yer vardır. Hatta bu çalışmada ele almadığımız zgr irade problemine de daha makul cevaplar bulunabilir. Bu nedenle yaratılmış varlıkların kendilerinde nedensel güçleri olduğunu söylemek, Tanrı'nın kudreti ve hakimiyetine rağmen değildir. Konkürentizmde bu durum, Tanrı'nın kudreti ve hakimiyetiyle düzenlediği varlık alanı için olmazsa olmazdır.

Son olarak hem klasik dönemde hem de ađdaŐ dönemde ele alınan ve oldukça önemli bir konu olan ilahi nedensellik konusu hakkında konkürentizmin değerlendirilmesinde burada yaratılmış tzlerden sadece maddi tözler dikkate alınmıştır. Ancak konkürentizm kavram olarak literatürde yer ettikçe konu, kötülük problemi, zgr irade meselesi gibi insanları ilgilendiren meselelerle ilgili olarak da alıŐılabilecektir. Bu bağlamda makalenin literatürde yeni çalışmalara kk bir katkı yapması da umulmaktadır.

Concurrentism as a Theory of Divine Causation

 Emine Gören Bayam

Citation: Emine Gören Bayam, "Concurrentism as a Theory of Divine Causation", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 183-198.

Extended Abstract

This article is about concurrentism, which claims that both God and created beings act together on an outcome in the universe within the divine causality debate. Concurrentism, a concept derived from the verb 'concurrence', which means 'to do something together', was basically defended by Medieval Aristotelians such like Thomas Aquinas, Luis de Molina, F. Suarez. Concurrentism stood against occasionalism by attributing causal powers to created beings. According to Occasionalism, the only causal power is God and created beings can only be occasion causes. In this study, what concurrentism is and how it criticizes occasionalism is discussed and evaluated. In this context, concurrentism presented three basic criticisms of occasionalism. The first of these is related to the fact that occasionalism is an anti-sensory view, that is, we always observe that there is causality in the universe and this can not be wrong. The second is that occasionalism makes natural science impossible because science is based on causality and without causality there is no science, and the third is that occasionalism exhibits inconsistency by either denying or devaluing the nature of material substances.

When these criticisms are examined, it can be said that occasionalism is against the sense is not a strong criticism. Concurrentists say that the existence of causal relationships in material substances is known to human common sense. And they criticize the opposition to the general feeling. But occasionalism justifies its views by saying that what we call causality is based only on sensation.

Secondly, it has been seen that the criticism that denying the cause renders the natural science obtained by the cause and effect relationship impossible is basically related to denying the nature of material substances. In this case, it can be said that the strongest argument in the hand of concurrentism is the claim that created beings have a nature of their own. In concurrentism, this nature is not in spite of God's power and dominion. God is the one who gives essence to all substances, the supreme being from which all substances derive their power. Every effect or change in the universe is not only due to the influence of created beings, but also to God, who gives power to created beings and preserves them in existence, as well as created beings. If one of these two causes is not present, the result will not occur. This explanation also grounds the miracles that are contrary to nature (*contra naturam miracles*). For example, when the prophet Abraham was thrown into the fire, the fire did not burn him. The burning of fire is an act caused by both God and fire. Fire alone cannot perform this action. For this reason, when God stops his action, the fire did not perform its action, and as a result, the Prophet Abraham did not burn. Similar examples are given in Western thought about the fact that Shadrach did not burn in the furnace of Nabuchadnezzar. As these explanations show, concurrentism is also consistent with the realization of miracles.

Another important issue with concurrentism is that concurrentism accepts continuous creation. God is constantly creating the universe, not just when he first created it. This is a view that the occasionalists use to support their arguments. Because God causes existence at every moment by continuous creation. They criticized concurrentism, which accepts that God causes existence at every moment and created beings are also causes. However, since concurrentism also accepts the influence of God in every outcome, they do not consider continuous creation contrary to their views.

In conclusion, it can be said that concurrentism offers a remarkable explanation for divine causation. In fact, occasionalism is more advantageous than concurrentism. In particular, it can be said that there are some religious motivations behind occasionalism. Because, according to Malebranche, to ascribe power to a

being other than God is paganism. Therefore, accepting occasionalism has been understood as a requirement of a religious obligation. Despite these difficulties, it can be said that the medieval aristotelians did not deal with religion against religion, but in an area where philosophy and religion could reconcile. In particular, acknowledging that created beings have a nature has here provided small steps in solving theological and philosophical problems, despite some difficulties.

Kaynakça

- Akdağ, Özcan. "Thomas Aquinas'ın Vesilecilik Eleştirisi ve Temelleri". *İslâmî Araştırmalar* XXVII/2 (2016), 183-192.
- Aquinas, Thomas. "Aquino lu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu". çev. Mehmet Barış Albayrak. *Nedenler Kitabı (Liber de Causis)*. 73-169. İstanbul: Notos Kitap, 2014.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles: Book 3: Providence Part I*. çev. Vernon J. Bourke. Indiana: University of Notre Dame Press, 1975. <https://www.proquest.com/docview/2132991845/D68B4184DAE4F90PQ/4?accountid=15780>
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları". *Erdem* 77 (2019), 87-126.
- Aydın, Hasan. "Thomas Aquinas'ta Nedensellik Sorunu". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (23 Mayıs 2019), 17-56.
- Batak, Kemal. "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize -Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?-" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/20 (15 Haziran 2009), 23-47. <https://doi.org/10.17335/suifd.81125>
- Bayam, Emine Gören. "Leibniz'de İlahi Nedensellik". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 31 (12 Mayıs 2021), 653-674.
- Freddoso, J. Alfred. "God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects". *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1994), 131-156.
- Freddoso, J. Alfred. "God's General Concurrence With Secondary Causes: Why Conservation Is Not Enough". *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 553-585.
- Freddoso, J. Alfred. "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature". *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. ed. Thomas V. Morris. 74-118. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2009.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt: Gazzâlî'ye Reddiye*. çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Malebranche, Nicolas. *Dialogues on Metaphysics and on Religion*. çev. Morris Ginsberg. London: Routledge, 2013. 197
- Malebranche, Nicolas. *Elucidations of the Search after Truth*. çev. Thomas M. Lennon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Malebranche, Nicolas. *Hakikatin Araştırılması I*. çev. Miraç Katırcıoğlu. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1947.
- Malebranche, Nicolas. *Hakikatin Araştırılması III*. çev. Miraç Katırcıoğlu. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1950.
- Malebranche, Nicolas. *Hakikatin Araştırılması VI*. çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mancha, Louis A. *Concurrentism: A Philosophical Explanation*. Purdue University ProQuest Dissertations Publishing: Purdue University, Doktora, 2003. <https://www.proquest.com/docview/305314738/fulltextPDF/D8A2B273F6044E46PQ/1?accountid=15780>
- McDonough, Jeffrey K. "Leibniz: Creation and Conservation and Concurrence". *The Leibniz Review* 17 (01 Temmuz 2007), 31-60. <https://doi.org/10.5840/leibniz2007172>
- McGinnis, Jon - Acar, Rahim. "Arabic and Islamic Philosophy of Religion". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 19 Haziran 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/arabic-islamic-religion/>
- Miller, Timothy. "On Three Varieties of Concurrentism and the Virtues of the Moderate Version". *Faith and Philosophy* 38/4 (2021), 484-504. <https://doi.org/10.37977/faithphil.2021.38.4.4>
- Miller, Timothy D. "Continuous Creation and Secondary Causation: The Threat of Occasionalism". *Religious Studies* 47/1 (2011), 3-22.
- Muhtaroğlu, Nazif. "What Is Wrong with Concurrentism?" *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 23 (30 Ekim 2014), 129-144. <https://doi.org/10.20981/kuufefd.28590>

- Plantinga, Alvin. "Law, Cause, and Occasionalism". *Reason and Faith: Themes from Richard Swinburne*. ed. Michael Bergmann - Jeffrey E. Brower. 126-144. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Richardson, Kara. "Causation in Arabic and Islamic Thought". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 27 Mayıs 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/arabic-islamic-causation/>
- Rogers, Katherin A. "What's Wrong with Occasionalism?" *American Catholic Philosophical Quarterly* 75/3 (2001), 345-369. <https://doi.org/10.5840/acpq200175334>
- Vallicella, William. "Concurrentism or Occasionalism?" *American Catholic Philosophical Quarterly* 70/3 (01 Ağustos 1996), 339-359. <https://doi.org/10.5840/acpq199670334>
- Oxford Advanced American Dictionary. "concurrency". Erişim 19 Haziran 2023. https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/concurrency
- "Kutsal Kitap". Erişim 22 Haziran 2023. <https://kutsalkitap.info.tr/>

Şanlıurfa'da Konuşulan Arapçada Türkçeden Ödünçlenen Kelimelerin Arapça Dil Kalıplarına Uyarlanması

 **Abdülhakim Önel***

Öz: Türkiye'nin güneydoğusunda bulunan Şanlıurfa'da Türkçenin yanı sıra Arapça, Kürtçe ve Zazaca da konuşulmaktadır. Şanlıurfa'da konuşulan Arapça, bedevi lehçeler grubunda tasnif edilen ve kendine has birtakım özellikler gösteren bir lehçedir. Türkçe ile uzun dönemlerden beridir doğrudan ilişkili olan ve baskın Türk dili karşısında zayıf dil konumuna düşen bu lehçe Türkçeden birçok sözcük ve ek ödünçleme yoluna gitmiştir. Şanlıurfa Arapçasında dikkat çeken hususlardan biri de Türkçe kelimelerin bazıları direkt değil, Arapça fiil ve isim formlarına aktararak alınmasıdır. Dolayısıyla alınan kelimeler mazi-muzari fiil formunda veya türetilmiş isim formunda karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma lehçenin Türkçeden ne derece etkilendiğini ve kelime ödünçlemede Arap dilinin kalıplarına ne derece sadık kaldığını ortaya koymaya çalışacaktır. Çalışmada saha çalışmasından elde edilmiş olan kişisel arşivden yararlanılmış, kelimeler ele alınıp hangi kalıba uyduğu incelenerek tasnif edilmiştir. Bu çalışma, yüzlerce yıldır Türkçe ile doğrudan etkileşim halinde olan bölgedeki Arap lehçesinin yapısını ortaya koymak açısından büyük önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Lehçeleri, Türk Dili Etkisi, Sözcük Ödünçleme, Şanlıurfa Arapçası, Harran Arapçası

Atıf: Abdülhakim Önel, "Şanlıurfa'da Konuşulan Arapçada Türkçeden Ödünçlenen Kelimelerin Arapça Dil Kalıplarına Uyarlanması", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 199-222.

Adaptation of Turkish Borrowed Words to Arabic Language Patterns in the Arabic Spoken in Şanlıurfa

Abstract: In Şanlıurfa, located in the southeast of Turkey, besides Turkish, Arabic, Kurdish and Zazaki are also spoken. This Arabic is a dialect that is classified in the group of Bedouin dialects and shows some unique features. This dialect, which has been directly interaction to Turkish for a long time and has fallen into a weak language position against the dominant Turkish language, has borrowed many words and affixes from Turkish. In some dialects spoken in the Arab world, Turkish words are encountered in the spoken language with the influence of the Ottoman dominance. One of the remarkable issues in Şanlıurfa Arabic is that some of the Turkish words are not taken directly, but transferred to Arabic verb and noun forms. This study will try to reveal how the dialect was influenced by Turkish and how faithful it is to the patterns of the Arabic language in borrowing words. In the study, the personal archive obtained from the fieldwork was used, the words were handled and classified by examining which pattern they fit. This study is of great importance in terms of revealing the structure of the Arabic dialect in the region, which has been in direct interaction with Turkish for hundreds of years.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Dialects, Turkish Language Influence, Word Borrowing, Şanlıurfa Arabic, Harran Arabic

Citation: Abdülhakim Önel, "Adaptation of Turkish Borrowed Words to Arabic Language Patterns in the Arabic Spoken in Şanlıurfa", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 199-222.

Gönderim Tarihi: 08.08.2023

Kabul Tarihi: 30.10.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

* Öğr. Gör. Dr., Harran Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim Tercümanlık Bölümü, ahonel@harran.edu.tr
Lecturer, Dr., Harran University, School Of Foreign Languages, Arabic Translation and Interpreting Department, ahonel@harran.edu.tr



Giriş

Komşu coğrafyalarda konuşulan dillerin birbirinden etkilenmesi doğal bir olgudur. Mezopotamya bölgesi de tarihte çeşitli dillerin konuşulduğu bir bölge olmuştur. Bu diller de doğal olarak birbirinden etkilenmiş ve bu etkileşim kelime ve ek ödünçleme şeklinde kendini göstermiştir.

Türklerin İslamiyet'e girmesiyle birlikte Arapça ve Türkçe etkileşimi artmıştır. Türk dili, Arapçadan birçok sözcük almıştır. Türk devletleri zamanında Araplarla Türklerin iç içe yaşamları, özellikle Osmanlı'nın Arap topraklarını himayesine almasıyla birlikte Arapça da Türkçeden etkilenmiştir. Günümüzde Şanlıurfa Arapçasının da dâhil olduğu birçok Arap lehçesinde Türkçe eklere ve sözcüklere rastlanmaktadır.

Çalışmamıza konu olan Şanlıurfa ili tarihte el-Cezîre veya el-Cezîretu'l-Furâtiyye denilen bölgenin Diyar-ı Mudar kısmında yer almaktadır. Şanlıurfa Türkçe, Kürtçe, Arapça¹ ve Zazaca'nın bir arada yaşadığı bir şehirdir. Bu şehirde konuşulan bu dört dilde de karşılıklı sözcük alışverişlerine rastlanmaktadır.

Şanlıurfa Arapçası Coğrafi konumu sebebiyle Arap ülkelerinde konuşulan diğer Arap lehçelerinden farklı olarak tarihin belli bir döneminde Türkçe ile muhatap olup ilişkisini kesmiş değildir. Dolayısıyla Şanlıurfa Arapçası, diğer lehçelerde olduğu gibi belli bir dönemde yaşanan baskın Türk dili karşısında sözcük alışverişini yapıp nihayete erdirmiş değildir. Bu lehçe Türkçeden kelime almaya devam etmektedir. Belki de baskın Türk dili karşısında bu lehçe zaman içinde yok olacaktır. Zira Arap dünyasıyla irtibatı kesilmiştir. İkinci bir husus ta lehçedeki Türkçe unsur sayısının oldukça fazla olduğu tahmin edilmektedir. Diğer lehçelerle mukayese edecek bir veri olmadığı için bu bir varsayımdan ibarettir.

Türkçe'nin farklı bölgelerde konuşulan Arap lehçeleri üzerindeki etkisine dair birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*,² *Türkçenin Arapçaya Etkileri Üzerine Bazı Tespitler*,³ *Turkish Elements In Arabic Dialects (Colloquial Arabic)*,⁴ *Bazı Arap Lehçelerinde Kullanılan Türkçe Sonekler Üzerine Yeni Bir İnceleme*⁵ ve *Kelimelerin Göçü: Türkçe Nisbet Eki "-ci' nin" Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan) Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma*⁶ gibi genel çalışmaların yanı sıra bölgesel bazı çalışmalar da mevcuttur. Irak lehçelerinde Türkçe'nin etkisi ile ilgili *el-Elfâzu't-Turkiyye fi'l-Lehceti'l-Irakîyye*,⁷ *Irak Arapçasında Türkçe Sözcük ve Terimler*,⁸ *Irak Halk Dilinde Dört Türkçe Son Ek -li, -lik, -siz, -çi*⁹ ve *Türkçenin Irak Arapçası Üzerindeki Etkisi*¹⁰ gibi çalışmalar örnek gösterilebilir. Suriye ve Ürdün lehçelerine Türkçe'nin etkisi ile ilgili *el-Kelimâtu't-Turkiyye fi'l-Luğati'l-Arabiyye ve'l-Lehceti's-Sûriyye*,¹¹ *Suriye Arapçasındaki Türkçe Unsurlar*¹² ve *Türkçe'nin Ürdün ve Suriye Lehçeleri Üzerindeki Etkisi*¹³ çalışmaları örnek verilebilir. Türkçe'nin Mısır lehçesi üzerindeki etkisine dair de birçok çalışma mevcuttur. *et-Turkiyye fi'l-Âmmiyyeti'l-Mısriyye*,¹⁴ *Mısır Arapçasında Türkçe Unsurlar*¹⁵ ve *Mısır Lehçesindeki Türkçe Kelimelerin Köken Analizi*¹⁶ bunlardan bazılarıdır. Yemen'de Türkçe etkisine dair *Yemen Arapçasında Türkçe Unsurlar*¹⁷ başlıklı çalışma zikredilebilir. Cezayir, Tunus, Libya ve Sudan gibi Afrika ülkelerinde Türk dili unsurlarına dair

200

¹ Şanlıurfa (Harran)'da konuşulan Arapça ile ilgili Stephan Procházka, Ahmet Aslan, Abdulhakim Önel ve İbrahim Özcan tarafından çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların bibliyografyası için bkz. İbrahim Özcan vd., "Türkiye'deki Mahalli Arap Lehçeleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (Haziran 2023), 137-146. Şanlıurfa (Harran)'da konuşulan Arapçanın dil bilimsel özelliklerine dair daha geniş bilgi için bkz. Abdulhakim Önel, "Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora, 2022).

² Bedrettin Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021).

³ Zeki Kaymaz, "Türkçenin Arapçaya Etkileri Üzerine Bazı Tespitler", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6/1 (2011), 69-73.

⁴ Bağdagul Mussa, "Turkish Elements In Arabic Dialects (Colloquial Arabic)", *Dirasat: Human and Social Sciences* 48/3 (2021), 425-435.

⁵ Bahri Kuş - Soner Akdağ, "Bazı Arap Lehçelerinde Kullanılan Türkçe Sonekler Üzerine Yeni Bir İnceleme", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turki* 7/1 (2012), 1567-1582.

⁶ Musa Alp, "Kelimelerin Göçü: Türkçe Nisbet Eki "-ci' nin" Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan) Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 179-226.

⁷ Hüseyin Ali Mahfuz, *el-Elfâzu't-Turkiyye fi'l-Lehceti'l-Irakîyye* (Bağdat: Matbaatu'l-Meârif, 1964).

⁸ Hidayet Kemal Bayatlı, "Irak Arapçasında Türkçe Sözcük ve Terimler", *Dil Dergisi* 14 (1993), 60-66.

⁹ Sâdük Maslıyeh, "Irak Halk Dilinde Dört Türkçe Son Ek -li, -lik, -siz, -çi", çev. Halim Öznurhan, *Bilimname* 4 (2004), 133-141.

¹⁰ Nur Özbek, *Türkçenin Irak Arapçası Üzerindeki Etkisi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹¹ Muhammed Abdu'd-Dâim, *el-Kelimâtu't-Turkiyye fi'l-Luğati'l-Arabiyye ve'l-Lehceti's-Sûriyye* (Dimeşk, 2006).

¹² Khadija Tarkmani, *Suriye Arapçasındaki Türkçe Unsurlar* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

¹³ Abdallah Ghazi, *Türkçe'nin Ürdün ve Suriye Lehçeleri Üzerindeki Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990).

¹⁴ Hüseyin Mucib el-Mısri, "et-Turkiyye fi'l-Âmmiyyeti'l-Mısriyye", *el-Mecelletu't-Tarihîyyeti'l-Mısriyye* 23 (1967), 385-393.

¹⁵ Fady Gamal Adly Gouny, "Mısır Arapçasında Türkçe Unsurlar", *Uluslararası Türkoloji Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi* 2/1 (2017), 1-20.

¹⁶ Halil Uysal, "Mısır Lehçesindeki Türkçe Kelimelerin Köken Analizi", *Turkish Studies - Social* 15/3 (2020), 1561-1604.

¹⁷ Ertuğrul Döner - Yusuf Özcan, "Yemen Arapçasında Türkçe Unsurlar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 802-829.

çalışmalar mevcuttur. Örneğin *Cezayir Lehçesindeki Türkçe Kökenli Kelimeler*,¹⁸ *Cezayir Arapçasına Osmanlıcadan Geçen Türkçe Kelimeler ve Osmanlı Dönemi Cezayir'inde Günlük Hayat*¹⁹ Cezayir'de kullanılan Türkçe kelimelerle ilgili çalışmalardır. *Ottoman-Turkish words in Libyan-Arabic dialect (in Arabic)*,²⁰ *Turkish Words in the Libyan Dialect of Arabic*²¹ ve *Libya Yerel Arapçasında Kullanılan Türkçe Kelimeler*²² adlı çalışmalar ise Libya'da kullanılan Türkçe kelimelere dairdir. *Hafriyyât Luğaviyye - el-Elfâzu't-Turkiyye ve'l-İfrençiyye fi'l-Lugati'l-Sudâniyye*²³ başlıklı çalışma ve *Sudan Arapçasında Türkçeden Geçen Kelimeler ve Bu Kelimelerin Sudanlı Öğrencilerin Türkçe Öğrenimine Yansımaları*²⁴ adlı tez Sudan'da kullanılan Türkçe kelimelere ilişkindir. Ayrıca Tunus ve civarında konuşulan Arapça lehçelerde Türkçenin etkisi ile ilgili *Tunus ve Civarında Yaşayan Türkçemiz*²⁵ başlıklı bir çalışma mevcuttur. Türkiye'de konuşulan Arapça lehçelerde Türk dilinin etkisine ilişkin olarak *Baskın ve Aracı Dil Kavramları Bağlamında Türkçenin Mardin Arapçasına Etkisi*,²⁶ *Türkçe-Arapça Dil İlişkilerine Tarihsel ve Güncel Bir Bakış: Mardin Arapçası Atasözleri Örneği*²⁷ ve *Siirt Arapçasının Türkçeyle Zenginleştirilmesi*²⁸ başlıklı çalışmalar mevcuttur.

Yukarıda zikredilen çalışmaların büyük bir kısmı Türkçeden Arapçaya veya Arapçanın lehçelerine geçen kelimeler ve eklerle ilgilidir.²⁹ Bu makalemiz ise kelime alıntılarını aktarmaktan ziyade kelimelerin Arapçadaki kalıplara nasıl uyarlandığı ile ilgilidir. Bu yönüyle yukarıda zikredilen çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

Bu çalışmada kullanılan veriler 2019-2022 yılları arasında Harran, Eyyübiye ve Haliliye ilçeleri başta olmak üzere Şanlıurfa'nın köylerinden 50 yaş üstü yaklaşık yüz kişi ile yapılan mülakatlardan elde edilen ve arşivimizde video ve ses kaydı şeklinde muhafaza edilen kayıtlardan çıkarılmıştır. Bu çalışmada lehçeye dair zikredilen tüm örnekler Şanlıurfa'da konuşulan Arapçaya dairdir.³⁰ Bölgenin tümünde sözcüklerin telaffuzu birbirine çok yakın olduğu için çalışmada zikredilen örnekler için ayrıca yöre adı zikredilmemiştir. Viranşehir ve Ceylanpınar ilçelerinde konuşulan Arapçada ise nisbeten geri kalan yerlerden farklı telaffuz özellikleri gösterebilmektedir. Bu sebeple bu çalışmada bu iki yöreden kelimeler verilmemiştir.

Şanlıurfa'da Konuşulan Arapça, bu çalışmada "ŞA" şeklinde kısaltılacaktır. Modern Standart Arapça ifadesi ise "MSA" şeklinde kısaltılacaktır.

1. Türkçe Kelimelerin Fiil Kalıplarına Aktarımı

Şanlıurfa Arapçasında Türkçeden alınan bazı kökler Arap dilinin vezinlerine uydurularak fiilleştirilmiştir. Dolayısıyla Türkçeden ödünçlenen kelimeler Şanlıurfa Arapçasında sülasi, sülasi mezid, rubai ve rubai mezid şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bazı kelimeler ise Arapçada bulunmayan kalıplara sokulmuştur.

1.1. Sülasi Mücerred Kalıba Aktarım

¹⁸ Mahdi Kanouni, *Cezayir Lehçesindeki Türkçe Kökenli Kelimeler* (İstanbul: Cezayir Demokratik Halk Cumhuriyeti Emir Abdülkadir Üniversitesi Sanat ve İslam Medeniyetleri Fakültesi Çeviri ve Doğu Dilleri Bölümü Dil ve Kültür Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁹ Fatma Şahan Güney, "Cezayir Arapçasına Osmanlıcadan Geçen Türkçe Kelimeler Ve Osmanlı Dönemi Cezayir'inde Günlük Hayat", *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/17 (2018), 1-26.

²⁰ Abdülkerim Abushwereb, "Ottoman-Turkish words in Libyan-Arabic dialect (in Arabic)", *Studies on Turkish-Arab Relations Annual* (İstanbul: Türk-Arap İlişkileri İncelemeleri Vakfı, 1986), 6-12.

²¹ Erkan Türkmen, "Turkish Words in the Libyan Dialect of Arabic", *ERDEM Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 4/10 (1988), 227-244.

²² Necati Avcı, "Libya Yerel Arapçasında Kullanılan Türkçe Kelimeler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/9 (1996), 147-158.

²³ Abdulmun'im Acab Elfaya, "Hafriyyât Luğaviyye - el-Elfâzu't-Turkiyye ve'l-İfrençiyye fi'l-Lugati'l-Sudâniyye", *Sudâris* (Erişim 01 Ağustos 2023).

²⁴ Alser Mohamed Ahmed Mohamed, *Sudan Arapçasında Türkçeden Geçen Kelimeler ve Bu Kelimelerin Sudanlı Öğrencilerin Türkçe Öğrenimine Yansımaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

²⁵ Hikmet Özdemir, "Tunus ve Civarında Yaşayan Türkçemiz", *Türk Dünyası Araştırmaları* 64 (1990), 153-168.

²⁶ Hadra Kübra Erkinay Tamtamış, "Baskın ve Aracı Dil Kavramları Bağlamında Türkçenin Mardin Arapçasına Etkisi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/22 (2019), 194-206.

²⁷ Gamze Mutlu, "Türkçe-Arapça Dil İlişkilerine Tarihsel ve Güncel Bir Bakış: Mardin Arapçası Atasözleri Örneği", *The Journal of Mesopotamian Studies* 6/2 (2021), 179-202.

²⁸ M. Malik Bankır - Yılmaz Akdemir, "Siirt Arapçasının Türkçeyle Zenginleştirilmesi", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2017), 139-146.

²⁹ Mutlu'nun kaleme aldığı *Türkçe-Arapça Dil İlişkilerine Tarihsel ve Güncel Bir Bakış: Mardin Arapçası Atasözleri Örneği* adlı çalışmada ise dil ve dil mantığı ilişkisi ele alınmıştır. Gamze Mutlu, "Türkçe-Arapça Dil İlişkilerine Tarihsel ve Güncel Bir Bakış: Mardin Arapçası Atasözleri Örneği", 194-198.

³⁰ Bu Arapçanın konuşulduğu alan için bkz. Önel, *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalekti*, 5, 376.

Örneğin Türkçe'deki "sil-" kelimesi Şanlıurfa Arapçasında sülasi mudaaf bir fiil olarak *sell-ıysill* (– سَلُّ / سَلُّ / *sildi-siliyor*) şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Tıpkı Arapçada olduğu gibi bu fiilin de çekimlerinde sedde açılmaktadır.

ŞA Emir	ŞA Muzari	ŞA Mazi	
-	(<i>ıysill</i>) اَيْسِلُّ	(<i>sell</i>) سَلُّ	هُو
-	(<i>ıtsill</i>) اَيْسِلُّ	(<i>sellet</i>) سَلَّتْ	هِيَ
-	(<i>ıysillûn</i>) اَيْسِلُّونَ	(<i>sellav</i>) سَلُّوا	هُمْ
-	(<i>ıysillen</i>) اَيْسِلُّنَ	(<i>sellen</i>) سَلَّنْ	هِنَّ
(<i>sill</i>) سِلُّ	(<i>ıtsill</i>) اَيْسِلُّ	(<i>sellét</i>) سَلَّتْ	اِنَّتِ
(<i>silliy</i>) سِلِّي	(<i>ıtsillîn</i>) اَيْسِلُّنَ	(<i>sellétiy</i>) سَلَّتِي	اِنَّيْ
(<i>sillev</i>) سِلِّوا	(<i>ıtsillûn</i>) اَيْسِلُّونَ	(<i>sellétav</i>) سَلَّتَوْ	اِنَّتُو
(<i>sillen</i>) سِلْنْ	(<i>ıtsillen</i>) اَيْسِلُّنَ	(<i>selléten</i>) سَلَّتَيْنْ	اِنَّنْ
-	(<i>esill</i>) اَسِلُّ	(<i>sellét</i>) سَلَّتْ	اَيْ
-	(<i>msill</i>) اَمْسِلُّ	(<i>selléni</i>) سَلَّتِنِ	اِحْنِ

Türkçede "çiz-" kelimesinden alınan *çezz-ıyçizz* (اَيْچِزُّ / çizdi-çiziyor) ile "leke" kelimesinden alınan *lekk-ıylukk* (اَيْلُكُّ / buladı, lekeledi - buluyor, lekeliyor) fiilleri de yukarıdaki *sell* gibi mudaaf kalıbında çekimlenir.

1.2. Sülasi Mezid Kalıba Aktarım

Şanlıurfa Arapçasında Türkçeden alınan kelimeler genelde Modern Standart Arapçadaki tef'îl, mufâ'ale, tefa''ul ve tefâ'ul kalıplarına aktarılmaktadır. Diğer kalıplarda münferit örnekler olmasına rağmen yaygın kullanılan fiillere rastlayamadık.

1.2.1. Fa''ale (فعل) kalıbı

Bu kalıpta kullanılan çok fiil vardır. Ancak MSA'da olduğu gibi muzarinin ilk harfi dammeli yapılmaz. Örneğin "kapat-" kelimesinden alınan *k.appat* (كَافَّتْ/kapattı) fiilinin muzarisi *ıyk.appit* (اَيْكَفَّتْ / *kapatıyor*) şeklinde gelir.

ŞA Emir	ŞA Muzari	ŞA Mazi	
-	(<i>ıyk.appit</i>) اَيْكَفَّتْ	(<i>k.appat</i>) كَفَّتْ	هُو
-	(<i>ıtk.appit</i>) اَيْكَفَّتْ	(<i>k.appatet</i>) كَفَّتَتْ	هِيَ
-	(<i>ıyk.appitûn</i>) اَيْكَفَّتُونْ	(<i>k.appatev</i>) كَفَّتُوا	هُمْ
-	(<i>ıyk.appiten</i>) اَيْكَفَّتِنْ	(<i>k.appaten</i>) كَفَّتْنْ	هِنَّ
(<i>k.appit</i>) كَفَّتْ	(<i>ıtk.appit</i>) اَيْكَفَّتْ	(<i>k.appatit</i>) كَفَّتَتْ	اِنَّتِ
(<i>k.appitiy</i>) كَفَّتِي	(<i>ıtk.appitîn</i>) اَيْكَفَّتِنِ	(<i>k.appattiy</i>) كَفَّتِي	اِنَّيْ

(k.aptev) قَپْتَوَا	(tk.apṭûn) اِنْتَقِطُونُ	(k.appattev) قَپَّتَوَا	اِنْتَوُ
(k.apten) قَپَّتَنُ	(tk.apten) اِنْتَقِطَنُ	(k.appatten) قَپَّتَنُ	اِنْتَنُ
-	(ek.appit) اَقِيبَتْ	(k.appatit) قَپَّتِيتْ	اَيِّنِ
-	(nk.appit) اِنْقِيبَتْ	(k.appatni) قَپَّتِنِ	اِحْنِ

Aşağıdaki örnekler de Türkçeden alınan ve bu kalıpta kullanılan fiillerden bazılarıdır:

ŞA Anlamı	ŞA Muzari	ŞA Mazi	Türkçe Aslı
Düzeltti	اَيْدَوُزُ <i>aydavviz</i>	دَوُزُ <i>devvaz</i>	Düz
Fulledi	اَيْفَوُلُ <i>ayfavvil</i>	فَوُلُ <i>fevval</i>	Ful
Temizledi	اَيْتَمِّزُ <i>aytemmiz</i>	تَمَّزُ <i>temmez</i>	Temiz
Kaybetti	اَيْقَيِّبُ <i>aykayyib</i>	كَيِّبُ <i>kayyeb</i>	Kayıp
Kaydetti	اَيْقَيِّدُ <i>aykayyid</i>	كَيِّدُ <i>kayyed</i>	Kayıt
Sıvadı	اَيصَوِّقُ <i>aysavvik</i>	صَوِّقُ <i>savvak</i>	Sıva
Dondu, üşüdü	اَيبَوُّزُ <i>aybavviz</i>	بَوُّزُ <i>bavvaz</i>	Buz
Battı, iflas etti	اَيبَتِّقُ <i>aybettik</i>	بَتِّقُ <i>bettak</i>	Bat-
(Vitesi) boşa aldı	اَيبَوِّشُ <i>aybavviş</i>	بَوِّشُ <i>bavvaş</i>	Boş
Zorladı	اَيزَوُّرُ <i>ayzavvir</i>	زَوُّرُ <i>zavvar</i>	Zor
Tekrarladı, ikilettili ³¹	اَيكَنْجُ <i>aykennic</i>	كَنْجُ <i>kennec</i>	İkinci
Açık verdi, açığa çıkardı	اَيأَچِّقُ <i>ayaççık</i>	أَچِّقُ <i>aççak</i>	Açık

1.2.2. Fâ'ale (فاعل) kalıbı

Bu kalıpta kullanılan çok fiil vardır. Ancak MSA'da olduğu gibi muzarinin ilk harfi dammeli yapılmaz. Örneğin “çalış-” kelimesinden alınan *çâlaş* (چَالَشُ / çalıştı) fiilinin muzarisi *ayçâlîş* (اَيچَالِشُ) / çalışıyor şeklinde gelir. Bu husus, lehçenin genel bir özelliğidir.

ŞA Emir	ŞA Muzari	ŞA Mazi	
-	(ayçâlîş) اَيچَالِشُ	(çâlaş) چَالَشُ	هُوُ
-	(itçâlîş) اِتچَالِشُ	(çâlaşet) چَالَشْتُ	هِيَ
-	(ayçâlîşûn) اَيچَالِشُونُ	(çâlaşav) چَالِشُوا	هُمَّ
-	(ayçâlîşen) اَيچَالِشَنُ	(çâlaşen) چَالِشَنُ	هِنَّ
چَالِشُ (çâlîş)	(itçâlîş) اِتچَالِشُ	(çâlaşit) چَالِشْتُ	اِنْتِ

³¹ Bu ifade pamuk ekini ile ilgili olarak “ikinci kez ekmek” veya “ikinci kez hasat etmek” için yaygın olarak kullanılır.

چَالِشِي (çâlşiy)	اِتْچَالِشِين (itçâlşîn)	چَالِشْتِي (çâlaştıy)	اِنِّي
چَالِشُوا (çâlşev)	اِتْچَالِشُون (itçâlşûn)	چَالِشْتُوا (çâlaştew)	اِنْتُو
چَالِشْن (çâlşen)	اِتْچَالِشْن (itçâlşen)	چَالِشْتَنْ (çâlaştēn)	اِنَنْ
-	اُچَالِشْ (eçâlîş)	چَالِشْت (çâlaşt)	اِنِي
-	اِنْچَالِشْ (inçâlîş)	چَالِشْن (çâlaşni)	اِحْن

Aşağıdaki örnekler de Türkçeden alınan ve bu kalıpta kullanılan fiillerden bazılarıdır:

ŞA Anlamı	ŞA Muzari	ŞA Mazi	Türkçe Aslı
Dağıttı	اَيْدَاقْتْ <i>ıydâk.it</i>	دَاقْتْ ³² <i>at.kdâ</i>	Dağıt-
Yarıştı	اَيْيَارِشْ <i>ıyyârîş</i>	يَارِشْ <i>yârâş</i>	Yarış-
Sözleşti	اَيْسَاوَزْ <i>ıysâviz</i>	سَاوَزْ <i>sâvaz</i>	Söz
Karıştı	اَيْقَارِشْ <i>ıyk.ârîş</i>	قَارِشْ <i>k.ârâş</i>	Karış-
Pazarlık yaptı	اَيْبَارِزْ <i>ıybâzir</i>	بَارِزْ <i>bâzar</i>	Pazarlık
Kaçırdı	اَيْقَاچِرْ <i>ıyk.âçir</i>	قَاچِرْ <i>k.âçar</i>	Kaçır-

1.2.3. Tefa''ale (تَفَعَّل) Kalıbı

Bu kalıpta kullanılan çok fiil vardır. MSA'daki kullanımla birebir aynıdır. Yalnızca mazi ve muzarinin kök ilk harfi kesreli gelir. Örneğin "kapat-" kelimesinden alınan *tik.appat* (تَفَعَّلَتْ / *kapandı*) fiilinin muzarisi *ıytik.appet* (اَيْتَفَعَّلَتْ / *kapıyor*) şeklinde gelir.

ŞA Emir	ŞA Muzari	ŞA Mazi	
-	اَيْتَفَعَّلَتْ (ıytik.appat)	تَفَعَّلَتْ (tik.appat)	هُو
-	اَتَفَعَّلَتْ (ttik.appat)	تَفَعَّلَتْ (tik.appatet)	هِي
-	اَيْتَفَعَّلْتُون (ıytik.appatûn)	تَفَعَّلْتُون (tik.appatev)	هُمْ
-	اَيْتَفَعَّلْتَنْ (ıytik.appaten)	تَفَعَّلْتَنْ (tik.appaten)	هَنْ
تَفَعَّلَتْ (tik.appat)	اَتَفَعَّلَتْ (ttik.appat)	تَفَعَّلَتْ (tik.appatit)	اِنْتِ
تَفَعَّلْتِي (tik.appatıy)	اَتَفَعَّلْتِين (ttik.appatîn)	تَفَعَّلْتِي (tik.appattıy)	اِنِّي
تَفَعَّلْتُوا (tik.appatev)	اَتَفَعَّلْتُون (ttik.appatûn)	تَفَعَّلْتُوا (tik.appatev)	اِنْتُو
تَفَعَّلْتَنْ (tik.appaten)	اَتَفَعَّلْتَنْ (ttik.appaten)	تَفَعَّلْتَنْ (tik.appaten)	اِنَنْ
-	اَتَفَعَّلَتْ (etik.appat)	تَفَعَّلَتْ (tik.appatit)	اِنِي
-	اِنْتَفَعَّلَتْ (intik.appat)	تَفَعَّلْتَنْ (tik.appatni)	اِحْن

³² Şanlıurfa Arapçasında *ğaym* sesi kullanılmadığı için *kaf* harfiyle gösterilmiştir.

Aşağıdaki örnekler de Türkçeden alınan ve bu kalıpta kullanılan fiillerden bazılarıdır:

ŞA Anlamı	ŞA Muzari	ŞA Mazi	Türkçe Aslı
Düzeldi, düz oldu	اَيْتِدَوَّزُ <i>ytidevvez</i>	تَدَوَّزُ <i>tidevvaz</i>	Düz
Kaydoldu	اَيْتَقَيَّدُ <i>ytik.ayyed</i>	تَقَيَّدُ <i>tik.ayyed</i>	Kayıt
Yasaklandı	اَيْتِيَصَّقُ <i>ytiyas.s.ak.</i>	تِيَصَّقُ <i>tiyas.s.ak.</i>	Yasak
Sıvandı	اَيْتِيَصَّوَّقُ <i>ytis.avvak.</i>	تِيَصَّوَّقُ <i>tis.avvak.</i>	Sıva
Zenginleşti	اَيْتِيَزُنْغَلُ <i>ytizangal</i>	تِيَزُنْغَلُ <i>tizangal</i>	Zengin
Zorlandı	اَيْتِيَزَاوَّارُ <i>ytizavvar</i>	تِيَزَاوَّارُ <i>tizavvar</i>	Zor

1.2.4. Tefâ'ale (تفاعل) Kalıbı

Bu kalıpta kullanılan çok fiil vardır. MSA'daki kullanımla birebir aynıdır. Yalnızca mazi ve muzarinin kök ilk harfi kesreli gelir. Örneğin "barış-" kelimesinden alınan *tibâraş* (تَبَارَشُ / *barıştı*) fiilinin muzarisi *ytibâraş* (اَيْتَبَارَشُ / *barışıyor*) şeklinde gelir.

ŞA Emir	ŞA Muzari	ŞA Mazi	
-	اَيْتَبَارَشُ (<i>ytibâraş</i>)	تَبَارَشُ (<i>tibâraş</i>)	هُوَ
-	اَيْتَبَارَشُ (<i>ttibâraş</i>)	تَبَارَشْتُ (<i>tibâraşet</i>)	هِيَ
-	اَيْتَبَارَشُونَ (<i>ytibâraşûn</i>)	تَبَارَشُوا (<i>tibâraşev</i>)	هُمْ
-	اَيْتَبَارَشُونَ (<i>ytibâraşen</i>)	تَبَارَشْتُمْ (<i>tibâraşen</i>)	هِنَّ
تَبَارَشُ (<i>tibâraş</i>)	اَيْتَبَارَشُ (<i>ttibâraş</i>)	تَبَارَشْتُمْ (<i>tibâraşit</i>)	إِنْتِ
تَبَارَشِي (<i>tibâraşiy</i>)	اَيْتَبَارَشِينَ (<i>ttibâraşîn</i>)	تَبَارَشْتِي (<i>tibâraştiy</i>)	إِنِّي
تَبَارَشُوا (<i>tibâraşev</i>)	اَيْتَبَارَشُونَ (<i>ttibâraşûn</i>)	تَبَارَشْتُوا (<i>tibâraştev</i>)	إِنْتُمْ
تَبَارَشْتُمْ (<i>tibâraşen</i>)	اَيْتَبَارَشُونَ (<i>ttibâraşen</i>)	تَبَارَشْتُمْ (<i>tibâraşten</i>)	إِنَّنِي
-	اَيْتَبَارَشُ (<i>etibâraş</i>)	تَبَارَشْتُمْ (<i>tibâraşit</i>)	أَنْتِ
-	اَيْتَبَارَشُونَ (<i>ntibâraş</i>)	تَبَارَشْتُمْ (<i>tibâraşni</i>)	إِحْنِي

Aşağıdaki örnekler de Türkçeden alınan ve bu kalıpta kullanılan fiillerden bazılarıdır:

ŞA Anlamı	ŞA Muzari	ŞA Mazi	Türkçe Aslı
Yarıştı	اَيْتِيَاوَّارُ <i>ytiyâraş</i>	تِيَاوَّارُ <i>tiyâraş</i>	Yarış
Sözleşti	اَيْتِيَسَاوَّارُ <i>ytisâvaz</i>	تِيَسَاوَّارُ <i>tisâvaz</i>	Söz

Karıştı	اَيْتَقَارَشُ <i>ytik.âraş</i>	تَقَارَشُ <i>tik.âraş</i>	Karış-
Dağıldı	اَيْتَدَاقَتْ <i>ytidâk.at</i>	تَدَاقَتْ <i>tidâk.at</i>	Dağıt-
Kirve oldu	اَيْتِكَارَفُ <i>ytikâraf</i>	تِكَارَفُ <i>tikâraf</i>	Kirve
Keyif yaptı	اَيْتِكَاَيْفُ <i>ytikâyef</i>	تِكَاَيْفُ <i>tikâyef</i>	Keyif

1.3. Rubâ'î Mücerred Kalıba Aktarım

1.3.1. Fa'lale (فعلل) Kalıbı

Şanlıurfa Arapçasını incelediğimizde Türkçeden alınan bazı kelimelerin rubâî mücerred kalıpta fiil yapıldığını gözlemledik. Örneğin Türkçedeki “çırçır” kelimesinden alınan ve Şanlıurfa Arapçasında چَرَّچَرَّ / اَيْچَرَّچَرَّ (*çarçar/ıyçarçır*) şeklinde kullanılan fiil “çırçırladı, çırçır yaptı” manasında olup rubâî mücerred bir fiil kalıbındadır. Ancak muzari formun ilk harfi MSA’da olduğu gibi dammeli yapılmaz.

ŞA Emir	ŞA Muzari	ŞA Mazi	
-	اَيْچَرَّچَرَّ (<i>ıyçarçır</i>)	چَرَّچَرَّ (<i>çarçar</i>)	هَوُّ
-	اِتَّچَرَّچَرَّ (<i>itçarçır</i>)	چَرَّچَرَّتْ (<i>çarçaret</i>)	هَيَّ
-	اَيْچَرَّچَرُّونُ (<i>ıyçarçırûn</i>)	چَرَّچَرُّوا (<i>çarçarav</i>)	هَمَّ
-	اَيْچَرَّچَرِّينَ (<i>ıyçarçırin</i>)	چَرَّچَرَّانَ (<i>çarçaran</i>)	هِنَّ
چَرَّچَرَّ (<i>çarçır</i>)	اِتَّچَرَّچَرَّ (<i>itçarçır</i>)	چَرَّچَرَّتْ (<i>çarçart</i>)	اِنْتِ
چَرَّچَرِّي (<i>çarçiriy</i>)	اِتَّچَرَّچَرِّينَ (<i>itçarçırîn</i>)	چَرَّچَرَّتِي (<i>çarçartiy</i>)	اِنِّي
چَرَّچَرُّوا (<i>çarçirav</i>)	اِتَّچَرَّچَرُّونُ (<i>itçarçırûn</i>)	چَرَّچَرَّتُوا (<i>çarçartav</i>)	اِنْتُوا
چَرَّچَرِّنَ (<i>çarçiren</i>)	اِتَّچَرَّچَرِّينَ (<i>itçarçırin</i>)	چَرَّچَرَّتِنَ (<i>çarçarten</i>)	اِنْتِنَ
-	اَچَرَّچَرَّ (<i>eçarçır</i>)	چَرَّچَرَّتْ (<i>çarçarit</i>)	اَيَّ
-	اِنَّچَرَّچَرَّ (<i>nçarçır</i>)	چَرَّچَرَّتِنِ (<i>çarçarni</i>)	اِحْنِ

Aşağıdaki örnekler de Türkçeden alınan ve bu kalıpta kullanılan fiillerden bazılarıdır:

ŞA Anlamı	ŞA Muzari	ŞA Mazi	Türkçe Aslı
Başladı	اَيْبَاشَلِدُ <i>ybaşlıd</i>	بَاشَلِدُ <i>başlad</i>	Başladı, başla-
Düzeltti	اَيْدَزْجِنُ <i>ydezgin</i>	دَزْجِنُ <i>dezgen</i>	Düzgün
Tamir etti	اَيْتَعْمِرُ <i>yta'mir</i>	تَعْمِرُ <i>ta'mar</i>	Tamir
Yanlış yaptı	اَيْيَقْنِشُ <i>yyak.niş</i>	يَقْنِشُ <i>yak.neş</i>	Yanlış
Kaynak etti	اَيْقَيْنِقُ <i>yk.aynik</i>	قَيْنِقُ <i>k.aynak</i>	Kaynak
Sürgün etti, dövdü	اَيْسَرْجِنُ <i>ysergin</i>	سَرْجِنُ <i>sergen</i>	Sürgün

1.4. Rubâ'î Mezid Kalıba Aktarım

Şanlıurfa Arapçasında Türkçeden alınan kelimeler Rubâ'î mücerred kalıbın başına ta ekleyerek tefa'lul kalıbında mezid kalıba da aktarılmaktadır.

1.4.1. Tefa'lale (تفعّل) Kalıbı

Şanlıurfa Arapçasını incelediğimizde Türkçeden alınan bazı kelimelerin rubâî mezid kalıpta da fiil yapıldığı görülmektedir. Örneğin “çırçır” kelimesinden alınan تِجْرُجْرُجْرُ / اِتِّجْرُجْرُجْرُ (tiçarcar/ıtiçarçır) kelimesi rubâî mezid humâsî bir fiil kalıbında kullanılıp “çırçırlandı” manasında dönüşlülük ifade etmektedir. Yine “düzgün” kelimesinden alınan تَدْرُكُنْ / اِتِّدْرُكُنْ (tidezgen/ıtidezgin) şeklinki fiil rubâî mezid humâsî formunda olup “düzeldi” manasında dönüşlülük ifade eder. Bunun örneklerine Şanlıurfa Arapçasında çokça rastlamak mümkündür.

ŞA Emir	ŞA Muzari	ŞA Mazi	
-	(ıtidezgen) اِتِّدْرُكُنْ	(tidezgen) تَدْرُكُنْ	هُوَ
-	(ttidezgen) اِتِّدْرُكُنْ	(tidezgenet) تَدْرُكُنْتَ	هِيَ
-	(ıtidezgenûn) اِتِّدْرُكُنُوا	(tidezgenav) تَدْرُكُنُوا	هُمْ
-	(ıtidezgenen) اِتِّدْرُكُنْ	(tidezgenen) تَدْرُكُنْ	هِنَّ
(tidezgen) تَدْرُكُنْ	(ttidezgen) اِتِّدْرُكُنْ	(tidezgenit) تَدْرُكُنْتَ	اِنَّتِ
(tidezgeniy) تَدْرُكُنِيْ	(ttidezgenîn) اِتِّدْرُكُنِيْنَ	(tidezgentiy) تَدْرُكُنْتِيْ	اِنَّتِيْ
(tidezgenev) تَدْرُكُنُوا	(ttidezgenûn) اِتِّدْرُكُنُوا	(tidezgentev) تَدْرُكُنْتُوا	اِنَّتُوْ
(tidezgenen) تَدْرُكُنْ	(ttidezgenen) اِتِّدْرُكُنْ	(tidezgenten) تَدْرُكُنْتَنْ	اِنَّتَنْ
-	(etidezgen) اِتِّدْرُكُنْ	(tidezgenit) تَدْرُكُنْتَ	اَيْنِيْ
-	(ntidezgen) اِتِّدْرُكُنْ	(tidezgenni) تَدْرُكُنْتِيْ	اِحْنِيْ

Aşağıdaki örnekler de Türkçeden alınan ve bu kalıpta kullanılan fiillerden bazılarıdır:

ŞA Anlamı	ŞA Muzari	ŞA Mazi	Türkçe Aslı
Tıraş oldu	اِتِّتَبَّرَبَّرَ ıttibarbar	تَبَّرَبَّرَ tibarbar	Berber
Tamir edildi	اِتِّتَعَمَّرَ ıttita'mar	تَتَعَمَّرَ tita'mar	Tamir
Sürgün edildi	اِتِّتَسَّرَكُنْ ıttisergen	تَسَّرَكُنْ tisergen	Sürgün
Kaynak edildi	اِتِّتَقَيَّنَّقْ ıttik.aynak	تَقَيَّنَّقْ tik.aynak	Kaynak

1.5. Diğer Kalıplar

Türkçeden alınıp MSA'da bulunmayan kalıplar da Şanlıurfa Arapçasında kullanılmaktadır. Örneğin “ezber-” kelimesinden alınan izberle/yizberliy (ezberledi); “boya” kelimesinden alınan bôyak. / ıybôynk. (boyadı); “yanlış” kelimesinden alınan yak.naş/ıyyak.niş (yanlış yaptı) ve “güven” kelimesinden alınan tiğévan/ıytigévan (güvendi) fiilleri yukarıdaki kalıplarda olmayıp farklı kalıplarda fiilleştirilmiştir.

Ayrıca سَاو/sâva (yaptı) fiiliyle birlikte birçok Türkçe kelime de kullanılır. *Sâva k.azi* (kaza yaptı), *sâva yüksek lisans* (yüksek lisans yaptı), *sâva sipôr* (spor yaptı), *sâva başvuru* (başvuru yaptı), *sâva âlçı* (alçı uygulaması yaptı) gibi birçok Türkçe kullanım bu yardımcı fiil aracılığıyla kullanılır.

2. Türkçeden Alınan Kelimelerin İsim Kalıplarına Aktarımı

2.1. Master Kalıplarına Aktarım

Türkçe kelimelerden türetilen fiiller mezid bir kalıpta mazi, muzari ve emir olarak kullanıldığı gibi ilgili kalıplarda MSA'daki vezne uygun olarak master formunda da kullanılmaktadır.

2.1.1. Türkçeden Şanlıurfa Arapçasına Geçen Fiillerin Master Vezinleri

Türkçe kelimelerden alınarak türetilen fiiller Şanlıurfa Arapçasında mazi, muzari, emir ve master yapısıyla kullanılmaktadır. Bu fiiller Arapça fiil kalıplarına da uyarlanmaktadır. Genelde tef'ül, mufâ'ale, tefa'ul ve fi'lâl kalıplarına uyarlandığı görülmektedir.

Örneğin Türkçedeki "kapatmak" kelimesinden alınarak fiile uyarlanan kelime mazide *ḳappat*, muzaride *ḳappit*, emirde de *ḳappit* şeklinde kullanılmaktadır. Bu fiil Arapçadaki tef'ül kalıbına uyarlanmıştır. Ancak bu fiilin mastarı farklı bir vezinde *ḳkipit* şeklinde gelmektedir. Türkçedeki "kaydetmek" kelimesinden alınan *ḳayyed*, "kaybetmek" kelimesinden alınan *ḳayyeb*, "düzeltmek" kelimesinden alınan *devvez*, "sıvamak" kelimesinden alınan *ṣavvaḳ*, "ayarladı" kelimesinden alınan *'ayyar* gibi kelimeler de yukarıda zikrettiğimiz örnekteki gibi tef'ül kalıbında kullanılmakta ve mazi, muzari, emir ve mastarları aynı şekilde gelmektedir.

Aşağıda Türkçeden alınan fiiller ve mastarları verilmiştir.

208

Fiil Kalıbı	ŞA Master	ŞA Fiil	Türkçe Kelime/İfade
Tefa'ul	<i>ḳtiḳiyid</i>	<i>ḳtiḳyed- ḳtiḳyied</i>	Kaydolmak
Tefa'ul	<i>ḳtiṣṣiḳ</i>	<i>ḳtiṣṣaḳ- ḳtiṣṣaḳ</i>	Yasaklandı
Tefa'ul	<i>ḳṣıvıḳ</i>	<i>ḳṣıvvaḳ- ḳtiṣṣıvvaḳ</i>	Sıvandı
Fi'lâl	<i>ḳti'mîri</i>	<i>ḳti'mar- ḳti'mir</i>	tamir etmek
Fi'lâl	<i>ḳṣıḳṣır</i>	<i>ḳṣıḳṣar-ḳṣıḳṣır</i>	çırçırlamak
Tefa'lul	<i>ḳṣıḳṣır</i>	<i>ḳṣıḳṣar- ḳtiṣṣıḳṣar</i>	çırçırlandı
Fi'lâl	<i>ḳḳıṣlıd</i>	<i>ḳḳıṣlad-ḳḳıṣlıd</i>	Başlamak
Fe'l	<i>ḳṣıḳlân</i>	<i>ḳṣıḳsil³³</i>	Silmek
Mufâ'ale	<i>ḳḳıḳâṣ</i>	<i>ḳḳıḳâṣ-ḳḳıḳâṣ</i>	Çalışmak
Mufâ'ale	<i>ḳḳıḳâṣ</i>	<i>ḳḳıḳâṣ-ḳḳıḳâṣ</i>	Yarışmak
Tefâ'ul	<i>ḳḳıḳâḳat</i>	<i>ḳḳıḳâḳat-ḳḳıḳâḳat</i>	Dağıldı
Fi'lâl	<i>ḳḳıḳḳıṣ</i>	<i>ḳḳıḳḳıṣ-ḳḳıḳḳıṣ</i>	Yanlış yapmak
Tef'ül	<i>ḳḳıḳḳıṣ</i>	<i>ḳḳıḳḳıṣ-ḳḳıḳḳıṣ</i>	Temizlemek

2.2. İsimlerde Müzekkerlik Müenneslik Formuna Aktarım

Bu isimlerin yanı sıra Türkçeden veya diğer dillerden Şanlıurfa Arapçasına geçip müzekker kabul edilen isimler de mevcuttur. Örnek:

صَالُونَ تَلْزُونُ فَابُلُو مُصَلُّو تَبْلُغُونَ الْقَائِلُ

³³ Arapçadaki mudaaf fiillerin Şanlıurfa Arapçasında kullanıldığı gibi kullanılmaktadır.

<i>el-kanâl</i>	<i>télafûn</i>	<i>mus.luk</i>	<i>k.âblav</i>	<i>telezyôn</i>	<i>s.âlôn</i>
Kanal	Telefon	Musluk	Kablo	Televizyon	Salon

Bu isimlerin yanı sıra Türkçeden veya diğer dillerden Şanlıurfa Arapçasına geçiş müennes kabul edilen isimler de mevcuttur.

<i>رِجْتِه</i>	<i>حَسْتَحَانِه</i>	<i>پَرْدِه</i>	<i>قُولَانِيَه</i>	<i>جَادِه</i>	<i>قُمَنْدِه</i>
<i>reçeti</i>	<i>hastehâni</i>	<i>perdi</i>	<i>k.ôlânyî</i>	<i>câddi</i>	<i>k.umandi</i>
Reçete	Hastane	Perde	Kolonya	Cadde	Kumanda

2.3. İsimlerde İkil ve Çoğul Forma Aktarım

2.3.1. İkil Forma Aktarım

Şanlıurfa Arapçasına geçen Türkçe kelimeler de MSA'daki kalıpla tesniye yapılır. MSA'da tesniye isimler merfu olduğunda sonu ان alırken, mansub veya mecrur olduklarında ین alırlar. Ancak Harran lehçesinde tesniyelerin cümledeki konumu dikkate alınmaz ve sonu daima ین şeklinde gelir. İkil isimler daima ya-nun aldığından ve ya harfinden önceki harf fethalı olduğundan (ay-ey sesi) daima imaleli telaffuz edilir.

Anlamı	ŞA Tesniye İsim	Türkçe Kelime
İki öğrenci	<i>öğrenciyyén</i> أَكْرَجِيَّيْنِ	Öğrenci
İki kablo	<i>k.âblavén</i> قَابَلَوَيْنِ	Kablo
İki televizyon	<i>telezyônén</i> تَلَزْيُونَيْنِ	Televizyon
İki perde	<i>perditén</i> پَرْدَتَيْنِ	Perde
İki sucu	<i>s.ûciyyén</i> صُوجِيَّيْنِ	Sucu
İki çatal	<i>çatalén</i> چَتَلَيْنِ	Çatal
İki reklam	<i>reklemén</i> رَكْلَمَيْنِ	Reklam
İki buzdolabı	<i>bûzdûlâbén</i> بُوزْدُولَابَيْنِ	Buzdolabı

2.3.2. Çoğul Forma Aktarım

Türkçeden Şanlıurfa Arapçasına geçen bazı isimler çoğul yapıldığında MSA'daki düzenli çoğul veya kırık çoğul kalıplarına sokulur. Bu kelimelerin çoğu müennes kabul edilir.

2.3.2.1. Müennes Düzenli Çoğullar

Türkçeden Şanlıurfa Arapçasına geçen bazı kelimelerin müennes olarak kullanıldığını ve cem-i müennes salim şeklinde çoğul yapıldığını tespit ettik.

ŞA Anlamı	ŞA Cem'	ŞA Müfred
Teneke	<i>tnikât</i> اْتِنِكَات	<i>tniki</i> اْتِنِكِه
Sürahi	<i>slâh.iyyât</i> اِسْلَاحِيَّات	<i>slâh.iyyi</i> اِسْلَاحِيَّه
Kız öğrenci	<i>öğrenciyyât</i> اَكْرَجِيَّات	<i>öğrenciyyi</i> اَكْرَجِيَّه
Belge	<i>belgât</i> بَلْغَات	<i>belgi</i> بَلْغِه

Hastane	<i>ḥastehânât</i>	حَسْتَحَانَات	<i>ḥastehâni</i>	حَسْتَحَانِي
Halı	<i>ḥâliyyât</i>	حَالِيَّات	<i>ḥâliyyi</i>	حَالِيَّي
Destekleme	<i>desteklemât</i>	دَسْتَكَلِمَات	<i>desteklemi</i>	دَسْتَكَلِمِي
Düğme	<i>digmât</i>	دِغِمَات	<i>digmi</i>	دِغِمِي
Reçete	<i>reçetât</i>	رِجَّتَات	<i>reçeti</i>	رِجَّتِي
Sandalye	<i>sendeliyyât</i>	سَنْدَلِيَّات	<i>sendeliyyi</i>	سَنْدَلِيَّي
Şişe	<i>şûşât</i>	شُوشَات ³⁴	<i>şûşi</i>	شُوشِي
Karne	<i>k.arnât</i>	قَرَنَات	<i>k.arni</i>	قَرَنِي
Kepçe	<i>kepçât</i>	كَيْچَات	<i>kepçi</i>	كَيْچِي
Hemşire	<i>hemşîrât</i>	هَمْشِيرَات	<i>hemşîri</i>	هَمْشِيرِي
Vazo	<i>vâzovât</i>	وَازَوَات	<i>vâzova</i>	وَازَوِي
Çanta	<i>çentât</i>	چَنْتَات	<i>çenti</i>	چَنْتِي
Çuval	<i>çuvâlât</i>	چُوَالَات	<i>çuvâla</i>	چُوَالِي
Peçete	<i>peçetât</i>	پِچَّتَات	<i>peçeti</i>	پِچَّتِي
Perde	<i>perdât</i>	پِرْدَات	<i>perdi</i>	پِرْدِي
Poşet	<i>pôşetât</i>	پُوشِيَّات	<i>pôşeti</i>	پُوشِيَّي
Gömlek	<i>gômlegât</i>	گُومَلِگَات	<i>gômlege</i>	گُومَلِگِي

2.3.2.2. Düzensiz Çoğullar

Türkçeden Şanlıurfa Arapçasına geçen bazı kelimelerin de düzensiz şekilde çoğul yapıldığı görülmektedir. Bu çoğulların çoğu müennesli hâ'sı (ة) ile bitmektedir.

ŞA Anlamı	ŞA Cem'	ŞA Müfred
Öğrenci	<i>öğrenciyyi</i>	أَوْكُرُنْجِي
Elektrikçi	<i>elektirikçiyyi</i>	أَلْكَتِرِكْجِي
Sucu	<i>s.ûciyyi</i>	صُوجِي
Kalıpçı	<i>k.âlibçiyyi</i>	قَالِبْجِي
Çiftçi	<i>çifçiyyi</i>	چِفْجِي
Cigerci	<i>cigerciyyi</i>	جِگَرْجِي
Çukur	<i>çhûra</i>	چُخْر

³⁴ Bu kelime اشوش (şoş) şeklinde de çoğul yapılır.

Çatal	<i>çatalât/çtûla</i>	چَتَلَات / اِجْتُولَة	<i>çatal</i>	چَتَل
Kılıf	<i>uk.lûfa</i>	أُكْلُوفَة	<i>k.ılıf</i>	كِلِف
Çöl	<i>ıçvâl</i>	اِجْوَال	<i>çöl</i>	چَوْل
Yatak	<i>yatak.ât</i>	يَتَقَات	<i>yatak.</i>	يَتَقْ
Dolap	<i>dûlâbât/duvâlîb</i>	دُولَابَات / دُوَالِب	<i>dûlâb</i>	دُولَاب
Motor, traktör	<i>matôrat / muvâtîr</i>	مَاتُورَات / مُوَاتِير	<i>matôr</i>	مَاتُور
Yurt	<i>yurtât</i>	يُرْتَات	<i>yurt</i>	يُرْت
Koltuk	<i>k.ôltukât</i>	كُولْتُقَات	<i>k.ôltuk</i>	كُولْتُق
Telefon	<i>télefûnât</i>	تِيلِفُونَات	<i>télefûn</i>	تِيلِفُون
Bilgisayar	<i>bilgis.ayyârât</i>	بِلْغِصِيَّارَات	<i>bilgis.ayyâr</i>	بِلْغِصِيَّار
Kontür	<i>k.ôntirât</i>	كُونْتِيرَات	<i>k.ôntir</i>	كُونْتِير
Kablo	<i>k.âblavât</i>	قَابَلَوَات	<i>k.âblav</i>	قَابَلَو
Ağa	<i>k.avât</i>	قَوَات ³⁵	<i>ak.a</i>	أَقَة
Terlik	<i>terâlig</i>	تَرَالِغ	<i>terlig</i>	تَرَلِغ
Ambar	<i>'anâbir</i>	عَنْبِير	<i>'anbar</i>	عَنْبَر
Tembel	<i>tenâbil</i>	تَنْبَال	<i>tenbel</i>	تَنْبَل
Bayrak	<i>biyârik</i>	بِيَارِق	<i>bayrak.</i>	بِيَرِق
Tosun	<i>t.tyâsîn</i>	طِيَّاسِين	<i>t.ésûn</i>	طِيَّسُون
Tepsi	<i>tibâsiy</i>	تَبَّاسِي	<i>tebsiyyi</i>	تَبَّسِيَّة
Boru	<i>buvâriy</i>	بُورِي	<i>bûriy</i>	بُورِي
Doktor	<i>tihtâtîr</i>	تِيْحَاتِير	<i>tehtûr</i>	تِيْحُور

Türkçeden gelen ve “oda, büyük oda” manasında kullanılan اَوْظَة (ôza) kelimesinin çoğulu da bu kalıpta اَوْظَات (uvaz) şeklindedir.

Düzensiz çoğullar MSA'daki bazı cem-i teksir kalıplarına da aktarılmaktadır. Buna şu kalıplar örnek verilebilir:

a- Fe'âilil فَعَالِل Vezni

³⁵ Muhtemelen bu çoğulun aslı “ağalar” anlamında أَقَوَات (ak.avât) şeklinde olup hemze düşmüştür.

Türkçeden Şanlıurfa Arapçasına geçen bazı kelimeler de bu kalıpta kullanılır. Örneğin “çardak” manasındaki kelimenin müfredi چَرْدَقْ (*çardak*), çoğulu ise چَرَادِقْ (*çerâdık*) şeklinde kullanılır. Yine “bardak” manasındaki kelimenin müfredi بَرْدَقْ (*bardak*), çoğulu ise بَرَادِقْ (*barâdık*) şeklinde kullanılır.

b- Fevâ'il فَوَاعِلْ / Fuvâ'il فُواعِلْ Vezni

Fevâ'il kalıbında az sayıda kelime tespit edebildik. MSA'da bu kalıpta olan kelimeler Şanlıurfa Arapçasında genellikle *fuvâ'il* şeklinde kullanılır, yani ilk harfi dammeli olarak telaffuz edilir. Türkçe'den Şanlıurfa Arapçasına geçen bazı kelimeler de bu kalıp ta kullanılır.

ŞA Anlamı	ŞA Cem'	ŞA Müfred
Çadır	<i>çuvâdir</i> چُوَادِرْ	<i>çâdir</i> چَادِرْ
Döşek	<i>duvâşic</i> دُوَاشِجْ	<i>dôşeg</i> دُوَشِغْ
Boru	<i>buvâriy</i> بُوَارِيْ	<i>bûriy</i> بُورِيْ

c- Fevâ'il فَوَاعِلْ / Fuvâ'il فُواعِلْ Vezni

MSA'da çoğulu *fevâ'il* şeklinde gelen kelimeler Şanlıurfa Arapçasında nadiren kullanılır. MSA'da *fevâ'il* kalıbındaki kelimeler Şanlıurfa Arapçasında bu kalıpta kullanılsa da daha çok *fuvâ'il* vezninde kullanılır. Türkçe'den Şanlıurfa Arapçasına geçen bazı kelimeler de bu kalıp ta kullanılır.

ŞA Anlamı	ŞA Cem'	ŞA Müfred
Kaşık	<i>huvâşic</i> حُوَاشِجْ	<i>hâşûga</i> حَاشُوْغَا
Kürek	<i>kuvârîç</i> كُوَارِيْچْ	<i>kârûka</i> كَارُوْكَ
Patoz	<i>buvât.îz</i> بُوَاتِيْزْ	<i>bât.ôz</i> بَاتُوْزْ
Motor, traktör	<i>muvâtîr</i> مُوَاتِيْرْ	<i>mâtôr</i> مَاتُوْرْ
Çekiç	<i>çuvâkîk</i> چُوَاكِكْ	<i>çâkûk</i> چَاكُوْكْ

d- Mefâ'il veya Mıfâ'il مَفَاعِلْ Vezni

Türkçe'den Şanlıurfa Arapçasına geçen bazı kelimeler de bu kalıp ta kullanılır. Örneğin Türkçedeki “minder” kelimesinin Şanlıurfa Arapçasında müfredi مِندَرْ (*mindar*), çoğulu da مِندَارْ (*menâdir*) şeklinde kullanılır. Aynı şekilde Türkçedeki “musluk” kelimesinin Şanlıurfa Arapçasında müfredi مُصْلُقْ (*mus.luk*), çoğulu da مِصَالِقْ (*ms.âlhk*) şeklinde kullanılır.

MSA'da *mefâ'il* veznindeki kelimelerin neredeyse hepsi Şanlıurfa Arapçasında ilk harfi kesreli telaffuz edilerek *mifâ'il* vezninde kullanılır. Nadiren de olsa ilk harfin ötreli telaffuz edildiğini tespit ettik.

Türkçe'den Şanlıurfa Arapçasına geçen bazı kelimeler de bu kalıp ta kullanılır. Örneğin Türkçedeki "memur" kelimesinin Şanlıurfa Arapçasında müfredi ³⁶مأمور (mâmûr), çoğulu da مومير (muvâmîr) şeklinde kullanılır. Aynı şekilde Türkçedeki "mendil" kelimesinin Şanlıurfa Arapçasında müfredi مندیل (mendîl), çoğulu da مناديل (menâdil) şeklindedir.

2.4. İsmi Fail Formuna Aktarım

Türkçe kelimelerin Şanlıurfa Arapçasında ism-i fail formuna aktarımında Modern Standart Arapçanın kalıplarına büyük oranda uyulduğu görülmektedir. Dolayısıyla üç harfli fiiller ismi fâil formuna فاعل kalıbında aktarılır. Ancak üçten fazla harfe sahip fiilden ism-i fail elde etmek için muzari fiilin başındaki muzaraat harfi atılır, yerine mim getirilir. Sondan bir önceki harf te kesreli yapılır. Ancak MSA'nın aksine Şanlıurfa Arapçasında başa getirilen mim harfi dammeli değil kesreli gelir. Diğer isimler de olduğu gibi lehçenin standart bir kullanımı olarak sakın harfle başlamaktan kaçınmak için kelimenin başına hafif hemze getirilir.

Şanlıurfa Arapçasında ism-i failer hem işi yapan anlamında, hem de -mişli geçmiş zaman manasında kullanılır. Ayrıca muzari fiil yerine de kullanımına da rastlanmaktadır. Örneğin سَاكِت "susan", "susmuş" ve "susuyor" manalarında kullanılır.

ŞA Anlamı	ŞA Türetilen İsm-i Fail	ŞA Fiil
Silen, silmiş	سَالُّ (sâll)	سَلُّ (sell)
Çizen, çizmiş	چَاژ (çezz)	چَزُّ (çezz)
Kapatan, kapatmış	اَمَقَّبِتْ (mkappit)	قَبَّتْ (k.appat)
Dağıtan, dağıtmış	اِمْدَاقِتْ (mdâk.it)	دَاقَتْ (dâk.at)
Kaydolan, kaydolmuş	مِتَقَيِّدْ (mitk.ayyid)	تَقَيِّدْ (tik.ayyed)
Sözleşen, sözleşmiş	مِتْسَاوَزْ (mitsâviz)	تِسَاوَزْ (tisâvaz)
Yanlış yapan, yanlış yapmış	اِمَيَقْنِشْ (myak.niş)	يَقْنِشْ (yak.neş)

2.5. İsmi Meful Formuna Aktarım

Şanlıurfa Arapçasında ism-i meful, üç harfli fiilden مَفْعُول vezninde türetilir. Diğer bir ism-i meful türetme yöntemi ise fiilin başına مِنْ getirilmesidir. Dolayısıyla مَكْتُوبْ (mektûb) denildiği gibi مَنَكْتِيبْ (minketib) te denilmektedir. Bilindiği üzere ism-i meful ile meçhul fiil birbiriyle yakın ilişkilidir. Zira ism-i meful meçhul fiil gibi amel eder. Şanlıurfa Arapçasında meçhul fiil اُ ile başlayan fiillerle ifade edilir. مِنْ ile başlayan ism-i meful de bu fiillerin isme dönüştürülmüş halidir. Üçten fazla harfe sahip fiilden türetiminde ise muzari fiilin başındaki muzaraat harfi atılır, yerine mim getirilir. Sondan bir önceki harf te fethalı yapılır. Ancak MSA'nın aksine Şanlıurfa Arapçasında başa getirilen mim harfi dammeli değil kesreli gelir. Diğer isimler de olduğu gibi lehçenin standart bir kullanımı olarak sakın harfle başlamaktan kaçınmak için kelimenin başına hafif hemze getirilir.

³⁶ Bu kelimenin aslı مأمور şeklindedir Şanlıurfa Arapçasında ise hemze tahfif için elif harfine dönüşmüştür.

Şanlıurfa Arapçasında ism-i meful, işten etkilenen isim, mişli geçmiş zaman, geniş ve şimdiki zaman gibi birçok manaya delaler eder. Ayrıca meçhul fiil yerine de kullanıldığı görülmektedir. Örneğin مَفْتُوحٌ hem “açık, açılan” hem de “açılmış” manasındadır.

ŞA Anlamı	ŞA Türetilen İsm-i Meful	ŞA Fiil
Silinen, silinmiş	مَسْلُولٌ (meslûl)	سَأَ (sell)
Çizilen, çizilmiş	مَچْزُوزٌ (meçzûz)	چَزَّ (çezz)
Dağıtılan, dağıtılmış	إِمْدَاقَتْ (imdâk.it)	دَاقَتْ (dâk.at)
Temizlenen, temizlenmiş	إِمْتَمَزَ (imtemmez)	تَمَزَّ (temmez)
Yasaklanan, yasaklanmış	إِمْيَصَّوْ (imyas.s.ak.)	يَصَّوْ (yas.s.ak.)
Düzenlenen, düzenlenmiş	إِمْدَرْكَنْ (imdezgen)	دَرْكَنْ (dezgen)

2.6. İsmi Tafdîl Formuna Aktarım

İsm-i tafdîl, iki şeyin bir sıfatta, birinin diğerinden daha üstün olduğunu gösteren bir isimdir. MSA’da ism-i tafdil üç harfli fiilden müzekker için أَفْعَلٌ, müennes için ise فُعِلْ vezninde türetilir. Bu fiil malum, tam, olumlu, çekimli, yalın, renk veya kusura delalet etmeyen bir fiil olmalıdır. Örneğin كَرَّ fiili ism-i tafdil yapıldığında müzekker için أَكْبَرٌ, müennes için ise كُبْرَى şeklinde gelir.

Şanlıurfa Arapçasında da MSA’daki yapıya benzer şekilde ism-i tafdil yapılmaktadır. Ancak müennes ism-i tafdil kullanımına rastlayamadık. Genellikle kıyaslama için kullanıldığı için müzekker yapıda kullanılmaktadır.

ŞA Anlamı	ŞA Türetilen İsm-i Tafdil	Türkçe Kelime
Daha genç	أَكْنَجٌ (egnec)	Genç
Daha zengin	أَزْكَالٌ (ezgal) ³⁷	Zengin
Daha zor	أَزْوَرٌ (ezvar)	Zor

Türkçede üstünlük ifade eden “daha” ve “en” kelimeleri de kullanılmaktadır. Örneğin “daha genç” demek için (daha genc), “en genç” demek için (en genc) ifadeleri kullanılır.

2.7. İsmi Tasğîr Formuna Aktarım

Şanlıurfa Arapçasında ism-i tasğîr, çoğunlukla MSA’daki فُعَيْلٌ kalıbında gelir. Bu kalıbın başına hafif hemze, sonuna da müenneslik hâ’sı getirilerek ism-i tasğîr yapılır. Bunun yanı sıra Türkçeden alınan bazı kelimelerin ism-i tasğîri أَفْعَيْلٌ (if’ayyil), أَفْعَيْلٌ (if’ayyil) gibi kalıplarda da gelebilmektedir. Bazı isimlerde kelimenin ortası imaleli yapılarak telaffuz edilirken bazı isimler de sondan bir önceki harfi şeddelenecek telaffuz edilir.

ŞA Anlamı	ŞA Türetilen İsm-i Tasğîr	Türkçe Kelime
-----------	---------------------------	---------------

³⁷ Normalde ism-i tafdil formunda ezgen şeklinde olması gerekirken nun, lam’a ibdal edilmiştir.

Gencecik	اَكْنَيْج (gneyyic)	Genç
Küçük pantolon	اِنْسِيْر (pnétir)	Pantolon
Küçük çardak, çardakçık	اِحْرِيْدِق (çrédik)	Çardak
Küçük kürek, kürekçik	اِكْوِيْرِيْجِيْ (kverîçi)	Kürek
Küçük hatun	اِحْوِيْئِيْنِيْ (hvétini)	Hatun

2.8. İsmi Mensûb Formuna Aktarım

2.8.1. “-lı, -li” Eki

Arap lehçelerinin bazılarında Türkçeden alınan bir ek olan “-lı, -li” ile de nisbet yapılmaktadır. Şanlıurfa Arapçasında da bu ekle birlikte sonuna genel olarak sakin bir nisbet yâ’sı eklenerek nisbet yapılır. Örnek olarak اُرْدُنْلِيْ (urdunliy/Ürdünlü), اِسْطَنْبَلِيْ (istanballiy/İstanbullu), اُرْفَلِيْ (urfalliy/Urfalı) kelimeleri zikredilebilir.

Bunlar kelimenin sonuna ة eklenerek çoğul yapırlar. Sona ة eklendiğinde sondaki ya harfi şeddelenir. MSA’da da nisbet yâ’sı şeddelidir. Dolayısıyla aslına döndürülür. Örnek olarak اُرْدُنْلِيْ (urdunliyyi/Ürdünlüler), اُرْفَلِيْ (urfalliyyi/Urfalılar) kelimeleri zikredilebilir.

2.8.2. “-cı, -ci, -çı, -çi” Eki

Türkçeden birçok kelime alan Şanlıurfa Arapçası, bunun yanında birçok eki de almıştır. Bunlardan birisi de özellikle meslek isimlerine nisbet yapmak için kullanılan “-ci, -ci, -çı, -çi” ekidir. Bunların sonuna nisbet yâ’sı da eklenir.

ŞA Anlamı	ŞA Türetilen Nisbet İsmi	Türkçe Kelime
Gözlükçü	گُوْرْلُكْچِيْ (gözlekçiy)	Gözlük
Fırıncı	فِرْنَجِيْ (fırnciy)	Fırın
Kalıpcı	قَالِبْچِيْ (kâlibçiy)	Kalıp
Kontürcü ³⁸	كُونْتُوْرچِيْ (k.önturciy)	Kontür

2.9. İsmi Âlet Formuna Aktarım

Eylemin yapıldığı fiilden türeyen ve o iş için kullanılan aleti gösteren isimdir. MSA’da مِفْعَالٌ، مِفْعَالٌ عِلٌّ gibi kalıplarla fiilden ism-i âlet türetilir.

Şanlıurfa Arapçasında da benzer kalıplarla ism-i âlet türetildiği görülmekle beraber, farklı formlarda da gelebilmektedir. Şanlıurfa Arapçasında Türkçeden alınan kelimelerin ism-i âlet formuna aktarımı aşağıdaki şekillerde gelmektedir.

ŞA Anlamı	ŞA Türetilen İsm-i Alet	Türkçe Kelime
Matkap	مَتَقَبْ / مَتَقَبْ (mtk.ab/matk.ab)	Matkap

³⁸ Bu kelime bir neoloji olarak “dolandırıcı” anlamında da kullanılmaktadır. Bazı kelimeler Türkçeden Arapçaya geçerken anlam değişimine uğrayabilmektedir.

Kaşık	حَاشُوكَا (hâşûga)	Kaşık
Ütü	أُونِيَّة (ûtyi)	Ütü
Televizyon	تَلَزِيُون (telezyôn)	Televizyon
Çatal	چَتَل (çital)	Çatal
Kriko	كِرِيكُو (kirîkav)	Kriko
Kürek	كَارُوكَا (kârûka)	Kürek
Süzgeç	سُوزْجِيچِه (sûzgeci)	Süzgeç

Sonuç

Şanlıurfa'da konuşulan Şanlıurfa Arapçasında birçok Türkçe sözcük kullanılmaktadır. Bu sözcüklerden büyük bir kısmı olduğu şekilde alınmayıp Arapça fiil ve isim formlarına aktararak alınmaktadır. Bu yönüyle Arapçanın ta'rib denilen Arapçalaştırma olgusu işletilmekte ve bunda da Arap dilinin sahip olduğu iştikak özelliği kullanılmaktadır.

Şanlıurfa Arapçasında Türkçeden alınan kelimeler fiil kalıbına mazi, muzari ve emir kipinde aktarılabilir. Ayrıca kelimeler mücerred ve mezid kalıplarda kullanılmaktadır. Sülasi mücerred kalıbında sadece mudaaf fiil şeklinde *sell*, *çezz*, *lekk* gibi fiillere rastladık ancak sülasi mezid kalıplarda yüzlerce fiil mevcuttur. Rubai mücerred ve rubai mezid kalıplarında da birçok fiil bulunmaktadır. Bütün bu fiiller zamirlere göre çekimlenmekte ve Arapça bir fiil gibi kullanılmaktadır.

İsim kalıplarına aktarımda ise Türkçeden alınan kelimeler müzekker, müennes şeklinde gruplanmaktadır. Müfred, müsenna ve cem' olmak üzere üç şekilde kullanılabilir. Ayrıca bu kelimeler düzenli müzekker çoğul (cem-i müzekker salim), düzenli müennes çoğul (cem-i müennes salim) ve kırık çoğul (cem-i teksir) gibi farklı çoğul yapılarında karşımıza çıkmaktadır. Özellikle cem-i teksirin birçok kalıbında çoğul kullanımı tespit ettik.

Fiilden isim türetmede ism-i fail ve ism-i meful kalıplarına aktarım göze çarpmaktadır. Bu aktarımlarda büyük oranda Arapçanın kalıplarına riayet edilmektedir. Bunun yanı sıra ism-i tafdil, ism-i tasğir ve ism-i alet formları da kullanılmaktadır. İsm-i mensub kalıbında Türkçe ve Arapça ekler mezcedilmiştir. Burada -lı, -li ve -cı, ci ekleriyle birlikte nisbet ya'sı kullanımı göze çarpmaktadır.

Türkçe ile yakın temasta olan ve Türkçe karşısında zayıf dil konumunda olan Şanlıurfa Arapçasında Türkçenin bu kadar belirgin etkisi kaçınılmazdır. Şanlıurfa Arapçasında bu kelimelerin Arapça formlara aktarımı ise lehçenin Arapça kalıp varlığını devam ettirdiğini göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir.

Çalışmada zikredilen örnekler Türkçe kelimelerin bu Arap lehçesine geçiş şekillerini göstermek için yeterlidir. Bu örnekler lehçede Türk dilinin etki boyutunu ortaya koymuştur. Özellikle gençler Arapça konuşmakta zorluk çekmekte ve konuşurken çok fazla Türkçe kelime kullanmaktadırlar. Okulda eğitim dilinin Türkçe olmasının yanı sıra telefon, televizyon, internet gibi faktörlerin dili de Türkçe olduğundan yeni bireyler Arapçayı günlük hayatta basit cümlelerle temel düzeyde konuşmaktan öteye geçememektedir. Bu nedenle lehçe her geçen gün zayıflamakta ve Arapça kelime varlığını yitirmektedir. Bu açıdan bölgede konuşulan Arapça tehlike altındadır ve belki de bu yüzyıl, bölgede lehçenin konuşulduğu son yüzyıl olacaktır.

Adaptation of Turkish Borrowed Words to Arabic Language Patterns in the Arabic Spoken in Şanlıurfa

Citation: Abdülhakim Önel, "Adaptation of Turkish Borrowed Words to Arabic Language Patterns in the Arabic Spoken in Şanlıurfa", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 199-222.

Extended Abstract

218

One of the regions where Arabic is spoken is Şanlıurfa-Harran, a region in southeast Turkey close to the Syrian border. Şanlıurfa is a city located in the Diyar-ı Mudar section of the region that Muslim geographers called al-Cezire in history. When the al-Jazeera region was shared between Turkey, Iraq and Syria after the First World War, Şanlıurfa remained within the borders of Turkey. Especially the Harran region of Şanlıurfa is a city where Fasih Arabic was used as the language of writing and literature in the past, and where many men of letters were trained. With the proclamation of the Republic, the use of Arabic as a written language in Şanlıurfa, which remained within the borders of the Republic of Turkey, gradually weakened, and Arabic continued only in daily conversations and oral transmissions. Therefore, an Arabic dialect with its own characteristics has survived to the present day in Şanlıurfa. This dialect is evaluated in the group of Bedouin dialects among Arabic dialects. However, as the region remained within the borders of Turkey, its contact with the Arab world was broken and as a result of long interactions with the Turkish language, it took many words and suffixes from Turkish. He did not take these words as they were, either adapting their pronunciation to the sound and pronunciation structure of the Arabic language or using the word by transferring it to the verb patterns and noun patterns of the Arabic language. As an example of transferring a word taken from Turkish to verb patterns, the transfer of the word "sil-(delete)" in Turkish, to past tense, present tense and imperative patterns like a verb in standard Arabic can be mentioned. This word was used in Şanlıurfa Arabic as a past (fil madi) verb as سَلَّ sell, as a present tense verb (fi'l mudaari) as اِسَلُّ isill and as an imperative verb (fi'l amr) سِلِّ sill. There are few examples of thulathi/three-letter verbs like this one. For example, the verb كَفَّطَ kappat (closed) taken from the Turkish word "kapat-" is in the form of a four-letter and mazid verb in the form of taf'il. Again, the verb جَالَسَ çâlaş (studied) taken from the word "çalış-" is in the form of mufa'ala; The verb تِكَّطَّ tikappat (closed) taken from the word "kapat-" is in the form of tafa'ul; The verb تَبَارَشَ tibarash (reconciled) taken from the word "barış-" is also in the form of tafâ'ul. Some words also come in rubâi patterns. For example, جَرَّجَرَ çarçar (ginned) taken from the word "çırçır" in Turkish is in the form of rubai mücerred. The verb تَدَزَّجَنَّ tidezgen (it has improved) taken from the word "düzgün" in Turkish is also in the form of rubâi mazid humâsi and expresses reflexivity. Apart from these, there is also a transfer to patterns that are not in MSA. For example, izberle/yizberliy (memorized), taken from the Turkish word "ezber-" is not in the above patterns, but are verbalized in different patterns. Infinitives of all these verbs are also used. In addition to verbs, nouns are also transferred to standard Arabic noun patterns. The nouns are made dual and plural by transferring them to the muthanna and jam' patterns of the Arabic language. For example, the word "perde" in Turkish is used as muannas in Şanlıurfa Arabic as پَرْدَه perdi. While this word is denoted in the form of پَرْدَتَيْن perditén (two curtains) in accordance with the dual forms of the Arabic language, jam'u mu'annath sâlim is made in the form of پَرْدَات perdat (curtains). Some words taken from Turkish are used in Şanlıurfa Arabic in the form of ism al-faail and ism al-mafool by transferring from verb to noun derivation patterns. For example, the name جَزَّ çezz (he drew) taken from the Turkish word "çiz-" is made as ism al-faail جَزَّ çezz (the one who drew) because it has three letters. Since the verb دَاغَّتْ dâğat (it shattered), which is taken from the Turkish word "dağıt-", has more than three letters, the letter mim is placed at the beginning and the letter before the last letter is made into a kasra, and the ism al-faail is made in the form of اِمْدَاغَّتْ



ımdâkit (shatterer). The ism al mafool of the same verbs are مَجْرُوز meczuz (drawn) and اِمْدَاكْتُ ımdaket (shattered). Some names taken from Turkish in Şanlıurfa Arabic also appear in the form of ism al tafdeel and ism-al tasgeer (diminutive noun). For example, the word "genç" in Turkish is used as ism al tafdeel as اَكْنَجُ egnec (younger) in Şanlıurfa Arabic, and ism-i tasgeer as اِكْنَيْجُ ıgneyyic (sweet young, little teenager). In the form of Ism al-nisbah, Turkish and Arabic suffixes are combined. Turkish -lı -li and Arabic yâu'l-nisbah are used. Accordingly, the noun is made as اُرْدُنْلِي urdunliy (Jordanian), اِسْطَنْبُلِي isıanballiy (from Istanbul). These examples are sufficient to show the transition forms of Turkish words to this Arabic dialect. These examples show the great influence of the Turkish language in the dialect. Especially young individuals have difficulty in speaking Arabic and they use Turkish words a lot while speaking. In addition to the fact that the language of instruction at school is Turkish, the language of factors such as telephone, television and the internet is Turkish, so new individuals see Arabic as speaking simple sentences in daily life. Therefore, the dialect is getting weaker and the Arabic word is losing its existence day by day. In this respect, the Arabic spoken in the region is in danger, and perhaps this century will be the last century when the dialect is spoken in the region.

Kaynakça

- Abdu'd-Dâim, Muhammed. *el-Kelimâtu't-Turkiyye fi'l-Luğati'l-Arabiyye ve'l-Lehceti's-Sûriyye*. Dimeşk, 2006.
- Abushwereb, Abdulkerim. "Ottoman-Turkish words in Libyan-Arabic dialect (in Arabic)". *Studies on Turkish-Arab Relations Annual*. 1/6-12. İstanbul: Türk-Arap İlişkileri İncelemeleri Vakfı, 1986.
- Alp, Musa. "Kelimelerin Göçü: Türkçe Nisbet Eki "-ci' nin" Şam Bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan) Arap Halk Ağzında Kullanımı Hakkında Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 179-226.
- Avcı, Necati. "Libya Yerel Arapçasında Kullanılan Türkçe Kelimeler". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/9 (1996), 147-158.
- Aytaç, Bedrettin. *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Bankır, M. Malik - Akdemir, Yılmaz. "Siirt Arapçasının Türkçeye Zenginleştirilmesi". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2017), 139-146.
- Bayatlı, Hidayet Kemal. "Irak Arapçasında Türkçe Sözcük ve Terimler". *Dil Dergisi* 14 (1993), 60-66.
- Döner, Ertuğrul - Özcan, Yusuf. "Yemen Arapçasında Türkçe Unsurlar". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 802-829.
- Elfaya, Abdulmun'im Acab. "Hafriyyât Luğaviyye - el-Elfâzu't-Turkiyye ve'l-İfrençiyeye fi'l-Lugati'l-Sudâniyye". *Sûdâris*. Erişim 01 Ağustos 2023. <https://www.sudaress.com/sudanile/34672>
- Erkınay Tamtamuş, Hadra Kübra. "Baskın ve Aracı Dil Kavramları Bağlamında Türkçenin Mardin Arapçasına Etkisi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/22 (2019), 194-206.
- Gamze Mutlu. "Türkçe-Arapça Dil İlişkilerine Tarihsel ve Güncel Bir Bakış: Mardin Arapçası Atasözleri Örneği". *The Journal of Mesopotamian Studies* 6/2 (2021), 179-202.
- Ghazi, Abdallah. *Türkçe'nin Ürdün ve Suriye Lehçeleri Üzerindeki Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Gouny, Fady Gamal Adly. "Mısır Arapçasında Türkçe Unsurlar". *Uluslararası Türkoloji Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi* 2/1 (2017), 1-20.
- Kanouni, Mahdi. *Cezayir Lehçesindeki Türkçe Kökenli Kelimeler*. İstanbul: Cezayir Demokratik Halk Cumhuriyeti Emir Abdülkadir Üniversitesi Sanat ve İslam Medeniyetleri Fakültesi Çeviri ve Doğu Dilleri Bölümü Dil ve Kültür Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaymaz, Zeki. "Türkçenin Arapçaya Etkileri Üzerine Bazı Tespitler". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6/1 (2011), 69-73.
- Kuş, Bahri - Akdağ, Soner. "Bazı Arap Lehçelerinde Kullanılan Türkçe Sonekler Üzerine Yeni Bir İnceleme". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turki* 7/1 (2012), 1567-1582.
- Mahfuz, Hüseyin Ali. *el-Elfâzu't-Turkiyye fi'l-Lehceti'l-Irakiiyye*. Bağdat: Matbaatu'l-Meârif, 1964.
- Masliyah, Sâdük. "Irak Halk Dilinde Dört Türkçe Son Ek -li, -lik, -siz, -çi". çev. Halim Öznurhan. *Bilimname* 4 (2004), 133-141.
- Mısri, Hüseyin Mucib. "et-Turkiyye fi'l-Âmmiyyeti'l-Mısriyye". *el-Mecelletu't-Tarihiiyyeti'l-Mısriyye* 23 (1967), 385-393.
- Mohamed Ahmed Mohamed, Alser. *Sudan Arapçasında Türkçeden Geçen Kelimeler ve Bu Kelimelerin Sudanlı Öğrencilerin Türkçe Öğrenimine Yansımaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Mussa, Bagdagul. "Turkish Elements In Arabic Dialects (Colloquial Arabic)". *Dirasat: Human and Social Sciences* 48/3 (2021), 425-435.
- Önel, Abdulhakim. *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora, 2022.
- Özbek, Nur. *Türkçenin Irak Arapçası Üzerindeki Etkisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özcan, İbrahim vd. "Türkiye'deki Mahalli Arap Lehçeleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (Haziran 2023), 134-155.
- Özdemir, Hikmet. "Tunus ve Civarında Yaşayan Türkçemiz". *Türk Dünyası Araştırmaları* 64 (1990), 153-168.
- Şahan Güney, Fatma. "Cezayir Arapçasına Osmanlıcadan Geçen Türkçe Kelimeler Ve Osmanlı Dönemi Cezayir'inde Günlük Hayat". *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/17 (2018), 1-26.
- Tarkmani, Khadija. *Suriye Arapçasındaki Türkçe Unsurlar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Türkmen, Erkan. "Turkish Words in the Libyan Dialect of Arabic". *ERDEM Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 4/10 (1988), 227-244.

Uysal, Halil. "Mısır Lehçesindeki Türkçe Kelimelerin Köken Analizi". *Turkish Studies - Social* 15/3 (2020), 1561-1604.

Eğitsel Dijital Oyunların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Öğrenci Tutumlarına Etkisi

 Cemil Osmanoglu*  Öznur Birgün**

Öz: Bu araştırmanın temel amacı eğitsel dijital oyunların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersine dönük öğrenci tutumlarına olan etkisini incelemektir. Araştırmada deneysel araştırmaya uygun olarak, öğrencilerin ilgili derse yönelik tutumlarını yoklamak üzere ön-son test uygulaması yapılmıştır. Çalışma grubunu Kayseri/Melikgazi’de bulunan bir resmi ilkokulda 4. sınıfta bulunan 84 öğrenci oluşturmaktadır. Seçkisiz örneklem yoluyla yarısı deney yarısı da kontrol grubu olmak üzere dört sınıf alınmıştır. Deney grubu ile 8 hafta boyunca eğitsel dijital oyunlarla öğretim yapılmıştır. Yapılan bağımsız ve bağımlı örneklem t testleri sonucunda eğitsel dijital oyunlarla desteklenen öğrenci grubunun son test puanları ile mevcut yaklaşımların uygulandığı öğrenci grubunun son test puanları arasında ilk grup lehine manidar bir farkın olduğu görülmüştür. Bu veriden hareketle eğitsel dijital oyunların DKAB dersinde öğrenci tutumlarını pozitif yönde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç eğitsel dijital oyunların özelde ilgili ders, genelde ise din öğretiminin etkililik ve verimliliğini artırdığı anlamında yorumlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Öğretimi, Oyun, Eğitsel Oyun, Eğitsel Dijital Oyun, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi, Tutum.

Atıf: Cemil Osmanoglu - Öznur Birgün, “Eğitsel Dijital Oyunların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Öğrenci Tutumlarına Etkisi”, *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 223-238.

The Effect of Educational Digital Games on Student Attitudes Towards Religious Culture and Moral Knowledge Lesson

Abstract: The main purpose of the research is to examine the effect of digital educational games on student attitudes towards Religious Culture and Moral Knowledge (DKAB) course. In the research, a pre-test-post-test application was made by using a attitude scale to examine the attitudes of the students towards the relevant course. The study group of the research consists of 84 students attending the 4th grade in a public primary school located in the Maleekghazi. As a result of independent samples t-test and dependent samples t-tests, it was seen that there was a significant difference in favor of the experimental group between the post-test scores of the experimental group supported by educational digital games and the post-test scores of the control group in which traditional approaches. Based on this data, it was concluded that educational digital games positively affected student attitudes in the DKAB course. This result was interpreted as meaning that digital educational games increase the effectiveness and efficiency of relevant course specifically and religious teaching in general.

Keywords: Religious Education, Game, Educational Game, Educational Digital Game, Religious Culture and Moral Knowledge (DKAB) Course, Attitude.

Citation: Cemil Osmanoglu - Öznur Birgün, “The Effect of Educational Digital Games on Student Attitudes Towards Religious Culture and Moral Knowledge Lesson”, *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 223-238.

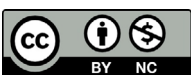
Gönderim Tarihi: 24.08.2023

Kabul Tarihi: 09.10.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, cemilosmanoglu@hotmail.com
Assoc. Prof., Erciyes University, Faculty of Theology, department of Education of Religion, cemilosmanoglu@hotmail.com

** Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, birgunoznur@gmail.com
Erciyes University, Student in Institute for Social Sciences, birgunoznur@gmail.com



Giriş

Bebeklik ile erken çocukluk dönemlerinde gelişim açısından diğer dönemlere göre daha hızlı ve belirgin değişimler görülmektedir. Bebeklik ile erken çocukluk dönemlerinde eğitim, kişilik gelişimi noktasında önemli bir yere sahiptir.¹ Eğitim ve özellikle eğitim psikolojisi sahasında yapılan araştırmalar yaşamın bu ilk evrelerindeki gelişimin bireylerin ilerleyen dönemlerindeki hayatını etkileme gücüne sahip olduğunu göstermektedir.² Çocukluk döneminin nitelikli geçirilebilmesi, özellikle kritik dönemlerde kazanılması gereken yeterliklerin kazanılabilmesi için gelişim, etkin öğrenme faaliyetleri ile desteklenmelidir.³

İnsanlık tarihiyle yaşıt bir olgu olan⁴ oyunun farklı şekillerde birçok tanımına rastlanmak mümkündür. Örneğin Yavuzer oyunu, hiç kimsenin çocuğa öğretmediği konuları, çocuğun bizzat kendi istek, çaba ve deneyimleri ile öğrenmesi⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Farklı şekillerde tanımı yapılan oyunun faydası ve önemi üzerinde ise ortak bir fikrin var olduğunu söylemek mümkündür. Pedagoji alanında yapılan birçok çalışma ile ünlü birçok isim, örneğin İbn Sina, Gazali gibi düşünürler de oyunun çocuğun eğitiminde önemli bir yerinin olduğunu altını çizmiştir.⁶ Erken çocukluk yıllarında çocukta en temel ihtiyaçların başında oyunun geldiğini vurgulayan Gazali, çocuğa oyun türlerinden hangisinden hoşlanıyorsa onların vaat edilebileceğini belirtmiştir. Ona göre oyun sayesinde çocuk beden hareketlerinin de içinde yer aldığı, sosyal yönü olan oyunlar oynanmalıdır. Bu sayede okul yorgunluğunu gidermiş, dikkatini toparlamış, sakinleşmiş olacaktır. Ona göre eğer çocuk, oyundan ya da oynamaktan tamamen menedilip yalnız derse ve öğrenmeye zorlanırsa kalbi ölebilir, zekâsı körelebilir. Hatta bu durumdan kurtulmak için hileye bile başvurmak durumunda kalabilir. Bu ise istemeden de olsa çocukta ahlaki zaafların baş göstermesine yol açabilecektir.⁷

Oyunun insan gelişiminde hemen her dönemde oldukça önemli olduğu bilinmektedir. Ancak erken çocukluk yıllarında oyun, sağlıklı bir bedensel, ruhsal gelişim için gerekli olduğu kadar bilişsel-duygusal gelişim bakımından da önemli bir gerekliliktir. Gazali, oyunun çocuğu dinlendireceği, belleğini yenileyeceği, öğrenme kapasitesini arttıracaklarını ifade ederek oyunun çocuğa dinçlik ve enerji kazandıracakı hususunu dile getirmiştir. Güncel araştırma verileri de, bunu teyit edecek biçimde, düşünme, dikkat, odaklanma vb. yetilerin sağlıklı gelişimi noktasında oyun etkinliklerinin gerekliliği üzerinde durmuştur.⁸ İbn Sina'ya göre oyun özellikle erken çocukluk döneminin vaz geçilmez temel ihtiyaçlarından biridir. Ona göre bu yıllarda çocuk, uyanıp banyosunun yaptıktan sonra, yaklaşık bir saat oyuncakları ile baş başa bırakılmalıdır. Bir süre beslenme ihtiyacı karşılandıktan sonra tekrar oyuna dönülebilir. Ona göre oyun esnasında çocuğa davranış özgürlüğü ve etkileşimli bir alan bırakmak gerekmektedir. Bu durum oyunları hakkıyla oynayabilme yanında sınırlarını ve özgürlüğünü görmesi bakımından da anlamlıdır. Bu bağlamda çocuğun başlangıçta bireysel oyunlara yönelmesi, daha doğru bir ifadeyle yalnız başına oynamasının teşvik edilmesini anlamlı bulan İbn Sina, oyun sayesinde çocuğun kendisiyle ve çevresindeki eşyalarla içsel bağıntılar sayesinde hayal dünyasının zenginleşeceğini vurgulamıştır.

Çocukluk dönemindeki gelişimi ve bunun oyunla bağlantısını ele alan en önemli araştırmacılardan birisi de Piaget'dir. Piaget'ye göre kişisel- sosyal uyum oyunla sağlanmaktadır. Oyun deneyimleri sonucunda birey, çevrede olup biten şeyler ve dil hakkındaki rastlantısal-geçici ve uzamsal bilgileri özümsemeyi sağlar. Oyunlar adalet, hak, ceza, kurallar, doğru-yanlış gibi karmaşık entelektüel becerilerin gelişimine de olanak sağlamaktadır.⁹ Oyun, beden, zihin, duygunun, dilin ve ahlakın gelişimine katkı

¹ İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayın, 2005).

² Ali Baz Bilici, *Gelişim ve Eğitim Odaklı Çocuk Psikolojisi ve Din* (İzmir: Akademik Gelişim, 2015); Ayla Oktay, *Yaşamın Sihirli Yılları: Okul Öncesi Dönem* (İstanbul: Epsilon Yayınları, 1999); Theresa F. Digeronimo - Charles E. Schaefer, *Anne ve Babalar İçin Çocuk Psikolojisi*, çev. M. Meltem Açıkan (İstanbul: Yakamoz Yayıncılık, 2009).

³ Betül Aydın, "Gelişimin Doğası", *Eğitim Psikolojisi (Gelişim-Öğrenme-Öğretim)* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 38-41.

⁴ Piaget Jean, *Çocuğun Ahlakı Yargısı*, çev. İdil Dündar (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 30-42.

⁵ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987).

⁶ Abdurrahman Dodurgalı, *İbn-i Sina Felsefesinde Eğitim* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 156-161; H. Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali* (İstanbul: Han Yayıncılık, 1983), 203-206.

⁷ Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, 205-206.

⁸ Hülya Pehlivan, *Oyun ve Öğrenme* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012).

⁹ Pehlivan, *Oyun ve Öğrenme*, 39.

sağlaması bakımından eski tarihlerden itibaren eğitimin ve eğitimle ilgili çevrelerin ilgi alanına girmiştir, denebilir. Piaget, oyunlar sayesinde çocukların sosyal gelişimlerini içselleştirmeye başladığını, kuralları özümsemeye ve yer yer kişiselleştirmeye dönük yaratıcı refleksler gösterdiklerini bulgulamıştır. Ona göre oyun bireysel ve toplumsal gelişim yanında ahlaki gelişimin de bir yapısal unsurudur.¹⁰ İbn-i Sina çocuğu sadece kitaplarla meşgul ederek onu, kendi doğal gereksinimi olan oyundan uzaklaştırmak hem fiziksel hem de bilişsel gelişim açısından sorunlu bir durum olduğunu ifade etmektedir.¹¹

İlkokul çağı çocuğunun eğitsel gelişiminde oyunların önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu dönemde oyunsal öğeler gerek temel işlem becerilerini gerekse sosyal çevreye dönük uyum becerileri iletmede etkili olmaktadır. Yapılan araştırmalar kafiye, ritim ve tekrar türü etkinliklerin bu dönemde oldukça etkili bulunduğunu göstermiştir.¹² Elkind'e göre temel aritmetik becerilerini öğrenmek, bir oyun unsuru içeriyorsa daha kolay ve daha eğlenceli olabilir. Bu anlamda farklı uzunluktaki çubuklar, boncuklar ve birim bloklar vb. araçlar çok değerlidir. Bu materyaller matematik becerilerinin öğreniminde öğrencilerin hayal güçlerini kullanmalarına olanak sağlamaktadır. Bu sayede çocuklar sadece ezberlemek, tekrarlamak, taklit etmek değil anlamak da istemektedirler. Burada oyunların ilgi, dikkat ve motivasyonu artırıcı niteliği ortaya çıkmaktadır. Bilhassa kurallı oyunlar ilköğretimin sonlarına doğru en önemli oyunlar haline gelir. Bu dönemde en arzu edilen oyun ortakları ebeveynlerden ziyade arkadaşlardır. Söz konusu kurallı oyunlar sayesinde çocukların sosyal becerileri, tutum ve değerleri öğrenmeleri kolaylaşmaktadır.¹³ Bununla birlikte, oyun ve oyuncaklar ile oyun ve oyuncaklardan beklenen kişisel ve sosyal yararlar yakın zamanda büyük değişikliğe uğramıştır.¹⁴

Dijitalleşme oyun ve oyuncak olgusuna bakışı etkilemiş, güncel ve farklı boyutlar yüklemiştir.¹⁵ Dijital oyunlar; belli amaçları ve kuralları olan, bilgisayar, tablet veya telefon (dijital donanımlar) gibi dijital araçlarla oynanan oyunlardır.¹⁶ Dijital oyunları eğitimde kullanmak çağın ihtiyaçlarını karşılamayı gerektiren önemli konulardan biridir. Bu bağlamda Prensky, oyunun hayatımızda etkilerinden bahsetmiş, özellikle "Neden eğitimde dijital oyunları kullanıyoruz?" sorusuna yanıt aramıştır.¹⁷ Ona göre dijital oyunlarda bir etkileşimden bahsetmek mümkündür. Gerek bilgisayarla gerekse sosyal gruplarla karşılıklı etkileşim söz konusudur. Dijital oyunlarda iletişim çok yönlü sağlanabilmektedir. Burada özellikle geri bildirimden (anında dönüt alma) söz edilmelidir. Kişi bu platformlarda doğru yapıp yapmadığını, hangi aşamadan geçtiğine dair anında dönüt alabilir. Doğru yapması da kişiyi duygusal anlamda mutlu edebilmektedir. Aslına bakılırsa, dijital oyunlarda bir problem çözme işlemi gerçekleştirilmektedir. Dijital oyunlar, içerisinde bir problemi ya da aşılması gereken adımları barındırmaktadır. Kişi o probleme cevap aramak, adımlarda doğru şekilde ilerlemek için oyun oynar. Problem durumunu çözdükçe kişinin yaratıcılığı artar ve yeni problemlerle karşılaştığında probleme nasıl yaklaşacağı konusunda öngörü geliştirir.

Dijital oyunlar başlangıçta öğrenme kuramları veya öğretim tasarımı kuramları göz önüne alınarak tasarlanmamıştır fakat yakın zamanda tasarlanan eğitsel dijital oyunların yapılandırmacı yaklaşıma daha çok uyumlu olduğu vurgulanmıştır.¹⁸ Oyunlar içerdiği karmaşık görevler ve açık uçlu- işbirlikçi doğasından dolayı oyunculara yeni öğrenme durumları vaat ederek varsayımlarını ayrıştırabilirler. Yaptıkları eylemleri test edebilir ve kendilerine göre karar vererek yaptıkları eylemlere anında geri bildirim alabilirler. Kavramların öğrenilmesinde, teknik ve öğrenilmesi güç olan soyut konuların anlaşılmasında, hedef kitleye ulaşılmakta sıkıntı çekilen yerlerde eğitsel dijital oyunlar fayda sağlamaktadır. Ayrıca analiz-sentez gerektiren kısımlarda, değerlendirme sürecinin yoğun olduğu kısımlarda da yaygın ve etkin şekilde kullanılmaktadır. Dolayısıyla teknolojinin, bilgisayar ve internet oyunlarının doğru bir şekilde ve yerinde

¹⁰ Piaget, *Çocuğun Ahlakı Yargısı*, 403-414.

¹¹ Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*; Dodurgalı, *İbn-i Sina Felsefesinde Eğitim*, 121.

¹² David Elkind, *The Power of Play* (Cambridge: Da Capo Press, 2007), 7.

¹³ Elkind, *The Power of Play*, 8-9.

¹⁴ Elkind, *The Power of Play*, 24-28.

¹⁵ *Eğitsel Dijital Oyunlar Kuram, Tasarım ve Uygulama*, ed. Mehmet Akif Ocak, (Ankara: Pegem Akademi, 2013); Mustafa Murat İnceoğlu - Yudum Özkan, *Dijital Oyun Tabanlı Öğrenme ve Teknoloji Entegrasyonu* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023).

¹⁶ Yavuz Samur, *Dijital Oyun Tasarımı* (İstanbul: Pusula, 2016), 4.

¹⁷ Marc Prensky, "Fun, play and games: What makes games engaging", *Digital game-based learning* 5/1 (2001), 5-31.

¹⁸ Ocak, *Eğitsel Dijital Oyunlar Kuram, Tasarım ve Uygulama*. 56.

kullanılması, eğitim-öğretim faaliyetlerine uygun bir şekilde entegre edilmesi eğitimde başarıya ulaşma ve istenen sonuçları görmeye katkı sağlayabilir.¹⁹

Eğitsel dijital oyunların eğitim sürecinde kullanılmasına yönelik birtakım sınırlıklarının olduğu bilinmektedir. Nitekim yeterli rehberlik olmadığında bu tür oyunlar bağımlılık gibi istenmeyen gelişmeleri tetikleyebilir. Özellikle akran zorbalığı ve onunla yakından ilişkili olan siber zorbalığın, dijital mecralarda geliştiği bilinmektedir. Dijital oyun ile eğitim arasındaki uyumu sağlayacak bir birimin olmaması ya da bilişim okur yazarlığının yeterince işlevsel hale getirilememiş olması da bir başka sorun alanı olarak gözükmektedir.²⁰ Konuyla ilgili olarak yapılan bir araştırmada öğrencilerin dijital platformlarda sıklıkla oynadıkları oyunların genelde eğitsel oyunlar olmadığı vurgulanmıştır. Bu kapsamda örneğin ilkökula devam eden öğrencilerinin çoğunlukla yarış (özellikle araba), insan giydirme (çoğunlukla farklı yapı ve özelliklerde kıyafet), Minecraft (bir yapı ve inşa oyunu), savaş oyunları (genelde silah içeren çatışma ağırlıklı oyunlar), Tom, futbol ve özellikle Subway Surfers (bir tür yarış oyunu) gibi eğlence oyunlarını tercih ettikleri gösterilmiştir.²¹ Bu tür sorunların ya da risk alanlarının din öğretimi bağlamında da geçerli olduğu yapılan araştırmalardan anlaşılmaktadır.²² Ayrıca dijital oyun materyallerinin İslamofobi açısından tartışıldığı ve içeriğindeki kimi sorunlu bileşenlere dikkat çekildiği görülmektedir.²³

Bununla beraber, dijital oyunlar farklı fırsatlar oluşturabilmektedir.²⁴ Örneğin dijital oyunlar sayesinde farklı öğrenme ortamlarında bireysel ve grupla öğretim etkinlikleri daha etkin biçimde yürütülebilmektedir.²⁵ Etkin bir şekilde kullanılan eğitsel dijital oyunlar, verilen bilgilerin anlamlı şekilde öğrenilmesine, öğrenme sürecinin daha bireysel hassasiyetleri gözeterek biçimde işler hale getirilmesine katkı sunabilir.²⁶ Eğitsel dijital oyunlar öğrenme biçimlerini, model, strateji ve tekniklerini dönüştürerek daha ilgi çekici ve daha kalıcı öğrenmelerin oluşmasına katkı sağlayabilir.²⁷ Bu kapsamda stratejik düşünme, daha doğru ve aktif bir şekilde karar verme, önüne çıkan problemleri daha etkin ve sağlıklı biçimde çözme gibi bilişsel gelişim noktasında öğrenme sürecine katkı sunabilmektedir.²⁸ Yine yapılan çalışmalarda eleştirel düşünme becerisi, akıl yürütme ve öğrenmelerin kalıcılığının sağlanması hususlarında, eğitsel dijital oyunların olumlu etkisi olduğu ifade edilmiştir.²⁹ Duyuşsal öğrenmeler dikkate alındığında, eğitsel dijital oyunların bireylerin derse karşı ilgi ve motivasyonlarını arttırdığı, derse katılımı güçlendirdiği belirtilmiştir.³⁰ Eğitsel dijital oyunlarla bireylerin duygusal deneyimleri olumlu yönde gelişim göstermektedir.³¹ Yine söz konusu araçlar, öğrenmeleri devamlı kılmakta, eğlenceli ve zevkli bir şekilde problem çözme yeteneği kazandırabilmektedir.³² Oyunlar, bireylerin yaparak ve yaşayarak öğrenmelerine imkân sunmakta³³ keşfederek öğrenmelerine yardımcı olmaktadır.³⁴ Oyunlar kişiselleştirilmiş anlık geri bildirim verilmesi ve sonuçların görselleştirilmesi açısından da önemlidir.³⁵ Yine yapılan çalışmalarda

- 226
- ¹⁹ Ocak, *Eğitsel Dijital Oyunlar Kuram, Tasarım ve Uygulama*. 16.
- ²⁰ Hasan Güler vd., "İnternet ve Mobil Teknolojilerin Yaygınlaşması: Fırsatlar ve Sınırlılıklar", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017), 204-205.
- ²¹ Fatih Özer, "İlkokul Öğrencilerinin Dijital Oyun Tercihlerinin Eğitsel Bir Perspektiften İncelenmesi", *Anadolu University Journal of Education Faculty* 4/4 (2020), 392-393.
- ²² Bilal Yorulmaz, "Dijital Oyunlar, Din Eğitimi Açısından Bir Tehdit mi Bir İmkân mı?" (Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri (7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri-Sakarya 2016), (Sakarya: Ensar Neşriyat, 2016), 231-232.
- ²³ Sema Gürsoy, "Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 122.
- ²⁴ Kevser Arslan - Fatma Coştu, "Eğitimin Vazgeçilmez Parçası Dijital Oyunlar: Lisansüstü Tezlere Ait Bir Sentez Çalışması", *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 54 (2022), 1329-1359.
- ²⁵ Patrick E. Turner vd., "Influence of Online Computer Games On The Academic Achievement of Nontraditional Undergraduate Students", *Cogent Education* 5/1 (2018), 10.
- ²⁶ Julie M. Sykes, "Digital Games and Language Teaching and Learning", *Foreign Language Annals* 51/1 (2018), 219-224.
- ²⁷ Qing Li vd., "Let us save lives using games! A study of the effect of digital games for traffic education", *Journal of Educational Technology Systems* 49/2 (2020), 199-218.
- ²⁸ Zekihan Hazar - Muhsin Hazar, "Digital game addiction scale for children çocuklar için dijital oyun bağımlılığı ölçeği", *Journal of Human Sciences* 14/1 (2017), 203-216.
- ²⁹ Isabela Granic - Adam Lobel, "Video Games Play May Provide Learning, Health, Social Benefits, Review Finds", *Retrieved from American Psychological Association (APA)* 69/1 (2013); Julie M. Sykes - Jonathon Reinhardt, *Language at Play: Digital Games in Second and Foreign Language Teaching and Learning* (Amerika: Pearson, 2012), 32-49.
- ³⁰ Ayhan Sarı - Taner Altun, "Oyunlaştırma yöntemi ile işlenen bilgisayar derslerinin etkililiğine yönelik öğrenci görüşlerinin incelenmesi", *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education* 7/3 (2016), 553-577.
- ³¹ Isabela Granic vd., "The Enefits of Playing Video Games", *American Psychologist* 69/1 (2014), 66.
- ³² James Paul Gee, "Deep Learning Properties of Good Digital Games: How Far Can They Go?" (Routledge, 2009), 89-104.
- ³³ Arslan - Coştu, "Eğitimin Vazgeçilmez Parçası Dijital Oyunlar", 1329-1359.
- ³⁴ John Kirriemuir, "Video gaming, education and digital learning technologies", *D-lib Magazine* 8/2 (2002), 7.
- ³⁵ Tancicleide Carina Simões Gomes vd., "Exploring an approach based on digital games for teaching programming concepts to young children", *International journal of child-computer interaction* 16 (2018), 77-84.

öğrenme sürecinde eğitsel dijital oyunların sadece öğrencilerde değil öğretmenlerde de önemli entelektüel katkılar sağladığına vurgu yapılmıştır.³⁶ Eğitsel dijital oyunların din eğitimi sürecine yansımaları tutum olgusu etrafında irdelemek anlamlı olabilir.

Tutum bir varlığa, olay ya da olguya karşı öznel bir tavır alış anlamına gelmekte olup genelde bilişsel (zihni), duyuşsal (duygusal) ve davranışsal (eylemsel) olmak üzere üç temel boyuttan oluşur. Bilişsel öge tutum geliştirilen varlığa dair sahip olunan bilgiler barındırır. Duyuşsal öge ise tutumların duygu ve anlam yönüne karşılık gelir. Son öge ise tutumların davranışa yani somut çıktılara karşılık gelen yönünün oluşturmaktadır. Tutumların en önemli özelliği zamanla öğrenilmiş olmalarıdır. Çocuklar büyüyüp geliştikçe çevrede olup bitenler hakkında belli bilgiler edinmeye, duygular oluşturmaya dolayısıyla belli davranışlar sergilemeye başlarlar.

Dine ve dini değerlere ilişkin tutumlar da zamanla gelişmektedir. Özellikle çocuk yetiştirme tarzlarının, dine ve dini değerlere yaklaşım biçiminin, dini gelenekler ile kurumsal dini hayatın çocuğun dini tutumlarının oluşmasında belirgin bir yeri olduğu söylenebilir. Din eğitimine ve onun bileşenlerine yaklaşım biçimi de bu süreçten nasibini almaktadır, denebilir. Din eğitiminde işlenen konular, öğretmen, din eğitiminin yapıldığı örgün ve yaygın eğitim ortamları, bu süreçlerde kullanılan yöntemler ve araç gereçler öğrencilerin din eğitimine yönelik tutumlarını etkilemektedir. Sevilen bir öğretmenin dersi de sevmeye ve ilgi görmeye başlar. Bu bilinen bir durumdur. Aksi durumda, yetkin olmayan bir öğretmenin işlediği konulardan, dolayısıyla giderek kendinden ve dersinden öğrencileri soğutacağını iddia etmek anlamsız değildir. Din eğitiminde dinler ve inançlara dair içeriğin öğrencilerin dini tutumlarını etkilediği, zaman zaman din eğitiminde ve bu eğitimi yürüten öğretmenleri algılayış biçimde farklılaşmalara yol açtığına dair araştırma bulguları mevcuttur.³⁷

Tutumları tanımak, değişim ve gelişimini incelemek, tutumları geliştirmek ve sağlıklı biçimde yönetmek bakımından önemlidir. Özellikle eğitim bilimlerinde okula, öğretmene, derse ve öğrenme ortamlarına dönük tutumların niteliği ve zaman içerisindeki değişimi okul ve okul yaşamı hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Başlangıçta öğrencilerin, kulaktan dolma bilgiler ya da olumsuz ön yargılar, genelleme ya da indirgeme içeren yüklemeler, yanlış inanç biçimleri ile derslere ve onların öğretmenlerine karşı yanlı tutumlar sergilemeleri söz konusu olabilir. Ancak zaman içerisinde geçirilen yaşantılar derse ve öğretmene karşı farklı tutumların oluşmasına yol açacaktır. Öğrenci tutumlarının giderek negatife yöneldiği bir derste yaşananları izlemek, bu dönüşümün arkasındaki faktörleri araştırmak, gerektiği zaman ve doğru adımlarla tutumları iyileştirmeye dönük önlemler almak gerekebilir.

Alan yazında eğitsel oyunların genel olarak din öğretimindeki yeri, özeldi ise DKAB derslerinde kullanımı ve bunun etkileri hakkında çeşitli çalışmalar yapıldığı görülmektedir.³⁸ Çangır, eğitsel oyunların DKAB derslerinde kullanılma durumunu araştırmış, eğitsel oyunların yeteri kadar kullanılmadığını ifade ederek, bunun sebebini öğretmen niteliğiyle ilişkilendirmiştir.³⁹ Atasoy, eğitsel oyunların yine DKAB derslerinde bulunan temel kavramların öğretiminde etkili olduğu sonucuna varmıştır.⁴⁰ Göv, eğitsel oyun etkinliklerinin din öğretiminde öğrenci başarılarına yansımaları incelediği çalışmasında, eğitsel oyunların öğrencilerin dini gelişimini desteklediği sonucuna ulaşmıştır.⁴¹ Egi, din öğretiminde farklı etkinliklerle, özellikle eğitsel oyunlarla yürütülen bir dersin öğrencilerin bilişsel özellikleri, sosyal ve fiziksel gelişimleri, derse yönelik motivasyon ve değer yönelimlerine olumlu yansıdığına gözlemiştir.⁴² Gürer ve Arslan eğitsel

³⁶ Nuri Can Aksoy - Betül Küçük Demir, "Matematik Öğretiminde Dijital Oyun Tasarlamının Öğretmen Adaylarının Yaratıcılıklarına Etkisi", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2019), 147-169.

³⁷ Daniel Moulin, "Religious Identity Choices in English Secondary Schools", *British Educational Research Journal* 41/3 (2015), 489-504.

³⁸ M. Faruk Bayraktar - Bilal Yorulmaz, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyunların Kullanımı", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2011), 705-721.

³⁹ Metin Çangır, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyun Yönteminin Uygulanma Durumu (Tuzla örneği)* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁴⁰ Ülve Atasoy, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyunlar Yoluyla Kaçınım Öğretimi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴¹ Ayşe Göv, *Din Eğitiminde Kullanılan Eğitsel Oyunların Öğrenci Başarısı ve Kalıcılığına Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴² Esra Egi, *5. Sınıf İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyun Etkinliklerinin Kullanımı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

oyunların DKAB dersinde öğrenci tutumlarını olumlu yönde etkilediğini bulgulamıştır.⁴³ Çeken tarafından yapılan deneysel çalışmada çeşitli eğitsel oyunlar kullanılarak dersler işlenen sınıflarda, öğrencilerin söz konusu derslere ve bu dersleri yürüten öğretmenlere karşı daha pozitif tutumlar geliştirdiği saptanmıştır. Yine çalışmada, oyunlar sayesinde çocukların öğrenme süresinde hevesli, heyecanlı ve sevinçli oldukları gözlemlenmiştir.⁴⁴

Yine alan yazında eğitsel dijital oyunların genel olarak din öğretimindeki yeri, özelde DKAB derslerinde kullanımı hakkında çeşitli bilimsel yayınların üretildiği görülmektedir. Bu kapsamda Demir, oldukça yeni bir uygulama olan sanal gerçeklik gözlüğüne (kullanıcı için sanallaşmış ve artırılmış bir gerçeklik algısı ya da kurgusu oluşturan bir cihaz) dayalı din öğretiminde, söz konusu eğitime yönelik öğretmen tutumlarını ele aldığı çalışmasında bu tür sanallaştırıcı araçların öğretmenlerin derse dönük tutum ve motivasyonlarını pozitif yönde etkilediğini bulgulamıştır.⁴⁵ Aygül ve Gürbüz, internet sitelerinde yer alan din temalı çeşitli dijital oyunları pedagojik olarak incelemiş, birtakım problemleri olmakla beraber bu tür oyunların dini sosyalizasyon bakımından işlevsel olduğu sonucuna varmıştır.⁴⁶ Dijital-sosyal mecraların imkân ve sınırlıklarının ortaya konduğu farklı çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin İltuş dikkatli ve özenli kullanıldığında teknolojik materyalleri kullanarak din ve değerler eğitiminde verimliliğin artırılabilirliğinin altını çizmiştir.⁴⁷ Bu kapsamda Çelik, DKAB dersinde Değerler Adası isimli sanal oyununun öğrenci tutumlarına etkisini incelemiş ve söz konusu materyalin din öğretimi sürecine olan olumlu yansımalarına vurgu yapmıştır.⁴⁸

Görüldüğü gibi gerek eğitsel oyunlar gerekse eğitsel dijital oyunların önemi ve din öğretiminde kullanılışı üzerine teorik ve saha verisine dayalı çalışmalar bulunmaktadır. Bununla beraber özellikle son zamanlarda gençlerin daha fazla ilgisini çekmekte olan dijital oyunların, hususen de eğitsel dijital oyunların din öğretiminde öğrenci tutumlarını nasıl etkilediğini ele alan çalışmalar yapılmamıştır. Bu kapsamda bu çalışmada eğitsel dijital ya da sanal oyunların DKAB derslerine ilişkin öğrenci tutumlarını nasıl etkilediği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın temel problemini "Eğitsel dijital oyunların 4. sınıf DKAB dersine dönük öğrenci tutumlarına etkisi var mıdır?" sorusu oluşturmaktadır. Bu kapsamda aşağıdaki alt problemler ele alınmıştır;

1. Eğitsel dijital ya da sanal oyunların işe koşulduğu grubun (deney) öntest tutum puanları ile yürürlükte olan öğretim programına uygun öğretimin yapıldığı grubun (kontrol) öntest tutum puanları arasında anlamlı (istatistiki olarak) bir farklılaşma var mıdır?
2. Halen yürürlükte olan öğretim programına uygun öğretimin gerçekleştirildiği kontrol grubunun ve eğitsel dijital oyunların uygulandığı grubun (deney) öntest ve sontest tutum puanları arasında anlamlı (istatistiki olarak) bir farklılaşma var mıdır?
3. Eğitsel dijital oyunlar kullanılarak ders işlenen grubun (deney) sontest tutum puanları ile yürürlükte olan öğretim programına uygun öğretimin gerçekleştirildiği grubun (kontrol) sontest tutum puanları arasında anlamlı (istatistiki olarak) bir farklılaşma var mıdır?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Yaklaşımı

Bu çalışmada ilkökul 4. sınıf DKAB dersinin öğretiminde eğitici dijital oyunların öğrenci tutumlarına etkisini araştırmak amacıyla nicel araştırma yaklaşımlarından deneysel araştırma yaklaşımı benimsenmiş, bu kapsamda yarı deneysel araştırma tekniğinden (iki farklı teste dayalı) yararlanılmıştır. Araştırma

⁴³ Banu Güner - Nursel Arslan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eğitsel Oyun Yöntemi ile Öğretimin Öğrenci Başarısına ve Derse Tutumuna Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 87-127.

⁴⁴ Kübra Çeken, *Eğitsel Oyun ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eğitsel Oyun Kullanımı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 37.

⁴⁵ Rıdvan Demir, "Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 847-861.

⁴⁶ Hasan Hüseyin Aygül - Gamze Gürbüz, "Çocuklara Yönelik Din Temalı Dijital Eğitsel Oyunların Göstergibilimsel Çözümlemesi", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 9/25 (2020), 51-75.

⁴⁷ Cüveyriye İltuş, "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 523-532.

⁴⁸ Rahime Çelik, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değerler Adası Dijital Oyununun Öğrenci Tutumuna Etkisi", *Uluslararası Din Eğitimi Kongresi* (Konya, 2022), 144.

kapsamında, örnekleme oluşturan öğrencilerin yer aldığı sınıfların araştırma evvelinde belirlenmiş olmasının yanı sıra katılımcıların rastgele belirlenmesinin mümkün olmaması dolayısıyla böyle bir seçim yapılmıştır.

DeneySEL desenlerde eşit koşullarda öntest ve sontest uygulanmak üzere iki farklı çalışma grubu seçilir.⁴⁹ Bu kapsamda bu araştırmada devlet okullarında öğrenim görmekte olan, 4. sınıf düzeyinde, genel ortalamaları açısından birbirine yakın öğrencilerin oluşturduğu şubelerden dört tanesi random olarak seçilmiştir. DeneySEL uygulama kapsamında sınıflardan, ön ve son test uygulanmak üzere farklı gruplar (deney & kontrol) oluşturulmuştur. Bu çerçevede tanımlanan sınıflarda bulunan öğrencilere belirli zamanlarda kazanım değerlendirme testleri uygulanmıştır. Söz konusu testlerin neticelerine bakılarak dört sınıfın akademik başarısının genelde birbirine yakın olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca seçilen sınıfların öğretmenlerinden de destek alınmış, çalışmaya olumlu katkı sağlayarak araştırmanın sağlıklı ilerlemesine yardımcı olmaları istenmiştir. Katılımcı sınıfların akademik düzeyleri yanında, sosyokültürel yapıları, ekonomik durumları açısından da yaklaşık olarak birbirine benzer bir durumda olmalarına özen gösterilmiştir. Nitekim araştırmacının, bağımlı, bağımsız ve kontrol grupları ile bunlara bağlı değişkenleri kendi şartları altında belirleyerek deney etkinliklerinin neden sonuç ilişkisinde gerçekleşip gerçekleşmediğini incelemesi önemlidir.⁵⁰

1.2. Uygulama

Araştırmanın evrenini 2022-2023 öğretim yılı/güz yarıyılında Kayseri ilinde resmi ilkokullarda aktif biçimde öğrenime dâhil olan 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmada, saha çalışması yapılmak üzere işlevselleştirilen çalışma grubu ise yine aynı ilin Melikgazi ilçesinde bulunan resmi bir ilkokulda 4. sınıfta öğrenim gören eden 84 öğrenciden müteşekkildir. Genel akademik ortalamaları dikkate alındığında birbirine oldukça yakın olan söz konusu sınıflardan ikisi uygulama (deney), ikisi kontrol grubu olmak üzere 84 öğrenci seçilmiştir. Bahsi geçen uygulama ve kontrol gruplarında bulunan katılımcı öğrencilerin sayısı aşağıdaki tabloda (Tablo 1) aktarılmıştır.

Tablo 1. Kontrol ve Deney Grubu Katılımcı Yapısı

Grup	N	Toplam	229
Kont. Gr.	42	84	
Den. Gr.	42		

Uygulama öncesinde Erciyes Üniversitesi Beşerî ve Sosyal Bilimler Etik Kurulundan gerekli izinler alınmıştır. Akabinde her iki grup öğrenciye DKAB tutum ölçeği uygulanmıştır. Bu, her iki grup katılımcı öğrenci arasında ilgili derse yönelik olarak tutum bazında başlangıçta anlamlı bir farkın olup-olmadığını yoklamak amacıyla yapılmıştır. Bu arada, deney grubu ile 8 hafta müddetince eğitsel dijital oyunlarla sınıf içi bir takım etkinlik ve uygulamalar yapılırken, kontrol grubunda geleneksel yöntemlerle (anlatım, soru-cevap, okuma-yazma vb.) derslerin işlenmesine devam edilmiştir. Araştırma kapsamında işe koşulan uygulama, haftalık iki ders saati (40+40 dk) olacak biçimde, toplamda 8 hafta boyunca 16 ders saati süresince gerçekleştirilmiştir. Uygulamada 4. sınıf DKAB öğretim programının ikinci ünitesi olan “İslam’ı Tanıyalım” konusu seçilmiştir. Bu ünite de Kur’anı Kerim’in temel kavramları ve iç düzeni ile ilgili kavramlar ve Amentü duası, İslam’ın inanç esasları, İslam’ın şartları yer almaktadır. DeneySEL uygulama sürecinde daha kolaylıkla izlenebilecek bir içeriğe (kavramlar, dualar, ilkeler vb.) sahip olması bu üniteyi seçmede etkili olmuştur. Ayrıca deneySEL uygulamanın yapıldığı Kasım-2022 ayında da söz konusu sınıflarda genelde bu konu işlenmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde ilgili konunun işlendiği ders saatine uygun olarak kolaylıkla ve eğlenceli biçimde uygulanabilen etkinlikler dijital oyun platformları/uygulamaları üzerinden geliştirilmiş ve uygulanmıştır. Nitekim, deneySEL uygulamalarda öğretilmek istenen konunun hedef ve kazanımlarına

⁴⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 132.

⁵⁰ Şener Büyükoztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2022), 217.

uygun eğitsel bilgisayar oyunlarının eğlenceli kısımlarının kullanılması gerektiği vurgulanmıştır.⁵¹ Oyunlar 8 hafta boyunca 16 saatlik ders saati süresine harmanlanarak kullanılmıştır. Oyunlar içeriği (Kazanımlar, konular, görsel ve işitsel öğeler) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri tarafından uyarlanmış olan oyunlardır. Öğretim materyali olarak kullanmak isteyen herkesin kolaylıkla erişim sağlayabileceği oyunlar internet üzerinden birçok oyun platformlarında eğitim materyali olarak düzenlenmekte ve içeriklendirilmektedir. Bu kapsamda örneğin Wordwall uygulamasında eşleştir, kutuyu aç, çarkifelek, eşleşmeyi bul, kelime çorbası, eşleşen çiftler, gameshow testi, hafıza kartları, eksik kelime, anagram, rastgele kartlar, etiketli diyagram, adam asmaca, kelime avı, bulmaca, kutucukları çevir türünde oyunlar bulunmaktadır (<https://wordwall.net/tr>). Bu çalışmada, deneysel uygulama esnasında kullanılan oyunlar; çarkifelek, gameshow testi, labirent kovalamaca, kutu aç, dijital puzzle, dijital eşleştirme, dijital doğru-yanlış ve dijital boşluk doldurmadır. Seçilen eğitsel dijital oyunlar deneysel çalışma boyunca ünite ve kazanımlara uygun olarak genelde konu bitiminde, çoğu zaman ders sonlarında ve önemli ölçüde de akıllı tahta marifetiyle yapılandırılmak suretiyle öğrencilere sunulmuştur. Söz konusu sanal oyun ve uygulamaların nasıl işe koşulacağı, sürece dair kurallar ile ilgili açıklamalar öğretmen tarafından ders öncesi ve ders boyunca yapılmıştır. Her bir öğrencinin oyunu bireysel olarak oynayarak bizzat tecrübe etmesi sağlanmıştır.

1.3. Veri Toplama ve Analiz

Çalışmada, öğrencilerin ilgili derse (DKAB) yönelik tutumlarını belirlemek üzere Kavak tarafından hazırlanan tutum ölçeği kullanılmıştır.⁵² Söz konusu çalışmada madde geçerlik ve güvenilirlik analizleri sonucunda 26 maddenin yer aldığı ve beş yanıt seçeneği olan bir ölçek (genelde likert modeli olarak bilinir) geliştirilmiştir. İlgili çalışmada, anılan ölçeğin Cronbach-Alfa güvenilirlik puanı 0,893 olarak şeklinde verilmiştir. Ölçek, on beş tanesi (1, 2, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 23, 24) olumlu, on bir tanesi (3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 20, 25, 26, 27) olumsuz olan tutum ifadelerinden oluşmaktadır.

Çalışma kapsamında erişilen veriler analiz edilirken bu tür verilerin analizinde sıklıkla başvurulmuş bir program olan SPSS 25 kullanılmıştır. Bu kapsamda ilgili program marifetiyle her bir katılımcı için ön ve son test puanları (DKAB tutum) hesaplanmıştır. Araştırmada kullanılan tutum ölçeğinden elde edilen skorların normal bir saçılım gösterip göstermediğini anlamak üzere normallik testlerinden Shapiro-Wilk testi uygulanmıştır. Test sonucunda ölçek kullanılarak elde edilen farklı düzeylerdeki toplam puanların sınıflar bazındaki görünümünün normal bir dağılım sergilediği anlaşılmıştır ($p=0,2$). Buradan hareketle, veri setinin analizinde her iki grup öğrenci kümesi için, ilişkisiz-bağımsız örneklemeler (independent samples) ile bağımlı örneklemeler (paired samples) t testi kullanılmıştır. İstatistiksel bilgilerin değerlendirilmesinde anlamlılık düzeyi 0.05 olarak belirlenmiştir.

Araştırmanın verileri ve buradan hareketle erişilen sonuçlar, 2022-2023 öğretim yılı/güz yarı yılında, Kayseri ili, Melikgazi ilçesine bağlı resmi bir ilkokulda öğrenim görmekte olup dördüncü sınıfa devam eden 84 öğrenciyle 8 (Sekiz) haftalık bir süreçte yapılan uygulamalar neticesinde, alan yazında geliştirilmiş olan DKAB tutum ölçeğiyle elde edilen veriler ile sınırlıdır.

2. Bulgular ve Yorum

Araştırmanın bu kesiminde, eğitsel dijital oyunların öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarına yansımalarının nasıl olduğu noktasında erişilen veriler ile söz konusu verilere ait yorumlara yer verilecektir.

2.1. Birinci Alt Problem

Araştırmada, kontrol ve deney gruplarına eğitsel dijital oyunları içeren etkinliklerden önce DKAB Tutum Ölçeği uygulanarak öntest puanlarına bakılmıştır. Eğitsel dijital oyun etkinliklerinin uygulanacağı deney grubunun öntest DKAB tutum düzeyleri ile mevcut öğretim programına uygun ve klasik öğretim faaliyetlerinin gerçekleştirileceği kontrol grubunun öntest DKAB tutum düzeyleri arasında manidar bir

⁵¹ Volkan Kukul, "Oyunla İlgili Tarihsel Gelişim Ve Yaklaşımlar", *Eğitsel Dijital Oyunlar*, (2013), 29-30.

⁵² Rahime Kavak, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Zihin Haritası Oluşturmanın Öğrenci Başarısına, Kalıcılığa ve Öğrenmedeki Duyuşsal Özelliklere Etkisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

farkın (istatistiki olarak) olup olmadığını ortaya koymak amacıyla ilişkisiz-bağımsız gruplar (independent samples) t-testi uygulanmıştır. İlgili testin sonuçları aşağıda sunulmuştur.

Tablo 2. Kontrol ve Deney Grupları Öntest Puanları

Test	Grup	N	X	SS	T	P
Öntest puanları	Kont. Gr.	42	3,42	0,3	-0,36	0,960
Öntest puanları	Den. Gr.	42	3,43	0,34	-0,36	

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, ikili grupların ölçek puan ortalamalarının karşılaştırıldığı testlerden birisi olan ilişkisiz-bağımsız gruplar (independent samples) t-testi sonuçlarına göre, kontrol grubu öntest DKAB tutum puan ortalaması ($X=3,42$, $SS=0,3$) ile deney grubu öntest DKAB tutum puan ortalaması ($X=3,43$, $SS=0,34$) arasında manidar bir farklılık (istatistiki olarak) görülmemiştir ($p>0,05$). Bu sonuca göre eğitsel dijital oyunlar ders etkinliklerinde kullanılmadan önce kontrol ve deney gruplarında yer alan öğrencilerin DKAB dersine dönük tutum düzeyleri birbirine yakındır.

2.2. İkinci Alt Problem

Araştırmada etkisi yoklanmaya çalışılan ve bağımlı değişken olarak işe koşulan eğitsel dijital oyunların oynandığı grubun (deney) öntest ve sontest DKAB tutum puanları ile mevcut programa uygun öğretimin gerçekleştirildiği kontrol grubunun öntest ve sontest DKAB tutum puanları arasında anlamlı bir farklılaşmanın (istatistiki olarak) olup olmadığını tespit etmek için bağımlı örneklem (paired sample) t-testi gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda erişilen verilen aşağıda aktarılmıştır.

Tablo 3. Kontrol ve Deney Grubu Bağımlı Örneklem t Testi Puanları

Test	Grup	N	X	SS	P
Öntest puanları	Kont. Gr.	42	3,42	0,3	0,238
Sontest puanları	Kont. Gr.	42	3,54	0,51	
Öntest puanları	Den. Gr.	42	3,43	0,34	0,00
Sontest puanları	Den. Gr.	42	4,21	0,67	

Yukarıdaki tabloya göre deney grubu öğrencilerine eğitsel dijital oyun etkinlikleri kullanılmadan önce uygulanan öntestin puan ortalaması ($X_{\text{öntest}}=3,43$, $SS=0,34$) ile ilgili etkinlikler yapıldıktan sonra uygulanan sontestin puan ortalaması ($X_{\text{sontest}}=4,21$, $SS=0,67$) arasında manidar bir fark (istatistiki olarak) görülmüştür ($p<0,00$). Kontrol grubu öğrencilerine ise din öğretiminde mevcut öğretim programı uygulanmış ve öntest puan ortalaması ($X_{\text{öntest}}=3,42$, $SS=0,3$) ile sontest puan ortalaması arasında ($X_{\text{sontest}}=3,54$, $SS=0,51$) manidar bir fark (istatistiki olarak) görülmemiştir ($p>0,05$).

2.3. Üçüncü Alt Problem

Mevcut DKAB öğretim programının uygulandığı kontrol ve eğitsel dijital oyun etkinliklerin kullanıldığı deney gruplarının sontest puanları arasında manidar bir farklılaşma (istatistiki olarak) gerçekleşip gerçekleşmediğini ortaya koymak üzere ilişkisiz-bağımsız gruplar (independent samples) t-testi gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda erişilen veriler aşağıda sunulmuştur.

Tablo 4. Kontrol ve Deney Grupları Sontest Puanları

Test	Grup	N	X	SS	P
Sontest puanları	Kont. Gr.	42	3,54	0,51	0,000
Sontest puanları	Den. Gr.	42	4,21	0,67	

Yukarıda gösterilen ilişkisiz-bağımsız gruplar (independent samples) t testi sonucu ışığında, kontrol grubu DKAB sontest tutum puan düzeyi ($X=3,54$, $SS=0,51$) ile deney grubu DKAB sontest tutum puan düzeyi ($X=4,21$, $SS=0,67$) arasında manidar bir farklılık (istatistiki olarak) vardır ($p<.05$). Görüldüğü gibi eğitsel dijital oyunlarla desteklenen DKAB dersinde öğrencilerin derse yönelik tutumları, kontrol grubuna göre olumlu yönde evrilmiştir. Bu değişimde eğitsel dijital oyunlar kullanılarak yapılan ders içi etkinliklerin önemli bir yerinin olduğu söylenebilir.

Sonuç

Bu araştırmada, eğitsel dijital oyunların DKAB dersine dönük öğrenci tutumlarına yansımaları deneysel yaklaşımla incelenmiştir. Bu çerçevede deney ve kontrol grubuna, etkisi ortaya konmaya çalışılan eğitsel dijital oyunları içeren etkinliklerden önce, daha önce hazırlanmış DKAB tutum ölçeği uygulanmış, erişilen puanlar karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma sonucunda grupların ölçek marifetiyle erişilen toplam puanlar arasında manidar bir fark (istatistiki olarak) bulunamamıştır. Bir diğer deyişle, kontrol ve deney gruplarının uygulama öncesinde, derse ilişkin tutum düzeyleri birbirine yakın bulunmuştur. Bu durum söz konusu grupların öntest uygulamasından aldıkları puanların birbirine çok yakın olmalarından da anlaşılabilir.

Çalışmanın deneysel uygulama safhasında mevcut öğretim programının (DKAB) uygulandığı kontrol grubuna yine DKAB tutum ölçeği son test olarak uygulanmıştır. Erişilen puanlar aynı grubun öntest puanları ile karşılaştırılmış ve puanlar arasında manidar bir fark (istatistiki olarak) bulunamamıştır. Bu durum klasik usullerle işlenen derslerde derse yönelik öğrenci tutumlarının daha stabil bir seyir izlediğini göstermektedir. Eğitsel dijital oyun etkinlikleri ile desteklenen deney grubuna ise yine aynı tutum ölçeği, uygulama kısmında sözü edilen etkinliklerden sonra uygulanmıştır. Elde edilen puanlar, ilgili grubun öntest puanları ile karşılaştırılmış ve puanlar arasında manidar bir fark (istatistiki olarak) görülmüştür. Başka bir deyişle etkisi izlenmeye çalışılan dijital araçların DKAB dersinde kullanılması öğrencilerin söz konusu derse yönelik yaklaşımlarını pozitif yönde etkilemiştir. Öntest ve sontest puan ortalamalarına bakıldığında eğitsel dijital oyun etkinliklerinden sonra öğrencilerin tutum düzeylerinin yükseldiği ve bu dönüşümü desteklediği söylenebilir.

Kontrol grubu ile söz konusu oyunların oynandığı grubun sontest puanları karşılaştırılmış ve her iki puan arasında manidar bir fark (istatistiki olarak) bulunmuştur. Başka bir anlatımla eğitsel dijital oyun etkinlikleri ile DKAB dersinin desteklenmesi öğrencilerin derse yönelik tutumlarını deney grubu lehine etkilemiştir. Grupların sontest puan ortalamalarına bakıldığında deney grubunun ölçek puan ortalamasının daha fazla yükseldiği görülebilir. Burada söz konusu oyunlar sayesinde sınıf içinde öğrenme ortamlarının daha etkileşimli, öğrenci merkezli ve eğlenceli hale gelmesinin etkisi olabilir. Daha önce de ifade edildiği gibi oyunlar, öğrencilerin daha fazla dikkatini çekmekte, öğrenme sürecini daha eğlenceli hale getirmekte, sınıf içi etkileşim ve iletişimin niteliğini iyileştirmektedir. Elde edilen bulgular, eğitim bilimlerinin farklı alanlarında yapılan ve dijital mecraların eğitim süreciyle ilişkisini irdeleyen kimi yayınların bulgularıyla örtüşmektedir. Örneğin Çokyaman ve Şimşek tarafından yapılan araştırmada eğitsel dijital oyunlarla desteklenen öğretim sürecinin öğrencilerin İngilizce ders (8. Sınıf) başarıları ve bu derse yönelik güdülenme düzeylerinin artmasında etkili olduğu tespit edilmiştir.⁵³ Hung ve arkadaşlarınınca Matematik dersi özelinde yapılan araştırmada oyun tabanlı e-kitap modelinin derse katılan grubun akademik başarılarını, öz yeterlilik algısını ve matematik olgusuna dönük motivasyonunu pozitif yönde desteklediğini göstermiştir.⁵⁴ Bu değişimde oyun-tabanlı ortamların öğrencilerin aktif katılım sağlayıp yaşantılarını bireysel olarak

⁵³ Murat Çokyaman - Hüseyin Şimşek, "Eğitsel Dijital Oyunların 8. Sınıf Öğrencilerinin İngilizce Ders Başarıları ve Güdülenmelerine Etkisi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (2022), 708-722.

⁵⁴ C.-M Hung, I. Huang, G.J. Hwang, "Effects Of Digital Game-Based Learning On Students' Self-Efficacy, Motivation, Anxiety, And Achievements In Learning Mathematics", *Journal of Computers in Education* 1/2 (2014), 158-162.

sürdürebilecekleri birçok imkân barındırma yanında, yaparak-yaşayarak öğrenmelerine fırsat tanıyan ortamlar sunmasıyla yakından ilgilidir.⁵⁵

Bununla beraber Ağırçöl ve arkadaşları tarafından yapılan araştırmada eğitsel dijital oyunların fen bilgisi dersine yönelik öğrenci tutumlarını farklılaştırmadığı sonucuna ulaşılmış bu durum araştırmada, insan tutumlarının değişmesinin zor olmasına ve zaman almasına bağlanmıştır.⁵⁶ Çankaya ve Karamete tarafından matematik dersi özelinde yapılan araştırmada eğitsel dijital oyunlar oynanmadan önce ve oynandıktan sonra çalışma grubunda yer alan öğrencilerin derse yönelik tutumlarında değişme olmadığı bulgulanmış, bu durum öğrencilerin matematik dersine uygulama öncesinde de olumlu tutumları olmasıyla ilişkilendirilmiştir.⁵⁷ Yavuzkan tarafından yapılan araştırmada eğitsel dijital oyunlarla yapılan uygulamalar sonucunda kontrol ve deney grubu arasında yine aynı derse (5. Sınıf) yönelik tutum puanları açısından manidar bir fark (istatistikî olarak) görülmemiştir. Uygulanan yöntemin tutum üzerinde anlamlı fark yaratmamasının sebebi araştırmada, yapılan uygulamanın müddeti, oyun seçimi ya da seçilen oyunun niteliği yanında tutum değişiminin zaman alması olguları ile ilişkilendirilmiştir.⁵⁸ Nitekim eğitsel oyunların bir derste, hangi amaç ve kazanımları gerçekleştirmek üzere, nasıl bir süreç yönetimiyle iş koşulacağı önemli bir konudur. İngilizce dersi özelinde yapılan araştırmalarda eğitsel dijital oyunların İngilizce dersine yönelik akademik başarı ve motivasyonda bir farklılığa neden olurken, derse yönelik tutumlarda herhangi bir anlamlı farklılığa yol açmadığı bildirilmiştir.⁵⁹

İlk bakışta birbirinin aksi yönünde tablo sunan bu tür veriler eğitsel dijital oyunların kullanımının, özellikle etki ve niteliğinin öğretim süreçlerinin amaç ve kazanımları, kullanıldıkları dersin yapısı, özel öğretim yöntem ve teknikleri bağlamında düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Burada öğrenci niteliği ile öğrenme ortamlarının psikolojik ve fiziksel yapısı da bir değişken durumundadır. Diğer yanda her dersin muhtevası, öğretim teknolojisi ve dijitalleşme bağlamında farklı öğretim ve rehberlik becerilerini gerektirmektedir. Hangi amaç ve kazanımları gerçekleştirmek için hangi eğitsel dijital oyunların, ne amaçla, dersin hangi aşamasında, ne kadar süreyle işe koşulacağı, kimlerin katılımının nasıl sağlanacağı, oyunların sonunda nasıl bir değerlendirme yapılacağı önem kazanmaktadır. Bu durum öğretmen yeterlikleriyle yakından ilgilidir. Nitekim Hazar tarafından yapılan araştırmada öğretmenlerin söz konusu oyunlar noktasında yeterli düzeyde alan yazın bilgisine sahip olmalarına karşın, oyunları kullanma akla geldiğinde kendilerini yetersiz gördükleri bulgulanmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre bu durumun en önemli nedenlerinden birisi oyunla öğretim noktasında lisans eğitimi boyunca yeterli formasyonun sağlanamamış olmasıdır.⁶⁰

Öğretim teknolojilerinin gelişmesi ve yenilikler ortaya koyması öğretim camiasının ilgisini her geçen gün daha fazla çekmektedir. Nitekim son yıllarda öğretim teknolojilerinde önemli gelişmeler yaşanmaktadır. Özellikle pandemi koşullarında giderek ivme kazanan uzaktan eğitim ya da hibrit eğitim uygulamaları dijital teknolojilerin görünürlüğünü artırmıştır. Bu dönüşüm genelde eğitim, özelde din öğretimi etkinliklerinde dijital program, uygulama ve araç gereçlerin kullanılabilirliğine dönük yeni farkındalık alanları oluşturmuştur. Bu kapsamda farklı dijital platformlar ile özellikle eğitsel dijital oyunların din öğretiminde nasıl kullanılabilirliği, bu tür kullanımların din öğretimi sürecini ne yönde/nasıl etkileyeceği, öğrenci ve öğretmen motivasyonuna nasıl yansıtılabileceğine dönük araştırmaların önü açılmıştır. Din öğretiminde geleneksel yöntemlerin dışında öğrenciyi merkeze alan, interaktif, öğrencinin daha aktif olmasını sağlayan, derse karşı olan ilgisini canlı tutabilecek etkinlikler kullanılabilir. Bu kapsamda eğitsel

⁵⁵ E. Bayırtepe - H. Tüzün. "Oyun-Tabanlı Öğrenme Ortamlarının Öğrencilerin Bilgisayar Dersindeki Başarıları ve Öz-Yeterlik Algıları Üzerine Etkileri", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33/33 (2007), 50.

⁵⁶ Mahmut Ağırçöl vd., "Eğitsel Dijital Oyunlarla İşlenen Fen Bilgisi Dersinin Öğrencinin Bilgilerinin Kalıcılığına, Akademik Başarısına ve Tutumuna Etkisi", *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi* 5/3 (2022), 170.

⁵⁷ Serkan Çankaya-Ayşen Karamete, "Eğitsel Bilgisayar Oyunlarının Öğrencilerin Matematik Dersine ve Eğitsel Bilgisayar Oyunlarına Yönelik Tutumlarına Etkisi", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 126.

⁵⁸ Huriye Yavuzkan, *Eğitsel Dijital Oyunların 5. Sınıf Öğrencilerinin Matematik Başarısına ve Tutumuna Etkisi* (Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁹ Murat Çokyaman - Hüseyin Şimşek, "Eğitsel Dijital Oyunların 8. Sınıf Öğrencilerinin İngilizce Ders Başarısı ve Gütülenmelerine Etkisi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (2022), 708-722; Serkan Yeşilbağ vd., "The effect of educational computer games on students' academic achievements and attitudes towards English lesson", *Education and Information Technologies* 25/6 (2020), 5339-5356.

⁶⁰ Zekihan Hazar, "Eğitsel Oyunlara Yönelik Öğretmen Görüşleri ve Yeterliliklerinin İncelenmesi", *CBÜ Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 13/1 (2018), 70.

dijital oyunların din, ahlak ve değerler öğretimi alanındaki öğrenci başarısına, derse ilişkin motivasyon düzeyine, öğretmene yönelik ilgi ve tutuma etkisi araştırmalara konu edilebilir.

Millî Eğitim Bakanlığı, DKAB öğretmenlerinin eğitsel dijital oyunları derslerinde kullanabilmeleri için hizmet içi eğitimler düzenleyebilir. Bu alanda etkinlikler düzenlemekte zorlanan öğretmenlerin bilişim uzmanları ile iş birliği içinde çalışmaları sağlanabilir. Lisans eğitiminde konu ile ilgili bilgilendirme yapılabilir. Pedagojik formasyon dersleri arasında bulunan öğretim teknolojileri ve materyal tasarımı dersinin içeriği eğitsel dijital oyunları içerecek biçimde ele alınabilir. Din öğretimi faaliyetlerini yürüten öğretmenlerle, uyguladıkları eğitsel dijital oyunların kullanımındaki tecrübelerinin aktarılmasını sağlayacak toplantılar, workshoplar düzenlenebilir veya yeni geliştirilen dijital oyunlarla ilgili atölye çalışmaları yapılabilir.

Sonuç olarak DKAB dersinin eğitsel dijital oyunlarla desteklenmesi öğrencilerin ilgili ders özelinde, din eğitimi uygulamalarına yönelik pozitif tavırlar geliştirmelerine katkı sağladığı anlaşılmıştır. Bununla beraber eğitsel dijital oyun uygulamasında öğretmen özellikle çocukların davranışlarını iyi gözlemlemeli, süreci iyi yönetmeli, oyunların eğitsel amaçlardan sapmamasına özen göstermelidir. Ayrıca bu tür oyunların örgün ve yaygın eğitimin diğer alanlarında kullanılabilirliği üzerinde de durulmalı, farklı araştırmalar yapılmalıdır.

The Effect of Educational Digital Games on Student Attitudes Towards Religious Culture and Moral Knowledge Lesson

Citation: Cemil Osmanoğlu - Öznur Birgün, "The Effect of Educational Digital Games on Student Attitudes Towards Religious Culture and Moral Knowledge Lesson", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 223-238.

Extended Abstract

Play is one of the most important ways of living and learning in childhood. By playing, the child both has fun and learns about life and living. Educational games are activities that have a learning aspect as well as a fun aspect. Educational games contribute to the permanence of learning in child development and education, especially in early childhood. Through educational games, the learning process becomes more fun and participatory. While educational games advance the cognitive and academic development of students, they also contribute to their physical, social, and emotional development. The developments in technology, especially in the digital world, have led to the digitalization of games. Educational digital games can be used by teachers depending on different lessons, units, and subjects. These games can be updated from place to place and made functional in line with different purposes and gains. It has been reported that educational digital tools, applications, or programs affect the quality of learning positively. Although there have been some scientific researches on the reflections of digital games in different fields of education, there has not been enough work yet in the field of religious education. This situation makes it necessary to examine the effectiveness of educational digital materials in religious teaching. Distance education or hybrid education, which has gained momentum especially under pandemic conditions, has further increased the visibility of digital technologies in the teaching process.

The main purpose of this research is to examine the effect of educational digital games on student attitudes towards Religious Culture and Moral Knowledge course. In the research, in accordance with the experimental research logic, a pre-test-post-test application was made by using a scientifically valid and reliable attitude scale to examine the attitudes of the students towards the relevant course. The population of the research consists of 4th grade students studying in official public primary schools in Kayseri in the 2022-2023 academic year. The study group of the research, on the other hand, consists of 84 students attending the 4th grade in a public primary school located in the Maleekghazi district of the same province. The students in the classes determined by random sampling were assigned as the experimental and control groups. Before the application, the pre-test DKAB attitude scale was applied to the students in the experimental and control groups. Here, it was examined whether there was a significant difference between the experimental and control groups. While the experimental group was taught with educational digital games for 8 weeks, the control group was taught with traditional methods. The implementation lasted for a total of 8 weeks, 2 course hours per week. The application was made on the subject of "Let's Know Islam", which is the second unit of the 4th grade Religious Culture and Moral Knowledge course. In this context, the activities prepared in accordance with the relevant subject were developed and implemented through digital game platforms/applications. Games are games whose content (achievements, topics, visual and audio elements) can be adapted by Religious Culture and Moral Knowledge teachers. Games used during the application; passion, gameshow test, maze chase, open box, digital puzzle, digital matching, digital true-false and digital fill-in-the-blank. The selected educational digital games were played during the eight-week period in accordance with the units and achievements, at the end of the subject, usually at the end of the lesson, mostly in the second lesson hour, by reflecting on the smart board. How to play educational digital games, what the rules of the game are, were explained to the students by the teacher before and during the lesson. Each student was provided to experience the game individually by playing the game.

In the data analysis, attitude scores were calculated with the pre-test and post-test. Since it has a normal distribution, parametric tests were used in data analysis. In the study, the DKAB course attitude


scale was applied to the experimental group students supported by educational digital games and the control group students in which traditional teaching practices. It was checked whether there was a statistically significant difference between the scores obtained from both groups. As a result of independent samples t-test and dependent samples t-tests, it was seen that there was a significant difference in favor of the experimental group between the post-test scores of the experimental group supported by educational digital games and the post-test scores of the control group in which traditional approaches. In the light of the findings, it was emphasized that educational digital games can be used as teaching tools to support the teaching process in Religious Culture and Moral Knowledge courses.

Kaynakça

- Ağırçöl, Mahmut vd. "Eğitsel Dijital Oyunlarla İşlenen Fen Bilgisi Dersinin Öğrencinin Bilgilerinin Kalıcılığına, Akademik Başarısına ve Tutumuna Etkisi". *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi* 5/3 (2022), 157-176.
- Aksoy, Nuri Can - Küçük Demir, Betül. "Matematik Öğretiminde Dijital Oyun Tasarlamasının Öğretmen Adaylarının Yaratıcılıklarına Etkisi". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39/1 (2019), 147-169.
- Arslan, Kevser - Coştu, Fatma. "Eğitimin Vazgeçilmez Parçası Dijital Oyunlar: Lisansüstü Tezlere Ait Bir Sentez Çalışması". *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 54 (2022), 1329-1359.
- Atasoy, Ülüve. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyunlar Yoluyla Kavram Öğretimi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aydın, Betül. "Gelişimin Doğası". *Eğitim Psikolojisi (Gelişim-Öğrenme-Öğretim)* 29-55. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Aygül, Hasan Hüseyin - Gürbüz, Gamze. "Çocuklara Yönelik Din Temalı Dijital Eğitsel Oyunların Göstergibilimsel Çözümlemesi". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 9/25 (2020), 51-75.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2005.
- Bayırtepe, E., & Tüzün, H. "Oyun-Tabanlı Öğrenme Ortamlarının Öğrencilerin Bilgisayar Dersindeki Başarıları ve Öz-Yeterlik Algıları Üzerine Etkileri". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/33 (2007), 41-54.
- Bayraktar, M. Faruk - Yorulmaz, Bilal. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyunların Kullanımı". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*. 705-721. İstanbul: Dem Yayınları, 2011.
- Bilici, Ali Baz. *Gelişim ve Eğitim Odaklı Çocuk Psikolojisi ve Din*. İzmir: Akademik Gelişim, 2015.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2022.
- Çamdibi, H. Mahmut. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*. İstanbul: Han Yayıncılık, 1983.
- Çangır, Metin. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyun Yönteminin Uygulanma Durumu (Tuzla örneği)*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çankaya, Serkan - Karamete, Ayşen. "Eğitsel Bilgisayar Oyunlarının Öğrencilerin Matematik Dersine ve Eğitsel Bilgisayar Oyunlarına Yönelik Tutumlarına Etkisi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 115-127.
- Çeken, Kübra. *Eğitsel Oyun ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eğitsel Oyun Kullanımı*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çelik, Rahime. 3. *Uluslararası Din Eğitimi Kongresi*, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değerler Adası Dijital Oyununun Öğrenci Tutumuna Etkisi". Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Çokyaman, Murat-Şimşek, Hüseyin. "Eğitsel Dijital Oyunların 8. Sınıf Öğrencilerinin İngilizce Ders Başarısı Ve Güdülenmelerine Etkisi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (2022), 708-722.
- Demir, Rıdvan. "Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 847-861.
- Digeronimo, Theresa F. - Schaefer, Charles E. *Anne ve Babalar İçin Çocuk Psikolojisi*. çev. M. Meltem Açı. İstanbul: Yakamoz Yayıncılık, 2009.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *İbn-i Sina Felsefesinde Eğitim*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Egi, Esra. 5. *Sınıf İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyun Etkinliklerinin Kullanımı*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Elkind, David. *The Power of Play*. Cambridge: Da Capo Press, 2007.
- Gee, James Paul. "Deep Learning Properties of Good Digital Games: How Far Can They Go?" in *Serious Games*, 89-104. United Kingdom: Routledge, 2009.
- Gomes, Tancicleide Carina Simões vd. "Exploring an approach based on digital games for teaching programming concepts to young children". *International journal of child-computer interaction* 16 (2018), 77-84.
- Göv, Ayşe. *Din Eğitiminde Kullanılan Eğitsel Oyunların Öğrenci Başarısı ve Kalıcılığına Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Granic, Isabela vd. "The Benefits of Playing Video Games". *American Psychologist* 69/1 (2014). 66-78.
- Güler, Hasan vd. "İnternet ve Mobil Teknolojilerin Yaygınlaşması: Fırsatlar ve Sınırlılıklar". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017), 186-207.

- Gürer, Banu - Arslan, Nursel. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eğitsel Oyun Yöntemi ile Öğretimin Öğrenci Başarısına ve Derse Tutumuna Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 87-127.
- Gürsoy, Sema. "Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 107-129.
- Hazar, Zekihan. "Eğitsel Oyunlara Yönelik Öğretmen Görüşleri ve Yeterliliklerinin İncelenmesi". *CBÜ Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 13/1 (2018), 52-72.
- Hazar, Zekihan - Hazar, Muhsin. "Digital game addiction scale for children çocuklar için dijital oyun bağımlılığı ölçeği". *Journal of Human Sciences* 14/1 (2017), 203-216.
- Hung, C.-M - I. Huang, G.J. Hwang, Effects Of Digital Game-Based Learning On Students' Self-Efficacy, Motivation, Anxiety, And Achievements In Learning Mathematics. *Journal of Computers in Education* 1/2 (2014), 158-162.
- İltuş, Cüveyriye. "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımı". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 523-532.
- İnceoğlu, Mustafa Murat - Özkan, Yüdem. *Dijital Oyun Tabanlı Öğrenme ve Teknoloji Entegrasyonu*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Jean, Piaget. *Çocuğun Ahlaki Yargısı*. çev. İ. Dünder, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Kavak, Rahime. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Zihin Haritası Oluşturmanın Öğrenci Başarısına, Kalıcılığa ve Öğrenmedeki Duyuşsal Özelliklere Etkisi" Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kirriemuir, J. (2002). Video Gaming, Education and Digital Learning Technologies, *D-Lib Magazine*, 8(2), <http://www.dlib.org/dlib/february02/kirriemuir/02kirriemuir.html>, (Erişim Tarihi: 08.01.2018).
- Kukul, Volkan. "Oyunla İlgili Tarihsel Gelişim Ve Yaklaşımlar". *Eğitsel Dijital Oyunlar Kuram, Tasarım ve Uygulama*. Ankara: Pegem Akademi, 2013. 29-30.
- Li, Qing vd. "Let us save lives using games! A study of the effect of digital games for traffic education". *Journal of Educational Technology Systems* 49/2 (2020), 199-218.
- Moulin, Daniel. Religious Identity Choices in English Secondary Schools, *British Educational Research Journal*, 41/3 (2015), 489-504
- 238 *Eğitsel Dijital Oyunlar Kuram, Tasarım ve Uygulama*. ed. Mehmet Akif Ocak. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Oktay, Ayla. *Yaşamın Sihirli Yılları: Okul Öncesi Dönem*. İstanbul: Epsilon Yayınları, 1999.
- Özer, Fatih. "İlkokul Öğrencilerinin Dijital Oyun Tercihlerinin Eğitsel Bir Perspektiften İncelenmesi". *Anadolu University Journal of Education Faculty* 4/4 (2020), 380-398.
- Pehlivan, Hülya. *Oyun ve Öğrenme*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Prensky, Marc. "Fun, Play And Games: What Makes Games Engaging". *Digital Game-Based Learning* 5/1 (2001), 5-31.
- Samur, Yavuz. *Dijital Oyun Tasarımı*. İstanbul: Pusula Yayınları, 2016.
- Sarı, Ayhan - Altun, Taner. "Oyunlaştırma Yöntemi İle İşlenen Bilgisayar Derslerinin Etkiliğine Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi". *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education* 7/3 (2016), 553-577.
- Sykes, Julie M. "Digital Games and Language Teaching and Learning". *Foreign Language Annals* 51/1 (2018), 219-224.
- Sykes, Julie M. - Reinhardt, Jonathon. *Language at Play: Digital Games in Second and Foreign Language Teaching and Learning*. United States of Amerika: Pearson, 2012.
- Turner, Patrick E. vd. "Influence of Online Computer Games On The Academic Achievement of Nontraditional Undergraduate Students". *Cogent Education* 5/1 (2018). 1-16.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Yavuzkan, Huriye. *Eğitsel Dijital Oyunların 5. Sınıf Öğrencilerinin Matematik Başarısına ve Tutumuna Etkisi*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yeşilbağ, Serkan vd. "The effect of educational computer games on students' academic achievements and attitudes towards English lesson". *Education and Information Technologies* 25/6 (2020), 5339-5356.
- Yorulmaz, Bilal. "Dijital Oyunlar, Din Eğitimi Açısından Bir Tehdit mi Bir İmkân mı?" VII. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu, Sakarya: Ensar Neşriyat, 2016.

Yehova Şahitleri'nin Dijital Ortamdaki Misyonerlik Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi

 Yasin Öner*

Öz: Çalışmanın konusu kıyamet beklentisi üzerine kurulan, köktenci ve lider eksenli bir grup olan Yehova Şahitleri hareketinin günümüzde internet ortamında sürdürdüğü misyonerlik faaliyetlerinin değerlendirilmesidir. Şahitler, Armageddon (kıyamet savaşı) sonrasında hayatta kalacak olanların sayısını artırmak için vaazlarını yoğunlaştırma ve çeşitli araçları bu amaç doğrultusunda kullanma çabasındadırlar. Bu bağlamda çalışmanın amacı bir yandan Yehova Şahitleri'nin misyonerlik faaliyetleriyle ilgili bilgi sunmak diğer yandan başta web tabanlı dijital mecralarda olmak üzere kendileri tarafından üretilen ve akıllı cihazlara yüklenebilen uygulamalar aracılığıyla hareketin üye kazanma stratejilerini değerlendirmektir. Burada hedef, Yehova Şahitleri özelinde dini grupların yoğun enformasyon ve teknoloji çağında misyonerlik faaliyetlerini yürütme şekilleri üzerine bir bakış açısı sunmaktır. Bu amaç ve hedefler çerçevesinde çalışmada karşılaştırma, betimleme, metin analizi ve yorum geliştirme gibi yöntem ve tekniklerden yararlanılmaktadır. Mesih beklentisi içerisinde olan ve kendilerini onun gelişine hazırlayan bir grup olarak Yehova Şahitleri, özellikle son dönemlerde dijital ortamda yürüttükleri üye kazanma yöntemleriyle hedeflerine ulaşma çabasındadırlar.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Yeni Dini Hareketler, Yehova Şahitleri, Misyonerlik, Dijital, Sosyal Medya.

Atıf: Yasin Öner, "Yehova Şahitleri'nin Dijital Ortamdaki Misyonerlik Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 239- 252.

Evaluation of Jehovah's Witnesses' Missionary Activities in the Digital Stage

Abstract: The subject of the study is to evaluate the missionary activities of the Jehovah's Witnesses movement, a fundamentalist and leader-oriented group founded on the expectation of doomsday, carried out on the internet today. The Witnesses strive to intensify their preaching and use various tools for this purpose in order to increase the number of survivors after Armageddon. In this context, the aim of the study is, on the one hand, to provide information about the missionary activities of Jehovah's Witnesses, and on the other hand, to evaluate the movement's member recruitment strategies through applications produced by them and installed on smart devices, especially in web-based digital media. The aim here is to present a perspective on the way religious groups, specifically Jehovah's Witnesses, carry out their missionary activities in the age of intense information and technology. Within the framework of these aims and objectives, methods and techniques such as comparison, description, text analysis and interpretation development are used in the study. Jehovah's Witnesses, as a group that expects the Messiah and prepares themselves for his coming, have been trying to achieve their goals, especially recently, through the methods of recruiting members in the digital stage.

Keywords: Christianity, New Religious Movements, Jehovah's Witnesses, Missionary, Digital, Social Media.

Citation: Yasin Öner, "Evaluation of Jehovah's Witnesses' Missionary Activities in the Digital Stage", *Artuklu Akademi* 10/2(Aralık 2023), 239- 252.

Gönderim Tarihi: 03.07.2023

Kabul Tarihi: 11.10.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

* Doktor, Dinler Tarihi, Milli Eğitim Bakanlığı, yasiner21@gmail.com
Dr., History of Religion, Ministry of National Education, yasiner21@gmail.com



Giriş

XIX. Yüzyılın sonlarında Amerikan Protestanlığının dinî çevresinde büyüyen Yehova Şahitleri, adventizmin Amerikan varisleri kapsamında değerlendirilir.¹ Lider eksenli bir oluşum olan Yehova Şahitleri'nde hareketin kurucusunun Charles Taze Russell olduğu kabul edilir. Esas itibarıyla Presbiteryen Kilisesi'ne² bağlı olan Russell, henüz on beş yaşındayken Kalvenizm'deki inançlardan bazılarını (asli günah, kader, ebedi ceza vs.) Tanrı'nın ilahi sevgisiyle bağdaştırmaz ve zamanla Kutsal Kitap'a olan inancını yitirir. Sonraki dönemlerde Russell, onun düşüncelerinde derin etkiler bırakan Nelson H. Barbour ve John H. Paton ile tanışır. Barbour ve Paton'un İsa Mesih'in ikinci kez gelişinin 1874'te bedenen değil ruhen gerçekleştiğine yönelik iddialarını kabul eden Russell, bu fikirleri çerçevesinde 1879 yılında "Zion's Watch Tower and Herald of Christs Presence" adlı dergiyi yayımlamaya başlar. Takip eden yıllarda Amerika'nın yedi eyaletinde onun düşüncelerini destekleyen ve onu takip eden yaklaşık otuz cemaat meydana gelir. 1881'de Russell dağınık halde bulunan bu grupları bir araya getirerek "Zion's Watch Tower Track Society" adlı hareketi kurar ve Yehova Şahitleri'nin temelini atar. Sonraki dönemlerde ise Russell, Kutsal Kitap'ta İsa Mesih'in ikinci gelişinde ona yardımda bulunacağına inanılan ve sayıları 144.000³ ile sınırlandırılan kutsanmışları büyük topluluktan ayırma kararı alır.⁴

Yehova Şahitleri hareketi var olduğu günden bu yana inişli-çıkışlı bir süreç geçirmiştir. Neredeyse kuruluş anından itibaren Şahitler, tüm dünyevi kötülüklerin yok edilebileceği ve Cennet'in açılacağı yeni bir Mesih Krallığı beklentisiyle yaşamışlardır. 1874, 1914, 1918, 1925 ve 1975 yıllarının tamamı Mesih'in ikinci kez gelişine ilgili olarak hareket mensuplarında heyecan yaratmıştır. Ancak bu tarihlerin hepsi acı bir hayal kırıklığı yaşatmıştır. Bu ısrarcı kehanetin başarısızlığına rağmen Şahitler kayda değer bir başarı ile üye kazanmaya devam etmiş ve teşkilatı genişletmişlerdir. Hareketlerinin kuruluşundan bu yana Şahitler dünya hayatı açısından zamanın zirvesinde yaşadığımızı iddia etmişlerdir. Eskatolojileri Yeni Ahit metinlerine dayanan ve literatürlerinin neredeyse tamamı Armageddon (kıyamet savaşı)'daki kötülüğün yok edilmesine atıfta bulunan Şahitler, Mesih'in ikinci gelişi için insanları kendi inançlarına davet etmeyi zorunlu bir görev olarak görmüşlerdir.⁵

Hareket, özellikle son yıllarda dijital ortamdaki pek çok kanalı aktif bir şekilde kendi mesajlarını yayma noktasında kullansa da internetin misyonerlik faaliyetlerindeki önemine çok daha erken dönemlerde vâkıf olmuştur. Bu doğrultuda 15 Ocak 1997 tarihinde kurulan *watchtower.org* adlı web sitesi, hareketin internet ortamındaki ilk aksiyonu olmuş ve günümüze kadar gelinen süreçte hem bu web sitesinin modernizasyonu hem de çağın gerekliliklerine göre oluşturulan yeni uygulamalarla misyonerlik faaliyetleri yeni bir boyut kazanmıştır.⁶ Bir yandan teşkilat üyelerinin birbirleriyle etkileşimini ve yeni gelişmelerden anında haberdar olmalarını sağlamak diğer yandan harekete yeni üyeler kazandırmak amacıyla sürdürülen bu faaliyetlerle Yehova Şahitleri modern dönemin ruhuna uygun bir şekilde hareket etmektedir. Dünya çapında internete ulaşmanın giderek yaygınlaştığı günümüzde teşkilatın bu faaliyetleri, mesajlarını yayma noktasında büyük avantajlar sunmaktadır. Öte yandan teşkilat, dijital ortamın potansiyel dezavantajlarıyla da mücadele etme noktasında hassas davranmaktadır. Bu nedenle üyelerini genellikle yorum özelliği bulunan sitelerde veya sosyal medya platformlarında dolaşırken daha dikkatli olmaları hususunda uyarı Şahitler, harekete yönelik dışarıdan gelen kötü yorumlar ve mesnetsiz bilgilerle üyelerin aklının karışmasını ve harekete olan bağlılıklarında motivasyonlarının düşürülmesini engellemeye çalışmaktadırlar.⁷

¹ James Penton, *Apocalypse Delayed The Story of Jehovah's Witnesses* (Toronto: University of Toronto Press, 2015), 13.

² Piskoposluk çatısı altında oluşturulan merkezi yapılanmaya karşı çıkan, "ihtiyar heyetli" bir yönetim anlayışını benimseyen ve teolojik konularda Protestanlığın genel çerçevesine uyan bir kilisedir (Hüseyin Yılmaz, *Dinler Tarihinin 200'ü*, Ankara: Otto Yayınevi, ts., 214).

³ 144.000 sayısı Vahiy Kitabı 7:4'te belirtilmiş ve sabit olarak tutulmuştur. Sembolik bir sayı değildir. Bu görevlendirilen sınıfın sayısı Pentakost'tan sonra yapılmaya başlanmış ve Mesih'in sadık kalan takipçilerinden oluşmuştur. Genel olarak, Russell'in 1935'te oluşturduğu "Uluslararası İncil Öğrencileri Birliği"nde yer alan Şahitler'in bu sınıfa girmesi beklenmektedir. Sınıfın tam üyeliği sadece Tanrı tarafından bilinir ve bazı ekleme ve çıkarmalar yapılmaya devam edilir. Bu kategoriye dâhil olanlar, yıllık anma töreninde amblemleri üzerlerinde taşımaktadır. (George D. Chryssides, *Historical Dictionary of Jehovah's Witnesses*, Toronto: The Scarecrow Press, 2008, 3).

⁴ Nuri Tınaz, "Yehova Şahitleri", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 392.

⁵ Andrew Holden, *Jehovah's Witnesses Portrait of a Contemporary Religious Movement* (London: Routledge Press, 2002), 2-7.

⁶ Süleyman Turan - Sema Nur Uzun, "Yeni Dini Hareketler ve Online Misyonerlik", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/79 (2021), 111.

⁷ "The Internet-Making Wise Use of a Global Tool", *The Watchtower*, (Ağustos 2011), 3-5; "The Internet—Why Be Cautious?", *Awake*, (Temmuz 1997), 10-13.

Yehova Şahitleri Türkçe literatürde Yeni Dini Hareketler başlığı altında ele alınan oluşumlar arasında üzerinde en fazla çalışma yapılan gruplardan biridir. Bu durumun nedeni hareketin köklü geçmişi ve Türkiye'de aktif bir şekilde faaliyetlerini sürdürüyor olmasıdır. Bu doğrultuda konuyla ilgili Hikmet Tanyu,⁸ Günay Tümer⁹ ve Ali Arslan Aydın ile Hüseyin Atay'a ait¹⁰ Türkçe kaynaklar mevcuttur. Ancak bunlar genellikle Yehova Şahitleri'nin Türkiye'de yayılmasını engellemek amacıyla onların inançlarına karşı cevaplar içeren reddiye türünden eserlerdir. Dolayısıyla bu kaynaklardan yararlanırken titiz bir şekilde bilginin alınmasına ve bilimin gerektirdiği şekilde tarafsız kalmaya özen gösterilmiştir. Öte yandan konuyla ilgili araştırma yapan bir diğer kişi Hakkı Şah Yasdıman'dır. O, Yehova Şahitleri'ni onların kaynaklarından araştırmış, onlarla görüşmüş ve Türkiye'deki faaliyetlerine dönük geniş bilgi sunmuş biri olarak çalışmada eserlerinden istifade edilen biri olmuştur.¹¹ Bununla birlikte çalışmanın amacı olan Yehova Şahitleri'nin dijital ortamdaki misyonerlik faaliyetlerinin değerlendirilmesi hususunda temel kaynaklar başta teşkilatın resmî web sitesi *ju.org* ve harekete ait diğer web tabanlı materyallerdir. Böylece günümüzde dijitalleşme olgusunun yaygınlaşmasıyla birlikte Yehova Şahitleri'nin bu alandaki üye kazanma stratejilerine odaklanılmış ve hareketin modern görüntüsü sunulmuştur.

Ana akım Hıristiyanlıktaki misyonerlik faaliyetlerinde olduğu gibi çağın şartlarına göre yeni stratejiler geliştiren Yehova Şahitleri, misyon faaliyetleri kapsamında değerlendirilebilecek her yeni teknolojik gelişmeyi yakından takip etmiş ve bu yenilikleri üye kazanmak için aktif olarak kullanmıştır. Bu anlamda hareketin günümüzdeki stratejileri ele alınırken öncelikle internet ve sosyal medya platformlarında yapılan aktiviteleri incelenmiş, daha sonra bu mecralarda yapılan paylaşımlar yorum geliştirme yöntemiyle değerlendirilmiştir. Hareketin yapılanma şeması ve genel misyonerlik ilkelerine yönelik bilgilendirme kısmı metin analizi metoduyla; diğer Hıristiyan gruplarla aralarındaki benzerlik ve farklılıklar ise karşılaştırma yöntemiyle ele alınmıştır.

Çalışmada öncelikle Yehova Şahitleri'nin misyonerlik faaliyetlerinde kullandıkları yöntem ve stratejiler hakkında genel bir bilgi sunulmuştur. Burada amaç hem Şahitler'in misyon hareketinde göstermiş olduğu çabayı görmek hem de dünyanın dört bir yanına yayılmış olan hareketin, insanları ikna etme noktasında kullandığı teknikleri kavramaktır. Diğer yandan hareketin özellikle internet tabanlı modern uygulamalar kullanarak gerçekleştirdiği misyonerlik faaliyetleri ayrı bir başlık halinde değerlendirilmiştir. 241 Bu anlamda bütünlüklü bir şekilde incelenen Yehova Şahitleri'nin teknolojik imkânları kullanma ölçüsü ve kendisi dışındaki diğer benzer hareketlere örnek oluşturma durumu ortaya konulmuştur. Bununla birlikte internetin bir misyon aracı olarak kullanılıp kullanılmayacağı, kullanıldığı takdirde bunun ölçüsünün ne olacağı, dijital mecraların dini mesajların yayılması noktasında oluşturacağı avantajlar/dezavantajlar ve dini bir cemaate mensup kişinin internetteki bilgilere ne oranda güvenmesi gerektiğiyle ilgili sorulara Yehova Şahitleri özelinde cevaplar aranmıştır.

1. Yehova Şahitleri'nin Misyonerliğe Verdiği Önem ve Temel Misyonerlik Faaliyetleri

Yehova Şahitleri'nin yönettiği resmî organizasyon yapısı harekete yeni üyeler kazandırılması noktasında büyük önem taşımaktadır. Onlara göre kendi hiyerarşik organizasyonları Tanrı'nın yeryüzündeki hükümetidir. Bu teokratik hükümet biçimi Yehova Şahitleri'nin diğer kiliselerden daha bilinçli olarak birleşmiş ve daha kararlı bir şekilde oluşmuş bir dinî grup olduğunun en açık ifadesidir. Yapı, kendi içerisinde yönetim organı ve sadık takipçiler olarak iki kısma ayrılmaktadır. Birinci grupta yer alanların yetkileri teokratik kapsamda değerlendirildiği için onlar tarafından verilen emirler Tanrı'nın emri gibi addedilir. İkinci gruptakiler ise bu yapı içerisinde resmî olandan daha önemli bir konumda bulunan gayri resmî örgütsel ilişkiler ağıyla birbirine bağlanmış kişilerdir. Yönetim organının talimatlarına harfiyen uyan bu grup, sadık ve sağduyulu olarak nitelendirilir. Kendi içerisinde kast sistemini andıran bu oluşumda

⁸ Hikmet Tanyu, *Yehova Şahitleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973).

⁹ Günay Tümer, "Yehova Şahitleri Hareketi ve Bir Din Olup Olmadığı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1-4 (1985), 221-264.

¹⁰ Ali Arslan Aydın - Hüseyin Atay, *Yehova Şahitleri'nin İç Yüzü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973).

¹¹ Hakkı Şah Yasdıman, *Türkiye'de Yehova'nın Şahitleri: Tarihçe, Teşkilat, İnanç, İbadet ve Uygulamalar* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011).

sadık takipçiler, örgütün yönetiminde hiçbir rol oynamamakta ve hareketin karar verme noktasında söz sahibi olmamaktadırlar.¹²

Yehova Şahitleri üyelerinin idaresi, yönetim kurulunun istekleri doğrultusunda gerçekleşir. Bu kurul yıl içerisinde düzenli olarak dünya genelinde fikir alışverişinde bulunmak için toplantılar düzenler. Çok iyi şekilde planlanmış bir teşkilata sahip olan Şahitler'in dünyanın birçok yerinde sayıları 3 ila 7 arasında değişen büroları mevcuttur. Bu heyetler, buldukları ülkelerde yapılan işleri gözetlemekle görevlidirler. Her büronun hizmet ettiği ülke, bölgelere ve bölgeler de çevrelere ayrılır. Bir çevrede ise 20'ye yakın cemaat vardır. Şahitlerden her biri kendi bölgesindeki evleri ziyaret eder ve onlara İncil okur. Eğer yapılan vaazdan memnun kalınmışsa tekrar gelmek üzere söz alınır.¹³

Yehova Şahitleri'ne göre öğretilerin tamamı mutlaka başkasına aktarılmalıdır. Mesajların aktarılması hususunda önemli görülen nedenler ise şunlardır:

- İsa'nın takipçilerinin tümü başkalarına vaaz etmelidir. Bu Tanrı'nın emridir.
- Öğrenilenler çevredekilerle paylaşılmalıdır. Bunlar dost, aile, okul, iş arkadaşları olabilirler. Bunu yaparken sabırlı olmak gerekir. İyi davranışlar, kişileri mesaja çekebilir.
- Zamanla Yehova'nın Şahitleri yerel cemaatiyle birlikte vaaz etmek için yeterli duruma gelebilirler. Bu, ilerlemede önemli bir adımdır. Şahitler, başkasının Yehova'nın bir hizmetçisi olmasına yardımcı olabilirler. Tanrıya kendini vakfedenler vaftiz edilmelidirler. Bu nedenle vücutlar suya bir süreliğine batırılmalıdır.
- Cemaate sıkıca bağlılık esastır.¹⁴

Yehova Şahitleri'nde Russell'dan sonra hareketin liderliğini yapmış olan Rutherford döneminde kapı kapı dolaşarak gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetlerine daha fazla önem verilmiş ve merkezîyetçi bir sistem kurularak vaaz veren üyelerin düzenli bir şekilde rapor vermeleri sağlanmıştır. Haftalık ibadet toplantılarının bir parçası olarak kamu ile iletişim için eğitim programları uygulanmıştır. 1920'ler ve 1930'larda yeni üyeler kazanmak amacıyla dönemin aktif misyon araçlarından biri olan radyo, geniş çapta kullanılmış ve 1933'e doğru Kutsal Kitap'a dayalı vaazlar yayınlamak üzere 403 radyo istasyonunda faaliyet gösterilmiştir. Evden eve ziyaretlerde insanlara portatif gramofonlardan Kutsal Kitap sohbetlerinin ses kayıtları dinletilmiştir. Kutsal Kitap'ın hakikatine ilgi gösterenlerle evlerde Kutsal Kitap incelemeleri yapılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte Rutherford döneminde hareketin üyeleri tarafından yaklaşık 400 milyon kitap ve broşür dağıtımı gerçekleştirilmiştir. 1920'lerde önemli üye kayıplarına rağmen Rutherford, başkan olduğu yaklaşık 25 yıl boyunca (1916-1942) derneğin üye sayısının 6 kat artmasını sağlamıştır.¹⁵

Günümüzde dünya üzerindeki misyon grupları içerisinde organizasyon açısından önde gelen teşkilatlardan biri Yehova Şahitleri'dir. En önemli propaganda araçlarından biri olan *The Watch Tower* (Gözetleme Kulesi) adlı dergi halen yayımlanmakta olup 414 dilde hizmet vermektedir. Bu derginin temel amacı, Kutsal Kitap'taki sözler ışığında dünyada yaşanan olayları yorumlamak ve Tanrı Yehova'yı evrenin egemeni olarak yüceltmektir. Yılda üç defa çıkarılan *Awake* (Uyanış) dergisi ise hareketin tanıtımını gerçekleştirmekte ve sorulması muhtemel olan bazı sorulara cevaplar sunmaktadır. Yehova Şahitleri yayınladıkları kitaplarla, bastıkları broşürlerle ve en önemlisi düzenledikleri ev ziyaretleriyle büyümeye ve genişlemeye çalışmaktadır.¹⁶ Şu an hareketin dünya çapında 239 ülke ve bölgede 8 buçuk milyonu aşkın üyesi olduğu tahmin edilmektedir.¹⁷

¹² Penton, *Apocalypse Delayed The Story of Jehovah Witnesses*, 291.

¹³ Nasuh Günay, *Türkiye'de Yeniçağ İnançları* (Isparta: Manas Yayınları, 2011), 175.

¹⁴ Günay, *Türkiye'de Yeniçağ İnançları*, 177.

¹⁵ Yasdımın, *Türkiye'de Yehova'nın Şahitleri: Tarihçe, Teşkilat, İnanç, İbadet ve Uygulamalar*, 58-59.

¹⁶ Mehmet Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar* (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010), 263-280.

¹⁷ "How Many Jehovah's Witnesses Are There Worldwide?", *JW.ORG* (Erişim 09 Mayıs 2023).

2. Yehova Şahitleri'nin Dijital Ortamda Yürüttüğü Misyonerlik Faaliyetleri

Yeni Dini Hareketler açısından dijital dünya, mesajlarını geleneksel yöntemlerden daha hızlı bir şekilde yayma imkânı oluşturmaktadır.¹⁸ Gazete, VCD veya DVD kasetler, radyo ve televizyon programları gibi dini görüşleri yaymak için kullanılan bilindik kitle iletişim araçlarıyla kıyaslandığında, internet sitelerine erişmek daha kolay ve bu sitelerin üretim ve işletmesi daha ekonomiktir. Nitekim uygun bilgi ve minimum düzeyde bilgisayar donanımı ve yazılımıyla herkes çok çeşitli alternatif dini görüşleri araştırabilir ve bunlardan birini tercih etmesi durumunda ebeveynlerinin ve arkadaş çevresinin meraklı gözlerinden kolayca gizleyebilir.¹⁹ Bu gibi durumlar internetin, kişiye kendi inancını tercih etmesi noktasında yeni fırsatlar sunduğunu göstermektedir. Bu anlamda internet, Yeni Dini Hareketler'e üye kazandırma noktasında yeni ve daha etkili bir yöntem olarak görülmektedir. Bu durumda dünya çapında gittikçe gelişen ağ sistemi, deyim yerindeyse, oyunun alanını değiştirerek, oldukça küçük ve alışılmadık grupların, potansiyel din değiştirilenler ve destekçilerden oluşan yeni ve etkilenebilir bir izleyici kitlesine benzeri görülmemiş bir erişim sağlamasına izin vermektedir.²⁰

Yehova Şahitleri de harekete yeni üyelerin kazandırılmasında kapı kapı dolaşım mesajı yayma yönteminin yanı sıra son dönemlerde özellikle internetin dünya genelinde yaygınlaşmasıyla birlikte bu alanda çeşitli faaliyetler göstermektedir. Ancak Şahitler mesajların internet üzerinden yayılması noktasında istekli olsalar da dijital alanın handikaplarından ve dezavantajlarından da mümkün oldukça kaçınmaya çalışmaktadır. Nitekim hareketin sosyal medya araçlarından olan *Facebook*, *Twitter*, *Instagram* ve *Youtube* gibi platformlarda resmi hesaplarının olmayışı, alan hâkimiyeti noktasında yetersizliklerini göstermektedir. Şahitler'e göre mürtedler ve muhalifler, hareketin mensuplarını ve üye olmaya sıcak bakanları caydırmak için bahsi geçen sosyal medya platformlarında yanıltıcı yayınlar yapmaktadırlar. Bunu yaparken de Yehova Şahitleri'ne ait resmi yayın organlarından alıntılar kullanmaktadırlar. Ancak bu alıntıları olduğu gibi değil de ekleme ve çıkarmalar yapmak suretiyle yeniden tasarlamakta ve bu sayede okuyucuların kafasını karıştırmaktadırlar. Bununla birlikte Yehova Şahitleri'ne ait logoları kullanıp sahte hesap açma ve bu yolla dolandırıcılık yapma teşebbüsünde bulunan kişilerin varlığı da Şahitler'i sosyal medyadan uzak tutan sebepler arasındadır. Bir başka neden ise bu tür platformlarda yorum yapma özelliğinin bulunmasıdır. Şahitler, kendi hareketleriyle ilgili bir paylaşım yapıldığında muhalifler tarafından hemen olumsuz yorumlar yazıldığını, hatta harekete mensup bazı kişilerin de bu yorumlara karşılık vererek olumsuz tabloyu daha da derinleştirdiklerini gözlemlemişlerdir. Bu durumun teşkilat içerisinde güvensizlik oluşturduğunu sezen hareketin yöneticileri, sosyal medyadan uzaklaşma eğilimine girmiş ve üyelerini de bu alana karşı dikkatli olmaya çağırmışlardır.²¹ Bunu yaparken de Kutsal Kitap'ta geçen şu pasajları dayanak olarak göstermişlerdir: *"Saçma ve cahilce tartışmalara girmeyi reddet. Bunların kavga doğurduğunu bilirsin."*²² ve *"Eğer biri farklı öğretiler yayar, doğru sözleri, yani Rabbimiz İsa Mesih'in sözlerini ve Tanrı yoluna dayanan öğretiyi onaylamazsa, kendini beğenmiş, bilgisiz bir kişidir. Böyle biri tartışmaları ve kelime kavgalarını hastalık derecesinde sever. Bu şeyler kıskançlığa, çekişmeye, iftiraya, kötü kuşkulara, düşünceleri yozlaşmış ve gerçeği yitirmiş kişilerin durmadan sürtüşmesine yol açar. Onlar Tanrı yolunu kazanç yolu sanıyorlar."*²³

Şahitler, yaptıkları açıklamalarla harekete zarar vereceğini düşündükleri sosyal medya platformlarından şimdilik uzak durmayı tercih etseler de bu durum üyelerin etkileşim kurabilmeleri için yeni yöntemler geliştirme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda grubun en önemli misyonerlik faaliyet alanlarından olan ve üyelere yönelik de çeşitli bilgilerin paylaşıldığı resmi internet siteleri ve akıllı telefonlara yüklenebilen uygulamaları mevcuttur. Bu uygulamalar çağın ihtiyaçlarını yansıtırken aynı

¹⁸ Jean-François Mayer, "Religious Movements and the Internet: The New Frontier of Cult Controversies", *Religion and the Social Order* 8 (2000), 249-250.

¹⁹ Sebastian Năstută, "The Impact of Internet on New Religious Movements' Discourse", *Sociologie Românească* 10/4 (2012), 65.

²⁰ Lorne L. Dawson - Jenna Hennebray, "New Religions and the Internet: Recruiting in a New Public Space", *Journal of Contemporary Religion* 14/1 (1999), 19-20.

²¹ "Jehovah's Witnesses Publications on Personal Websites", *JW.ORG* (Nisan 2018).

²² *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013), 2Tim.2:23.

²³ 1Tim.6:3-5.

zamanda farklı ülke ve bölgelerde bulunan Yehova Şahitleri'nin hareketle ilgili gelişmelerden anında bilgi sahibi olmasını kolaylaştırmaktadır.

Yehova Şahitleri'nin dijital dünyada boy göstermesi, hareketin resmî yayın organlarından biri olan *watchtower.org* sitesinin kurulmasıyla başlar. 15 Ocak 1997'de erişime açılan sitede hareketi tanıtan ve prensiplerini açıklayan kitapçıklar ve broşürler ile *The Watch Tower* ve *Awake* dergilerine ait eski tarihli sayılar yer almıştır. 1999 yılında Şahitler bu defa *jw-media.org* web sitesini açarak hareketin içinde yer aldığı hukukî gelişmeler ve dünya çapındaki teşkilatlanmayla ilgili faaliyetler de dâhil olmak üzere güncel olaylar hakkında üyelerini ve kamuoyunu doğru bir şekilde bilgilendirmeyi hedeflemiştir. 2005 yılında ise süreli yayınlar ile ses kayıtlarının indirilebilmesi için *jw.org* adlı web sitesi aktive edilmiştir. Ancak zamanla bu sitelerin benzer içerikler sunduğunu fark eden Şahitler, Ağustos 2012'de *jw.org* sitesini yeniden tasarlayarak internetteki bütün hizmetlerini tek elde toplamıştır.²⁴

Yehova Şahitleri'nin internetle olan ilişkileri kendi prensipleri doğrultusunda gelişmiştir. Hareket bir yandan internet üzerinde propagandasını sürdürürken diğer yandan *The Watch Tower* ve *Awake* dergilerinde yayınladıkları makalelerde internet kavramını fayda-zarar ekseninde ele almıştır. Bu yazılardan birinde teşkilat, internet kullanımında kontrollü bir şekilde hareket edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Şahitler, üyelerini uyarırken çok sayıda web sitesinin Hıristiyanlar için kesinlikle uygun olmayan şiddet öğeleri ve pornografik materyaller içerdiğini hatırlatmıştır. Bununla birlikte üyelere tanımadıkları kişilerle sohbet girmemeleri yönünde de uyarılarda bulunulmuştur. Bu anlamda internet üzerinden görüştüğü kişilerden daha farklı bir karakterde kendilerini tanıtabileceklerine değinilmiştir. Örneğin Yehova Şahitleri'nden olmayan bir katılımcı kendisini hareketin üyelerinden biri şeklinde tanıtarak Şahitler'in aklını karıştırabilecek yanlış bilgiler verebilir ve bu sayede üyelerin hareketi sorgulamasına neden olabilir. Bu durumun önüne geçmek isteyen hareket, üyelerine her zaman dikkatli olmaları gerektiğini tavsiye etmiştir.²⁵

Şahitler'in internet kullanımı noktasında özellikle uyardığı grup çocuklar ve gençlerdir. İnternet üzerinden paylaşılan ve insanların erişimine sunulan bilgilerin üzerinde herhangi bir kısıtlamanın ya da doğru-yanlış yönünde bir ayırımın olmadığını belirten Şahitler, çocuklar ve gençlerin bu kaotik ortamda suç ve sömürünün kolay hedefi olabileceğini vurgulamışlardır. Özellikle çocukların bu yeni olguyu keşfetmek ve meraklarını gidermek için kullandığına değinen Şahitler, bu hususta ailelerin dikkatli olmaları gerektiğini ve tıpkı müzik ya da film seçiminde aktif oldukları gibi çocuklarının hangi internet sitesine girebileceği noktasında da karar mercii olmaları gerektiğini belirtmişlerdir.²⁶

Üyelerine doğru ve dengeli bir internet kullanıcısı olmayı tavsiye eden Yehova Şahitleri, bu küresel araca karşı pragmatist bir yaklaşım sergilemiştir. Modern dönem misyonerliğinin en önemli taşıyıcısı olmaya namzet internetin kullanımına dair Şahitler, üyelerine kılavuz niteliğindeki şu soruları sorma cesaretini göstermeleri gerektiğine vurgu yapmaktadır: "1) Bu materyali kim yayınladı? Yazarın kimlik bilgileri nelerdir? 2) Bu neden yayınlandı? Yazarı motive eden unsur nedir? Bu bilginin yayınlanmasında herhangi bir ön yargı var mıdır? 3) Yazar bilgiyi hangi kaynaktan elde etti? Kontrol edilebilecek kaynaklar sağlıyor mu? 4) Bilgi güncel mi?"²⁷

Sanal dünyada vakit geçiren üyeler için bu sorular neyin doğru, neyin yanlış olduğunu anlamalarına yardımcı olan ipuçlarıdır. Burada esasında Şahitler için en büyük endişe kaynağının bilginin yayıldığı kanal, yani arkasındaki güç olduğu anlaşılmaktadır.²⁸ Şahitler, üyelerine bu durumu Yaratılış Kitabı'nda Havva ve yılan arasında geçen hikâyeye²⁹ açıklamaya çalışmaktadırlar. Şeytanın yılanın arkasına saklanarak Havva'yı kandırdığı gibi bir takım kötü niyetli kişilerin de Şahitler'i manipüle etmek için harekete geçebileceğini göz önünde bulunduran yetkililer, üyeleri "İnternetin Havvası" olmama konusunda uyarılmaktadırlar.³⁰ Bu anlamda dikkatli olmaya çağrılan üyelere, Pavlus'un şu sözü hatırlatılarak internetten elde edilen bilgiler

²⁴ "Good News on the Internet", *JW.ORG* (17 Ağustos 2022).

²⁵ "Use of the Internet-Be Alert to the Dangers!", *Kingdom Ministry*, (Kasım 1999), 3-4.

²⁶ "Use of the Internet-Be Alert to the Dangers!", 4.

²⁷ "The Internet-Making Wise Use of a Global Tool", *The Watchtower*, (Ağustos 2011), 4.

²⁸ "The Internet-Why Be Cautious?", *Awake*, (Temmuz 1997), 13.

²⁹ Yar.3:1-5.

³⁰ "The Internet-Making Wise Use of a Global Tool", 4.

hususunda eleştirel ve şüpheli olma içgüdüleri kazandırılmaya çalışılmaktadır: “Sana emanet edileni koru! Kutsallıktan yoksun, boş sözlerden, yalan yere ‘bilgi’ denen düşüncelerin çelişkilerinden sakın.”³¹

Doğru inancın oluşmasını sağlayan gerçek bilginin elde edilmesi noktasında oldukça hassas davranan Yehova Şahitleri, internetteki bilgilerin bir güvenilirlik testine tabii olmadığını dile getirerek hem kendi üyelerine hem de hareketi merak edip araştıranlara doğru bilgi sunmak amacıyla dijital alana yoğunluk vermişlerdir. Bu yöndeki adımların ilkini 1997 yılında hareketin resmî web sitesi olan *watchtower.org*'u kurarak atan Şahitler, daha sonra alandaki yeni gelişmeleri üyelerinin ihtiyaçlarını da gözeterek kullanmaya başlamışlardır. Avantaj-dezavantaj durumunu denge stratejisi üzerinden kurgulayan hareket, dijitalden maksimum verimi elde edebilmek için kolları sıvamaya başlamıştır. Yehova Şahitleri, internet âleminde edindikleri çeyrek asırlık tecrübeleriyle gerek web siteleri gerekse akıllı cihazlara yüklenebilen uygulamalarıyla misyon faaliyetlerinde dijital alanı etkin bir şekilde kullanmaktadırlar. Bu anlamda hareketin her biri farklı bir formatta yayın yapın üç web sitesi ve farklı içeriklerde hizmet sunan üç uygulaması mevcuttur. Bahsi geçen siteler ve uygulamaların özellikleri şu şekildedir:

JW.ORG: Yehova Şahitleri'nin dijital alandaki en güçlü yayın organı olan bu web sitesinde genel olarak hareketle ilgili merak edilenler ve hareketin dünya çapında sürdürdüğü faaliyetlerle ilgili bilgiler yer almaktadır. Web sitesinin hemen girişinde Yehova Şahitleri'ni tanıtan şu cümleler göze çarpmaktadır: “Hepimiz çeşitli etnik gruplardan geliyoruz ve farklı diller konuşuyoruz. Buna rağmen ortak hedeflerimiz aramızda birlik sağlıyor. En önemlisi, Kutsal Kitap'ın Yazarı ve her şeyin Yaraticısı olan Yehova'yı yüceltmek istiyoruz. İsa Mesih'i örnek almak için elimizden geleni yapıyoruz ve onun takipçileri olmaktan gurur duyuyoruz. Her birimiz, insanların Kutsal Kitap ve Tanrı'nın Krallığı hakkında bilgi almasına yardım etmeye düzenli olarak zaman ayırıyoruz. Tanrı Yehova ve O'nun Krallığı hakkında konuşarak şahitlik ettiğimizden Yehova'nın Şahitleri olarak tanınıyoruz. Sitemizi gezin. Kutsal Kitabı okuyun. İnançlarımız ve bizim hakkımızda daha fazla bilgi alın.”³²

Web sitesinin içeriği, Yehova Şahitleri hareketine yönelik detaylı bilgi edinilebilecek bir formatta tasarlanmıştır. Hitap dilinden görsellerin kullanımına kadar profesyonel bir şekilde hazırlanmış web sayfasının *title* (başlık) kısmında “Kutsal Kitap'ın Öğrettikleri”, “Kütüphane”, “Haberler” ve “Hakkımızda” şeklinde bir tasarım tercih edilmiştir. “Kutsal Kitap'ın Öğrettikleri” kısmında ailelere, gençlere ve çocuklara yönelik Kutsal Kitap temelli teselli edici, ufuk açıcı ve bakış açısı kazandıran yazılara yer verilmektedir. 245 Bununla birlikte Kutsal Kitap'la ilgili potansiyel soruların cevapları, bazı pasajların açıklamaları ve Kutsal Kitap incelemeleri de yine sitenin bu kısmında erişime açılmaktadır. “Kütüphane” bölümünde ise yaklaşık olarak 210 dilde yayımlanmış *Kutsal Kitap: Yeni Dünya Çevirisi*'nin yanı sıra *The Watch Tower* ve *Awake* dergilerinin yayımlanmış sayıları, Şahitler tarafından kaleme alınmış yüzlerce kitap, broşür ve makale bulunmaktadır. Ücretsiz olarak indirilebilen bu kaynakların çoğunun basılı versiyonları da site üzerinden sipariş edilebilir durumdadır. “Kütüphane” bölümünde sadece okumaya yönelik kaynaklar değil İncil dramaları, çocuklar için animasyonlu İncil hikayeleri ve inançla ilgili çeşitli konularda eğitici videolar dâhil olmak üzere çok çeşitli materyaller de sunulmaktadır. Web sitesinin “Haberler” kısmında Yehova Şahitleri'nin doğal afetler ve diğer insani yardım çalışmaları başta olmak üzere dünya çapındaki faaliyetleri hakkında güncel bilgiler yer almaktadır. “Hakkımızda” bölümünde ise hareketle ilgili merak edilen konular, görüşme talebinde bulunma formları, hareketin iletişim bilgileri ile düzenledikleri ibadetler ve toplantılarla ilgili detaylar bulunmaktadır. Ayrıca bu kısımda harekete bağlı yapmak isteyen kişiler için bir internet sekmesi de mevcuttur. Bağışçılar bu sekme üzerinden yaptıkları yardımların nerelerde kullanıldıklarına dair bilgilere ulaşabilmektedirler.

TV.JW.ORG: Hareketin inanç ve uygulamaları hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyen kişiler için ücretsiz çevrimiçi video içeriği sunan diğer bir resmî web sitesidir. Sitede Kutsal Kitap öğretileri, dramalar, müzikler ve Yehova Şahitleri topluluğunun üyeleriyle yapılan röportajlar dâhil olmak üzere çeşitli videolar bulunmaktadır. İncil ve Hıristiyan yaşamıyla ilgili çok çeşitli konuları kapsayan bu videolar, yüzden fazla dile çevrilerek dünya çapındaki insanların hareketle tanışmasına ve hareketin karakteristik özelliklerini

³¹ 1Tim.6:20.

³² “Jehovah's Witnesses—Official Website”, JW.ORG (Erişim 04 Mayıs 2023).

bilmesine aracılık etmektedir. Web sitesindeki en popüler videolardan bazıları aile hayatı, evlilik ve kişisel zorlukların üstesinden gelmeyle ilgili öğretileri içerir.

Web sitesinde yer alan ve pek çok farklı konuyu ihtiva eden video içeriğine ek olarak dünya çapında düzenlenen ve Yehova Şahitleri'nin bir araya gelip ibadet etme fırsatı elde ettiği yıllık ibadetler de çevrimiçi olarak siteyi ziyaret edenlerin hizmetine sunulmaktadır. Bütün bu faaliyetler çerçevesinde *tv.jw.org*'un ana hedeflerinden biri, insanların Yehova Şahitleri'nin öğretileri ve inançları hakkında uygun ve erişilebilir bir şekilde daha fazla bilgi edinebilecek bir platformun sağlanmasıdır. Bu yüzden web sitesi herkese açıktır ve video içeriğine erişmek için herhangi bir kayıt veya ödeme zorunluluğu bulunmamaktadır.

WOL.JW.ORG: Yehova Şahitleri'nin öğretileri ve inançlarıyla ilgili yayınların, makalelerin ve diğer yazılı materyallerin kapsamlı bir veri tabanı olan *Gözcü Kulesi Çevrimiçi Kütüphanesi'nin* resmî web sitesidir. Bu site Şahitler topluluğunun üyeleri ve hareketi merak eden kişiler için örgütün öğretilerini ve uygulamalarını çeşitli yönleriyle incelemeleri ve araştırmaları için uygun ve erişilebilir bir araçtır. *Gözcü Kulesi Çevrimiçi Kütüphanesi*, 19. yüzyılın sonlarına kadar uzanan geniş bir yayın ve makale koleksiyonu içerir. Sitede Kutsal Kitap çevirileri, İncil sözlükleri, İncil'in yorumları ve yardımcı kaynaklar dâhil olmak üzere 800'den fazla kitabın yanı sıra *The Watch Tower* ve *Awake* dergilerine ait 12.000'den fazla makale yer alır. Web sitesi ayrıca kullanıcıların veri tabanında belirli konuları veya anahtar kelimeleri aramasına olanak tanıyan bir arama işlevine sahiptir.

Gözcü Kulesi Çevrimiçi Kütüphanesi yüzlerce farklı dilde yayın hizmeti vermekte ve dünyanın her yerinden ücretsiz olarak erişilebilmektedir. Web sitesi, kullanıcıların farklı bölümler arasında gezinmesine ve belirli içerikleri aramasına olanak tanıyan basit bir arayüz ile kullanımı kolay olacak şekilde tasarlanmıştır. Sitedeki içerik, teşkilatın ilgili birimlerinde görev alan üyeler tarafından dikkatle araştırılıp yazılır ve teşkilatın öğretilerine ve inançlarına dayanır. Bu bağlamda site, yeni veya revize edilmiş bilgileri yansıtacak şekilde düzenli olarak güncellenir ve içerik doğruluk ve tutarlılığı sağlamak için bir editör ekibi tarafından gözden geçirilir.

246 **JW LANGUAGE:** Yehova Şahitleri hareketine mensup üyelerin yeni diller öğrenmelerine veya dil becerilerini geliştirmelerine yardımcı olmak için hareket tarafından oluşturulmuş bir mobil uygulamadır. *JW Language* uygulamasının birincil amacı, Yehova'nın Şahitleri'nin misyonerlik işlerini kolaylaştırmak ve farklı kültürlerden insanlarla iletişim kurmak için dil öğrenmelerine aracılık etmektir. Uygulama, kullanıcıların yeni diller öğrenmelerine ve mevcut dil becerilerini geliştirmelerine yardımcı olacak bir dizi araç ve kaynak sağlar. Bu materyaller arasında ses ve video kaynakları, bilgi kartları, sınavlar ve dil oyunları yer alır. Uygulama ayrıca kullanıcıların ilerlemelerini takip etmelerine ve dil öğrenimleri için hedefler belirlemelerine olanak tanır. *JW Language* uygulaması hem iOS hem de Android cihazlara indirilebilir ve dünya çapındaki Yehova Şahitleri üyeleri tarafından kullanılabilir. Uygulamada yüzlerce yerel ve evrensel dil seçeneği yer almakla birlikte uygulamayı indirmek ve kullanmak tamamen ücretsizdir.

JW Language uygulamasının içeriği, Yehova Şahitleri örgütünün üyeleri tarafından geliştirilir ve onların öğretilerine ve inançlarına dayanır. Uygulama, içeriğin doğru ve güncel olmasını sağlamak için düzenli olarak güncellenir. *JW Language* uygulaması kullanım kolaylığını ve sağlanan içeriğin kalitesini öven kullanıcılardan olumlu eleştiriler almaktadır. Bu doğrultuda bazı kullanıcılar uygulamanın dil becerilerini geliştirmelerine ve farklı kültürlerden insanlarla daha etkili iletişim kurmalarına yardımcı olduğunu da belirtmektedir. Kullanıcıların uygulamaya yönelik olumlu eleştiriler sunmasında etkili olan bazı faktörler şunlardır:

- En sık kullanılan resimler ve ifadeler koleksiyonlara eklenebilir ve böylece onlara hızlı bir şekilde erişilebilir.
- Kullanıcı, seslendirme hızını kendisine göre ayarlayabilir.
- Kelimelerin Latin harfleriyle yazılışı görülebilir ya da bu özellik tümüyle kapatılabilir.
- İnternete bağlı değilken de kullanabilmek üzere içerikler indirilebilir.
- Videoları izlemek için daha düşük bir çözünürlük seçilerek cihazın hafızasının dolması engellenebilir.

JW LIBRARY: Yehova Şahitleri tarafından geliştirilen bu mobil uygulama Kutsal Kitap tercümelemleri, İncil'e dayalı kitaplar, dergiler ve broşürler dâhil olmak üzere çok çeşitli yayınlara erişime olanak tanır. Uygulama ayrıca ses ve video kaynaklarının yanı sıra bir çevrimiçi içerik kitaplığına da sahiptir. Uygulama, bir anlamda *wol.jw.org* sitesinin mobil versiyonudur. Bununla birlikte öne çıkan bazı özellikleri şunlardır:

- Farklı Kutsal Kitap çevirileri arasından seçim yapmak.
- Pasaj numarasına dokunarak farklı Kutsal Kitap çevirilerini karşılaştırmak.
- Dipnot işaretine veya gönderme harfine dokunarak ilgili malzemeyi görüntülemek.
- Okumaya kalınan yerden devam etmek için yer işaretleri özelliği kullanılarak herhangi bir pasajı ya da bölümü işaretleyebilmek.
- Geçmiş özelliği kullanılarak daha önce okunan içeriğe erişebilmek.
- Arama özelliği kullanılarak incelenen yayında istenen kelime ya da ifadeleri bulabilmek.
- İbadetler için ihtiyaç duyulan yayınları inceleyebilmek.

JW LIBRARY SIGN LANGUAGE: Üyelerin işaret dili kaynaklarına erişimini sağlamak için teşkilat tarafından geliştirilmiş bir mobil uygulamadır. *JW Library Sign Language*, Amerikan İşaret Dili (ASL) başta olmak üzere diğer pek çok işaret dilinde hazırlanmış Kutsal Kitap yazıları ve diğer yayınlara ilgili videolara erişime imkân sağlar. Uygulama ayrıca işaret dilinin nasıl öğrenileceği ve işitme engelli insanlarla nasıl iletişim kurulacağına ilişkin videolar gibi bir çevrimiçi içerik kitaplığı da sunar.

Yehova Şahitleri'nin resmi bir uygulaması olan bu araç, *jw.org*'dan paylaşılan videoları işaret diline göre yeniden düzenler ve oynatır. Bu uygulamaya dair öne çıkan özellikler ise şunlardır:

- Yayınlar, kutsal yazılar ve videolarla ilgili bağlantılar paylaşılabilir. Alıcı, bağlantıyı doğrudan *JW Library Sign Language*'de açabilir.
- Halihazırda indirilmiş olan videolar paylaşılabilir.
- Çalma listelerine eklenen resimler yakınlaştırmak için kısırlı olarak büyütülebilir.
- Oynatma listelerine aynı anda birden fazla resim veya video aktarılabilir.

Yehova Şahitleri açısından dijital ortamdaki bu faaliyetlerle birlikte tarihsel süreçte dönemsel şartların oluşturduğu bazı durumlarda da mesajların yayılabilmesi için farklı yöntemlere başvurulmuştur. Bu konudaki en açık örnek COVID-19 salgınıdır. 2019 yılında ortaya çıkan ve dünya çapında bir etki meydana getiren COVID-19, pek çok farklı alanda olduğu gibi dinle ilgili hususların aktarımı noktasında da dijital dönüşümün gerçekleşmesine neden olmuştur.³³ Bu süreçte Yehova Şahitleri teşkilatı web tabanlı sürdürdüğü faaliyetlerinin yanında gerek üyelerinin etkileşimini sağlamak gerekse misyonerlik çalışmalarını devam ettirmek için dijital ortamda pek çok uygulama yürütmüştür. Yüz yüze toplantılar ve kapı kapı dolaşıp vaaz etme konusundaki kısıtlamalar nedeniyle teşkilat üyeleri mesajlarını yaymak için dijital araç ve platformları daha aktif kullanmaya başlamışlardır.³⁴

Pandemi sürecinde Yehova Şahitleri haftalık ve yıllık toplantılarını *Zoom* ve *JW Broadcasting* gibi platformları kullanarak çevrimiçi bir şekilde canlı olarak gerçekleştirmişlerdir. Bu sanal toplantılar üyelerin evlerinde güven içinde kalmalarının yanında diğer inananlarla ruhani rehberlik ve paydaşlık almaya devam etmelerine olanak tanımıştır.³⁵ Bununla birlikte Şahitler mesajlarını yaymak için uzun süredir tedavülde olan *jw.org* web sitesini aktif kullanarak salgının getirdiği zorunluluklara uyum sağlamışlardır. Ancak bu siteden herkesin haberdar olmayabileceği düşüncesiyle Şahitler mesajlarını daha geniş bir kitleyle paylaşmak için *YouTube* gibi video platformlarını da kullanmışlardır. Bu kanallar aracılığıyla genel olarak Kutsal Kitap, aile hayatı ve salgının oluşturduğu ortamda yaşanabilecek potansiyel kaygıların üstesinden gelme gibi konularda ücretsiz olarak sunulan bir dizi sohbet videosu hazırlanmıştır. Öte yandan salgın koşullarında bir araya gelemeyen teşkilat üyeleri gerek birbirleriyle irtibatlarını korumak gerekse mesajlarını

³³ Joseph O. Baker vd., "Religion in the Age of Social Distancing: How COVID-19 Presents New Directions for Research", *Sociology of Religion* 81/4 (2020), 357-358.

³⁴ Jose Torres-Prunonosa vd., "Jehovah's Witnesses Adoption of Digitally-Mediated Services During Covid-19 Pandemic", *Cogent Social Sciences* 8/1 (2022), 8-9.

³⁵ Ruth Dowson, "A Discussion of the Practical and Theological Impacts of COVID-19 on Religious Worship, Events and Pilgrimage, from a COVID-19 on Religious Worship, Events and Pilgrimage, from a Christian Perspective", *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 8/7 (2020), 36.

ilgi duyan kişilere ulaştırmak adına akıllı telefonlardan yapılan görüntülü konuşma özelliğini kullanmışlardır. Ayrıca Zoom gibi video konferans araçları vasıtasıyla hem mikro hem de makro ölçekte sanal İncil tetkikleri kurmuşlardır.³⁶

Yehova Şahitleri teşkilatı misyonerlik faaliyetlerine ara vermeden devam ederken özellikle hareketin karşısında yer alan kişiler ve gruplar tarafından da gerek sosyal hayatta gerekse dijital ortamda sürekli bir engellemeyle karşılaşmaktadırlar. Özellikle bir dönem teşkilatın içerisinde yer alıp daha sonra yaşanan çeşitli tartışma ve fikir ayrılıklarının ardından hareketten ayrılan kişiler, kendilerine ait sosyal medya hesaplarından Yehova Şahitleri'yle ilgili olumsuz bir atmosfer yaratmaktadırlar. Esasında teşkilatın üyelere sosyal medya kullanımı noktasında yaptığı ikazların nedeni de bu noktada anlam kazanmaktadır. Bir dönem bizzat hareketin taraftarlığını yapmış kişilerin daha sonra dijital ortamda hareketi kötülemeleri nedeniyle üyelerin bu olumsuz ortamdan etkilenmemeleri ve harekete duyulan güvenin sarsılmaması için yönetim tarafından özel bir çaba sarf edilmektedir. Bu doğrultuda Youtube benzeri video paylaşım siteleri ile Instagram, Facebook ve Twitter gibi anlık gelişmelerin paylaşıldığı sosyal mecralarda Yehova Şahitleri'ne yönelik sistematik bir karalama kampanyası sürdürülmektedir. Youtube'da yayın yapan ve 15 binden fazla takipçisi olup yaklaşık 3 milyon görüntülemeye ulaşan JW Thoughts adlı kanal, temel amacının Yehova Şahitleri'nin yanlış öğretilerini ifşa etmek olduğunu açıklamaktadır. Hareketin içerisindeki aktif üyelere de seslenen kanal, yöneticilerin neden sosyal medyada vakit geçirmemeleri noktasında kendilerini uyardıklarını sorgulamaları gerektiğini vaaz etmektedir.³⁷ Öte yandan Yehova Şahitleri hakkındaki gerçekleri ortaya koyduğunu iddia eden bir diğer Youtube kanalı da Mike Winger'dır. 570 bin abonesi olan ve 86 milyondan fazla görüntülemeye ulaşan kanalda, Şahitler teşkilatının yanlış öğretileri konusunda çekilmiş yüzlerce içerik yer almakta ve her hafta Youtube'da soru-cevap sistemi üzerinden gerçekleşen canlı yayınlar yapılmaktadır.³⁸

Yehova Şahitleri hareketine yönelik özellikle Youtube üzerinden farklı kanallar aracılığıyla yürütülen bu tarz kampanyalar, teşkilat içerisinde üye kayıpları yaşanmasına neden olmaktadır. Ancak hareket bu etkiye dijital ortamda daha aktif faaliyetlerde bulunarak tepki vermekte ve giden her üyenin yerini daha fazlasıyla doldurma gayretinde bulunmaktadır. Bu anlamda Yehova Şahitleri, internet ortamında yürütülen misyonerlik faaliyetlerine yoğun bir şekilde odaklanmaktadır ve bu alanın karşıt görüşlülere bırakılamayacak kadar değerli olduğunun bilincindedir. Böylece resmî olarak sadece web siteleri ve akıllı cihaz uygulamalarıyla dijital ortamda boy gösteren Şahitler, gayri resmî bir biçimde de üyeler tarafından sosyal medya aracılığıyla paylaşılan gönderilerle misyonerlik faaliyetlerini sürdürmektedirler.

Sonuç

Yehova Şahitleri, harekete yeni üye kazandırmak amacıyla yürüttüğü misyonerlik faaliyetleri sırasında çağrı doğru okuyup içinde bulunulan zaman dilimindeki ihtiyaca yönelik adımlar atmıştır. Bu doğrultuda günümüzde pek çok farklı dini grubun yaptığı gibi Şahitler de yeni bir misyonerlik alanı olarak dijital dünyaya yoğunlaşmıştır. Şahitler için bu yeni yöntem özellikle dijital çağın yerlileri olan gençlerle iletişim kurma ve onları harekete dâhil etme noktasında geniş imkânlar sunarken aynı zamanda halihazırda üye olan kişilerin de internetin büyümesine kapılıp hareketten ayrılmalarına neden olabilmektedir. Bu durumun önüne geçmek isteyen teşkilatın yöneticileri üyelere, kendi yayın organları üzerinden sık sık internetin dezavantajlarından bahsetmekte ve harekete karşı olan ya da daha önceden Şahitler topluluğunda yer alıp sonradan ayrılan kimselerin yanlış yönlendirmelerinden korunma çağrısında bulunmaktadırlar. Ancak hiçbir şekilde üyeleri dijital ortamdaki izole edemeyeceğinin farkında olan Şahitler, sınırlarını kendilerinin belirlediği bir çerçevede üyelerine her türlü ihtiyaçlarını karşılayacak türden dijital faaliyetlere girişmektedirler. Bu anlamda hem üyelerin harekete bağlılıklarını devam ettirmek hem de misyonerlik faaliyetleri yürüterek yeni üyeler kazanmak amacıyla başta web siteleri olmak üzere çeşitli sosyal platformları ve akıllı telefonlara indirilebilen uygulamaları yürürlüğe sokmaktadırlar.

³⁶ Torres-Prunonosa vd., "Jehovah's Witnesses Adoption of Digitally-Mediated Services During Covid-19 Pandemic", 10-12.

³⁷ "JW Thoughts - YouTube" (Erişim 09 Mayıs 2023).

³⁸ "Mike Winger - YouTube" (Erişim 09 Mayıs 2023).

Yehova Şahitleri hareketi özelinde dijital dünya, özellikle Yeni Dini Hareketler'in üye kazanması ve dünyaya açılması noktasında geniş fırsatlar sunmaktadır. Bu anlamda sosyal medyayı ve web tabanlı internet araçlarını etkili biçimde kullanan dinî gruplar, çok kısa sürede isimlerini duyurabilmekte ve alanın kendilerine sunduğu imkânları değerlendirebilmektedirler. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bu platformların kullanımı esnasında çizilmesi gereken sınırlardır. Yehova Şahitleri, kendi teşkilat kurallarına uygun bir şekilde hareket ederek dijital dünyayı aktif olarak kullanmakta ve bu noktada diğer dinî gruplar için örnek teşkil etmektedir. Aksi takdirde sınırların çizilmediği, kuralların açık bir şekilde belirlenmediği ve üyelerin arzu ettikleri zaman içinde yer alabildikleri dijital mecralar, dinî gruplar için handikap oluşturabilmektedir. Bu doğrultuda çalışmada elde edilen bulgulardan biri, internetin dinî mesajların paylaşılması noktasında etkili bir araç olmasıyla birlikte denetlenmediği takdirde varılmak istenen hedefe hizmet etmeyecek olmasıdır. Bu durumda Yehova Şahitleri'nde olduğu gibi denetlemenin zor olduğu sosyal medya araçlarında (*Facebook, Twitter, Instagram, Youtube* vb.) bir kısıtlama yapılması gayet makul bir çözüm olarak görünmektedir. Bununla birlikte dijital çağda üyelerin ihtiyaçlarına yönelik güncel uygulamaların üretilmesi de olumlu bir hareket olarak tabanda karşılık bulmaktadır.

Çalışmanın bulgularından bir diğeri ise, insanlık tarihi açısından eşine az rastlanılan COVID-19 pandemisi gibi salgın hastalık durumlarında dinî grupların, üyeleriyle iletişim kurması noktasında internetin kullanılabilir en aktif kanallardan biri olmasıdır. İnsanların evlerinde karantinaya alındığı ve sokağa çıkma yasaklarının uygulandığı bir dönemde birçok alandaki faaliyetlerde olduğu gibi dini uygulamalarda da kesintiler yaşanmış ve bu sorunla baş etme yöntemi olarak dijital dönüşüm, insan hayatının bir parçası haline gelmiştir. Bu süreçte Yehova Şahitleri de çeşitli ibadet ve uygulamalarının yanı sıra haftalık buluşmalar, konferanslar, anma günleri gibi geniş katılımı toplantıları dijital ortamda devam ettirmiştir. Öte yandan pandemi öncesi yaşadıkları bölgelerdeki evleri dolaşarak insanlara İncil'i anlatan grupların yerini de akıllı telefonlardan yapılan görüntülü konuşmalar almıştır. Bir yandan *juw.org* ve diğer resmî web siteleri üzerinden aktarılan güncel bilgilerle harekete dair bilgilendirmeler yapılırken diğer yandan sosyal medya platformlarında paylaşılan gönderilerle hareketin aktivasyonu ortaya konulmuştur. Böylece Yehova Şahitleri, dönemsel şartları göz önünde bulundurarak hareketin canlılığını korumuş ve yeni misyonerlik alanı olan dijital dünyayı kendi mesajını paylaşma noktasında etkin olarak kullanma gayretinde bulunmuştur. Dolayısıyla pandemi sırasında etkinliği onaylanan dijital mecralar, pandemi sonrasında da dinî grupların vazgeçilmezi olmaya devam etmiştir. Yehova Şahitleri'nde de bu gerçek göz önünde bulundurularak dijitalle olan güven yüksek seviyelere ulaşmıştır.

Evaluation of Jehovah's Witnesses' Missionary Activities in the Digital Stage

Citation: Yasin Öner, "Evaluation of Jehovah's Witnesses' Missionary Activities in the Digital Stage", *Artuklu Akademi* 10/2(Aralık 2023), 239-252.

Extended Abstract

The subject of the study is the evaluation of the Jehovah's Witnesses, a leader-oriented group founded on the anticipation of the apocalypse, which has mobilized the masses with the motto "Millions Now Living Will Never Die" since the 1930s, and the missionary activities of the movement on the internet today. The Jehovah's Witnesses movement has had its ups and downs since its inception. Almost from the moment of its foundation, the Witnesses have lived in anticipation of a new Messianic Kingdom, in which all earthly wickedness could be destroyed and heaven would open. The years 1874, 1914, 1918, 1925, and 1975 all created excitement in the movement about the second coming of the Messiah. However, all of these dates have been a bitter disappointment. Despite the failure of this persistent prophecy, the Witnesses continued to recruit members and expand the organization with remarkable success. Since the founding of their movement, the Witnesses have claimed that we live at the apex of time in terms of worldly life. Their eschatology is based on New Testament texts, and almost all of their literature refers to the destruction of evil at Armageddon. For this reason, they see it as an obligatory duty to invite people to their religion for the second coming of the Messiah.

Although the movement has actively used many channels in the digital stage to spread its own messages, especially in recent years, the importance of the internet in missionary activities has been understood much earlier. In this direction, the watchtower.org website, which was established on January 15, 1997, was the first action of the movement on the internet, and missionary activities have gained a new dimension with the modernization of this website and new applications created according to the requirements of the age. Jehovah's Witnesses act in accordance with the spirit of the modern era with these activities, which are carried out with the aim of ensuring that the members of the organization interact with each other and be aware of new developments, on the one hand, and attract new members to the movement on the other. In today's world, where access to the Internet is becoming more and more widespread, these activities of the organization offer much greater advantages than going door to door and spreading the message. At this point, while trying to take advantage of the advantages provided by the digital environment, the organization is very sensitive to combat potential disadvantages. For this reason, the organization warns its members to be more careful when browsing sites and social media platforms that usually feature comments. The reasons for this are that the members are confused by bad comments and groundless information about the movement from outside and their motivation is lowered in their commitment to the movement.


Jehovah's Witnesses turning to the digital field as the new missionary branch has gained more meaning during the global impact of the COVID-19 pandemic. In a period when people were quarantined in their homes and curfews were implemented, religious practices were interrupted as well as in many areas, and digital transformation has become a part of human life as a way of coping with this problem. In this process, Jehovah's Witnesses continued their various worships and practices, as well as weekly meetings, conferences, and commemoration days in the digital environment. On the other hand, video conversations on smart phones took the place of groups that went from door to door and told the Bible to people before the pandemic. On the one hand, while informing about the movement with up-to-date information transmitted through jw.org and other official websites, on the other hand, the activation of the movement was revealed through the posts shared on social media platforms. Thus, Jehovah's Witnesses kept the movement alive by taking into account the seasonal conditions and made an effort to use the digital world, which is the new missionary field, to share their message effectively. Therefore, digital materials, the effectiveness of which

was approved during the pandemic, became indispensable for the practices in religious groups after the pandemic. Considering this fact, among Jehovah's Witnesses, trust in digital has reached high levels.

Kaynakça

- Aydın, Ali Arslan - Atay, Hüseyin. *Yehova Şahitleri'nin İç Yüzü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973.
- Aydın, Mehmet. *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar*. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010.
- Baker, Joseph O. vd. "Religion in the Age of Social Distancing: How COVID-19 Presents New Directions for Research". *Sociology of Religion* 81/4 (2020), 357-370.
- Bilgin, Vejdî. "Çağdaş Bir Fenomen: Yeni Dinî Hareketler". *Din Sosyolojisi*. ed. Mehmet Bayyigit. 303-333. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Chrystides, George D. *Historical Dictionary of Jehovah's Witnesses*. Toronto: The Scarecrow Press, 2008.
- Dawson, Lorne L. - Hennebry, Jenna "New Religions and the Internet: Recruiting in a New Public Space", *Journal of Contemporary Religion* 14/1 (1999), 17-39.
- Dowson, Ruth. "A Discussion of the Practical and Theological Impacts of COVID-19 on Religious Worship, Events and Pilgrimage, from a COVID-19 on Religious Worship, Events and Pilgrimage, from a Christian Perspective". *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 8/7 (2020), 33-51.
- Günay, Nasuh. *Türkiye'de Yeniçağ İnançları*. Isparta: Manas Yayınları, 2011.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Holden, Andrew. *Avverting Risk: A Cultural Analysis of the Worldview of Jehovah's Witnesses*. Lancaster: Lancaster University Press, 2003.
- JW.ORG. "Good News on the Internet". 17 Ağustos 2022. Erişim 26 Nisan 2023. <https://www.jw.org/en/news/jw/region/global/Good-News-on-the-Internet/>
- JW.ORG. "How Many Jehovah's Witnesses Are There Worldwide?" Erişim 09 Mayıs 2023. <https://www.jw.org/en/jehovahs-witnesses/worldwide/>
- JW.ORG. "Jehovah's Witnesses Publications on Personal Websites". Nisan 2018. Erişim 23 Nisan 2023. <https://www.jw.org/en/library/magazines/watchtower-study-april-2018/publications-personal-websites/>
- JW.ORG. "Jehovah's Witnesses – Official Website". Erişim 04 Mayıs 2023. <https://www.jw.org/en/>
- "JW Thoughts - YouTube". Erişim 09 Mayıs 2023. <https://www.youtube.com/>
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- Mayer, Jean François, "Religious Movements and the Internet: The New Frontier of Cult Controversies", *Religion and the Social Order* 8 (2000), 249-276.
- "Mike Winger - YouTube". Erişim 09 Mayıs 2023. <https://www.youtube.com/@MikeWinger/about>
- Năstută, Sebastian, "The Impact of Internet on New Religious Movements' Discourse", *Sociologie Românească* 10/4 (2012), 61-74.
- Penton, James. *Apocalypse Delayed The Story of Jehovah Witnesses*. Toronto: University of Toronto Press, 2015.
- Tanyu, Hikmet. *Yehova Şahitleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973.
- "The Internet-Making Wise Use of a Global Tool". *The Watchtower*, 3-5.
- "The Internet – Why Be Cautious?" *Awake*, 10-13. <https://wol.jw.org/en/wol/d/r1/lp-e/101997524>
- Tınaz, Nuri. "Yehova Şahitleri". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/391-396. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yehova-sahitleri>
- Torres-Prunonosa, Jose vd. "Jehovah's Witnesses Adoption of Digitally-Mediated Services During Covid-19 Pandemic". *Cogent Social Sciences* 8/1 (2022), 1-29.
- Turan, Süleyman - Uzun, Sema Nur, "Yeni Dinî Hareketler ve Online Misyonerlik", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/79 (2021), 110-116.
- Turgut, Ahmet vd. "Yehova Şahitleri'nin Kan ve Organ Nakline Bakış Açısı". *Lokman Hekim Journal* 4/2 (2014), 1-7.
- Tümer, Günay. "Yehova Şahitleri Hareketi ve Bir Din Olup Olmadığı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1-4 (1985), 221-264.
- "Use of the Internet-Be Alert to the Dangers!" *Kingdom Ministry*, 3-6. <https://wol.jw.org/en/wol/d/r1/lp-e/201999403>
- Ward, Mike E. *Management of Anaesthesia for Jehovah's Witnesses*. London: The Association of Anaesthetists of Great Britain and Ireland Publish, 2005.
- Yasdıman, Hakkı Şah. *Türkiye'de Yehova'nın Şahitleri: Tarihçe, Teşkilat, İnanç, İbadet ve Uygulamalar*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011.
- Yılmaz, Hüseyin. *Dinler Tarihinin 200'ü*. Ankara: Otto Yayınevi, ts.

Muhammed Ebû Mûsâ'nın Rummânî, Hattâbî ve Bâkıllânî'nin İ'câz Anlayışına Yaklaşımı: *el-İ'câzü'l-belâğî* Eseri Özelinde Bir Değerlendirme

 İsmail Araz*

Öz: İ'câzü'l-Kur'ân'a dair son dönemde yapılan çalışmalarda Kur'ân'ın mu'ciz oluşu daha çok dinî yönden incelenmekte, dil olgusu ya da edebî yön ihmal edilmektedir. Ayrıca bu tür çalışmalardaki değerlendirmeler, âlimlerin görüşlerinin ilk okuyuşta anlaşılabilen anlamlarıyla sınırlı kalmaktadır. Bu ise i'câzın ilmî temellerinin tespitini zorlaştırdığı gibi âlimlerin bu konuda sarf ettikleri zihni çabanın da anlaşılmasının önüne geçmektedir. Bu problemlerin farkında olan Mısırlı âlim Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâğî* adlı eserinde yaptığı derinlikli ve özgün değerlendirmelerle örnek bir i'câz okuması sunmuştur. Klasik dönemde öne çıkan üç âlimin i'câza dair görüşlerini inceleyen Ebû Mûsâ, i'câzi İslam medeniyetindeki yorum ve tahlil metodolojisinin gelişmesine katkı sağlayan bir dil felsefesi olarak yorumlamıştır. Bu nedenle o; Rummânî, Hattâbî ve Bâkıllânî'nin i'câz hakkındaki açıklamalarını kelime ve terkip tahlilinin yoğunlukta olduğu bir yöntemle ele almıştır. Çalışmada *el-İ'câzü'l-belâğî* eseri özelinde Ebû Mûsâ'nın mezkûr âlimlerin görüşlerini nasıl değerlendirdiği tanımlayıcı araştırma yöntemi çerçevesinde incelenmiş, alandaki çalışmalara katkı sunabilecek ilmî ve fikrî değerlendirmelere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, el-İ'câzü'l-belâğî, Rummânî, Hattâbî, Bâkıllânî, Ebû Mûsâ.

Atf: İsmail Araz, "Muhammed Ebû Mûsâ'nın Rummânî, Hattâbî ve Bâkıllânî'nin İ'câz Anlayışına Yaklaşımı: el-İ'câzü'l-belâğî Eseri Özelinde Bir Değerlendirme", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 253-268.

Muhammad Abû Mûsâ's Approach to al-Rummânî, al-Khattâbî and al-Bâqillânî's Understanding of al-I'jâz: *al-I'jâz al-balâghî*

Abstract: In recent studies on the Inimitability of the Quran (I'jâz al-Qur'ân), the unique nature of the Qur'ân has predominantly been examined from a religious perspective, with the linguistic and literary aspects often overlooked. Furthermore, the assessments in such studies tend to remain confined to the immediate meanings of scholars' views, making it challenging to establish the scientific foundations of inimitability and hindering a full understanding of scholars' intellectual efforts in this regard. Recognizing these issues, the Egyptian researcher Muhammad Muḥammad Abû Mûsâ offers an exemplary examination of inimitability in his work titled *al-I'jâz al-balâghî* providing profound and original insights. Abû Mûsâ examines the perspectives on inimitability put forth by three prominent scholars from the classical era, interpreting inimitability as a philosophy of language that contributes to the development of the methodology for interpretation and analysis within Islamic civilization. Therefore, he approaches the explanations of Rummânî, al-Khattâbî and al-Bâqillânî regarding inimitability using a method that primarily focuses on word and sentence analysis. This study, specifically centered on the work *al-I'jâz al-balâghî* by Abû Mûsâ, examines how he evaluates the views of the mentioned scholars within the framework of a descriptive research method. It provides both scientific and intellectual assessments that can contribute to scholars and researchers in the field.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-I'jâz al-balâghî, Rummânî, Khattâbî, Bâqillânî, Abû Mûsâ.

Citation: İsmail Araz, "Muhammad Abû Mûsâ's Approach to al-Rummânî, al-Khattâbî and al-Bâqillânî's Understanding of al-I'jâz: *al-I'jâz al-balâghî*", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 253-268.

Gönderim Tarihi: 03.08.2023

Kabul Tarihi: 08.11.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

* Arş. Gör. Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ismmailaraz@gmail.com
Res. Asst., Selçuk University, Faculty Of Islamic Sciences, Department Of Arabic Language And Rhetoric, ismmailaraz@gmail.com



Giriş

Kur'an'ın nüzülüyle Arap yarımadasında değişen dinî ve kültürel hayat, Arapların belagat yaklaşımlarında da ciddi değişikliklere yol açar. Önceleri toplumda usta bir şairin şiirlerinin ya da fasih bir hatibin hutbelerinin benzerinin getirilemeyeceği anlayışı hâkim iken Kur'an'ın nazil olmasıyla bu anlayış bütünüyle değişir. Zira Araplara Kur'an benzeri bir söz getirmeleri için meydan okunduğunda (tehadî) belagatin inceliklerini kavradıklarını iddia eden şair ve hatipler, meydan okumaya hiçbir şekilde karşılık veremezler. Kur'an'ın erişilmez bir söz harikası olduğunu gösteren ve 'icâzû'l-Kur'an olarak tarif edilen bu hadise, üstün sözün Arapların zannettiği gibi fasih şiirlerden ibaret olmadığını, şiirlerin ötesinde herkesi âciz bırakan sözün varlığını kanıtlar. Hiçbir şekilde benzeri getirilemeyen bu söz hem lafzî hem de manasıyla gönülleri okşayan, mükemmel bir belagat manzumesini yansıtan dinî ve edebî husus olarak tarihe geçer.¹

Kur'an'ın bir söz ve belagat harikası oluşu Sadrû'l-İslâm döneminden itibaren Araplar dâhil herkesi hayretler içinde bırakan, inkârcıları ise âciz bırakan bir dil mucizesi olarak tanımlanabilir. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) temel mucizesi olması, Kur'an'ın üstün dil özelliklerinin Müslüman âlimler tarafından dikkatlice ele alınmasında etkili olur. İslam'ın ilk dönemlerinde olmasa da ilerleyen dönemlerde 'icâzû'l-Kur'an (Kur'an'ın erişilmezliği) ya da Nazmü'l-Kur'an (Kur'an'ın söz dizimi, üslubu) başlığı altında işlenen bu özellikler belagat, nahiv, iştikak, sarf, tefsir ve kelâm gibi birçok disiplinle ilişkilendirilerek geniş bir çalışma sahasının oluşmasına katkı sağlar.²

'icâz meselesinin dinî, edebî, tarihî, lugavî ve kelâmî nitelikte olması, farklı uzmanlık alanlarına sahip âlimler tarafından tetkik edilmesine imkân sağlar. İlimlerin teşekkül sürecinde olduğu 3./9. yüzyılda konuyla ilgili yapılan ilk çalışmalar ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Ancak bu yüzyıldan sonra 'icâzın bir disiplin olarak sahiplenildiğine işaret eden ve günümüze ulaşan ciddi çalışmalar yapılır. Özellikle 4./10. yüzyılda bu hususta yapılan çalışmaların, sonraki dönemlerde 'icâzla ilintili araştırmalarda belirleyici rol oynadığını söylemek mümkündür. Nitekim Ebû'l-Hasen er-Rummânî (öl. 384/994), Ebû Süleymân el-Hattâbî (öl. 388/988) ve Ebû Bekr el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) gibi 4./10. yüzyılda yaşamış farklı uzmanlık alanlarına sahip âlimlerin çalışmaları, 'icâz literatürünün genişleyerek zenginleşmesinde etkili olur.

Bu çalışmada 'icâz ekseninde klasik dönemde telif edilen mezkûr üç eserin günümüz ilim dünyasında belagat, şiir eleştirisi ve 'icâz çalışmalarıyla bilinen Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ tarafından nasıl değerlendirildiği incelenmiştir.³ Ebû Mûsâ, 'icâz bahsini nahiv, şiir eleştirisi ve belagat disiplinlerini sentezleyerek incelemesiyle öne çıkar. Araştırmalarıyla dikkat çeken Ebû Mûsâ'nın günümüze ulaşan ilk 'icâz eserlerine yaklaşımını ortaya koyan *el-İ'câzû'l-belâğî* eserinin araştırmacılar tarafından daha iyi anlaşılması için öncelikle 'icâz hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Bu şekilde İslamî literatürde önemli bir yer tutan meselenin klasik dönemde nasıl geliştiği vurgulanmış, daha sonra Ebû Mûsâ'nın bu gelişime yaklaşımı değerlendirilmiştir.

Klasik eserlerin derinlemesine tahlilinin yeterince üzerine gidilmediği günümüzde alandaki araştırmacılar için önemli bir örnek olan Ebû Mûsâ'nın görüşlerine yer veren bu çalışmanın temel amacı, âlimlerin eserlerinin, faal aklın hâkim olduğu analitik bir üslupla incelenmesinin kazanımlarına vurgu yapmaktır.⁴ Bu bakımdan çalışmada Ebû Mûsâ'nın görüşlerini esas alan keşfedici, açıklayıcı ve betimleyici bir yöntem tercih edilmiştir. Böyle bir yöntemin tercih edilmesinin temel sebebi, klasik metinlere yaklaşımın gittikçe anlam eksenli bir hâle dönüştüğü ve bilginin inşası sürecinde âlimlerin nasıl bir yöntem izlediklerinin göz ardı edilmeye başlandığı günümüzde tezevvuk metodu eksenli metin tahlilini öne

¹ Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâğî: dirâse tahlîliyye li-türâsi ehli'l-ilm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2020), 87 vd.; a.mlf., *el-İ'câzû'l-belâğî el-kitâbü's-sânî: el-Bâkîllânî-Abdülkâhîr-es-Süyûtî-er-Râfî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2021), 23 vd.

² Naîm el-Hımsî, *Fikretü 'icâzû'l-Kur'an min zü'l-bi'seti'n-Nebeviyye hattâ 'asrinâ el-hâzîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 7 vd.

³ Ebû Mûsâ, 1937 tarihinde Desûk'a bağlı Kefer eş-Şeyh bölgesinde dünyaya gelmiştir. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *Şeyhü'l-belâğîyyîn Muhammed Ebû Mûsâ: bulûsün mühdâtün li-fadiletih bi-münâsebeti tecâvüzih es-semânîn*, haz. Kolektif (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1441/2020), 6-16 ve 57-106.

⁴ Yaptığımız araştırmalar sonucunda İsmail Araz'ın eser değerlendirme yazıları dışında ülkemizde Ebû Mûsâ'nın görüşlerini -akademik düzeyde- ele alan herhangi bir çalışmaya karşılaşmadık. Araz'ın söz konusu çalışmaları alanda önemli ve öncü bir girişim kabul edilse de bunların, çok yönlü bir âlim olan Ebû Mûsâ'nın başta Cahiliye şiiri ve 'icâz olmak üzere İslam medeniyetinin ilmi serüvenine dair görüşlerinin anlaşılması için yeterli olmadığını hatırlatmakta fayda vardır. Örnek için bk. İsmail Araz, "el-İ'câzû'l-Belâğî el-Kitâbü's-Sânî: el-Bâkîllânî-Abdülkâhîr es-Süyûtî-er-Râfî-Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ". *Şarkiyat* 14/2 (Ağustos 2022), 895-902. Alanda ilk olan bu çalışmamızın, Ebû Mûsâ'nın 'icâza dair yaklaşımını tüm yönleriyle ele alma iddiasında olmadığı dikkate alınmalıdır.

çıkarmaktır. Dahası ömrünü metin okumanın nasıllığı üzerine yaptığı çalışmalara vakfeden bir âlimin metinleri çözümleme yöntemini kısmen de olsa açıklamaktır. Dolayısıyla çalışmada İ'câzın felsefî ya da tarihî uzantılarıyla ilintili tartışmalara değinilmemiş; daha geniş ve müstakil bir çalışma gerektiren bu tartışmalar, alandaki meraklı araştırmacılara bırakılmıştır. Ayrıca çalışmanın belirlenen hacmini aşacağından, ciddi araştırmalara konu olmayı bekleyen Ebû Mûsâ'nın İ'câza dair görüşlerine sınırlı bir şekilde temas edilmiştir. Burada daha çok *el-İ'câzî'l-belâgî* eseri çerçevesinde günümüz ilim dünyasında gittikçe kök salan *eserlerin derinlikli okunmaması* problemine vurgu yapılmıştır. Bu nedenle çalışmada kapsamlı analizlerden ziyade Ebû Mûsâ'nın İ'câz eserlerini okuma yöntemine vurgu yapan tasvirî açıklamalara yer verilmiştir.

1. İ'câz Çalışmalarının Ortaya Çıkışı: Tarihî Arka Plan

Arapların belagatteki potansiyellerine rağmen Kur'ân'ın nazmı karşısında âciz kalmaları, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetinin en önemli delillerinden kabul edilir.⁵ Arap dil bilimi, kelâm, tefsir ve belagat gibi disiplinlerle ilintili olması bakımından interdisipliner özellikte olan İ'câz, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde tafsilatına girilmeyen ancak kabul gören bir mesele olarak kalır. İslâmî fetihlerin artmasına bağlı olarak farklı inançlara mensup kişilerin Kur'ân'ın ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetini sorgulaması, İ'câzın keyfiyetinin Müslüman düşünürler tarafından ele alınması, mülhidler Kur'ân'ı hedef göstermesi gibi etmenler, İ'câzın farklı açılardan gündeme gelmesinde etkili olur. Buna bağlı olarak İslâmî disiplinlerin teşekkül sürecine girdiği 2./8. yüzyılın sonları ile 3./9. yüzyılın başında Kur'ân'ın erişilmez olduğu hususunda âlimler arasında ittifak hasıl olmakla beraber erişilmezliğinin keyfiyeti üzerinde farklı yaklaşımlar bahse konu olur. Söz konusu yaklaşımlar, dolaylı da olsa Kur'ân'ın merkeze alındığı dil ve kelâm odaklı çalışmaların ortaya çıkmasına katkı sağlar.⁶ Ferrâ'nın (öl. 207/822), *Me'âni'l-Kur'ân'ı*, Ebû Ubeyde'nin (öl. 209/824 [?]) *Mecâzî'l-Kur'ân'ı*, Câhiz'in (öl. 255/869) *Nazmü'l-Kur'ân'ı* ve İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vîlü müşkîlî'l-Kur'ân'ı* bu bağlamda öne çıkan eserlere örnek verilebilir. Kur'ân'ın dil ve üslup özelliklerine değinen bu eserlerin yanı sıra lugavî kaynaklardan olan şiir ve şairlerin anlaşılmasına dönük eserler de telif edilir. Asmaî'nin (öl. 216/831) *Fuhûletü's-şu'arâ'sı*, İbn Sellâm'ın (öl. 231/846 [?]) *Tabakâtü fuhûlî's-şu'arâ'sı* ve Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn*'i bunlardan bazısıdır. Şu hâlde diyebiliriz ki bir araştırma ve 255 inceleme sahası olarak İ'câz, erken dönemden itibaren muhtelif uzmanlık alanlarının bir araya geldiği geniş bir çalışma çerçevesine sahip olur.

3./9. yüzyıldan sonra ise İ'câz, İslâmî disiplinlerde kaydedilen ilerlemeyle beraber geçmiş dönemlere kıyasla daha fazla öne çıkar. Özellikle mülhidler Kur'ân'ın belagatini hedef alan ithamları, Cahiliye dönemi şiirini Kur'ân'la eş değer tutma girişimleri, Arapların âciz kalmalarının ilahî müdahale (sarfe) ile izah edilmesi ve lafız-anlam meselesinin felsefî bir boyut kazanacak şekilde tartışılması gibi etmenler, 4./10. yüzyılla birlikte İ'câza daha fazla önem verilmesinde etkili olur.⁷ Bu ve benzeri etmenler, temel İslâmî disiplinlerin gelişim ve olgunlaşma evresi olan 4./10. yüzyılda İ'câz eksenli birçok özgün çalışmanın önünü açar. Rummânî'nin *en-Nüket fi İ'câzî'l-Kur'ân'ı*, Hattâbî'nin *Beyânü İ'câzî'l-Kur'ân'ı* ve Bâkîllânî'nin *İ'câzî'l-Kur'ân'ı* bu süreçte öne çıkan esas çalışmalar olarak zikredilebilir. Mezkûr çalışmalarla İ'câz, müstakil bir disiplin olma yolunda önemli mesafeler kateder. Ancak hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezile âlimleri tarafından kaleme alınan eserlerin çeşitliliğine ve orijinalliğine rağmen İ'câz, gerekçelendirme ve tahlilin hâkim olduğu detaylı bir araştırma perspektifiyle değerlendirilmez. Muhtemelen bunun en önemli sebebi, belagat disiplininin tam olarak oluşmaması, şiir eleştirisi ile İ'câz ilişkisinin gerektiği gibi ele alınmaması ve bu ilişkinin nahiv kaideleriyle temellendirilerek nasıl işlevsel hâle getirileceğinin üzerine gidilmemesidir. 5./11. yüzyıl âlimlerinden Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin (öl. 471/1078-79) kendisinden önce telif edilen İ'câz

⁵ İ'câz hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *Selâsü resûl fi İ'câzî'l-Kur'ân: li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdülkâhîr el-Cürçânî*, haz. M. Halefullah Ahmed-M. Zağlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 28; Mustafa Sâdik er-Râfî, *İ'câzî'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'l-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1973), 139 vd; Naîm el-Hîmsî, *Fikretü İ'câzî'l-Kur'ân*, 7 vd.

⁶ İ'câz meselesinin tarihsel süreci ve konuyla ilgili yazılan eserler hakkında bk. Numan Konaklı, "İ'câzî'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2), 251-290.

⁷ Örneğin 4./10. yüzyılın önemli kelimacılarından Bâkîllânî (403/1013), *İ'câzî'l-Kur'ân* eserinin girişinde dönemindeki mülhidler, klasik Arap şiirini Kur'ân'la karşılaştırmaya başladıklarını belirtmiştir. bk. Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *İ'câzî'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Saqr (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1374/1954), 4-5.

eksenli eserlerden farklı olarak şiirin önemine atıf yapması, nahiv kaidelerinin anlamsal delaletleri üzerinde durması, belagatin işlevini sorgulaması ve metin/şiir eleştirisinin yoğunlukta olduğu bir üslup benimsemesi sayesinde i'câz, tam anlamıyla gerekçelendirilebilir bir araştırma sahası hâline gelir.⁸

Dönüm noktası kabul edilebilecek 4./9. yüzyıldaki mezkûr çalışmalardan sonra Cürçânî'nin *Delâ'ilü'l-i'câz* eseriyle i'câz felsefî ve edebî bir derinlik kazanır. Cürçânî'den sonra belagat ilmi ekseninde gelişen çalışmalar, aslında i'câz ve şiir eleştirisi çalışmalarının bir sonucu olarak düşünülebilir. Nitekim *Delâ'il* eserinden sonra konu hakkında doğrudan ya da dolaylı olarak kayda değer birçok eser telif edilir.⁹ Ancak *Delâ'il* gibi şiir, nahiv ve belagat disiplinlerini sentezleyerek i'câzı bilimsel bir araştırma sahasına dönüştüren kapsamlı eserlerin kaleme alınmadığını söylemek mümkündür.¹⁰ 20. yüzyıla gelindiğinde ise klasik eserlere dönük tahkik ve neşir çalışmalarında ciddi bir artışla karşılaşılır. Konuyla ilgili bir yandan klasik eserlerin tahkik edildiği, diğer yandan müstakil akademik çalışmaların yapıldığı bu dönemde, Kur'ân'ın erişilmez özelliği kelim uzmanlarının yanı sıra tefsir, belagat ve şiir eleştirisi sahalarında çalışmalarını sürdüren araştırmacıların ilgi odağı olur. Özellikle Muhammed Abdüh (öl. 1905) gibi modern dönem ıslahatçıların, Ezher'deki belagat eğitiminin mütekaddim dönem eserleri lehine revize edilmesi gerektiğine dair talepleri, i'câzla ilgili en önemli kaynaklardan olan *Delâ'il* ve şiir eleştirisi-belagat eksenli *Esrârü'l-belâga*'ya yönelimi artırır.¹¹ Bu süreçte i'câzın çok yönlü özelliğinin farkında olan araştırmacılar, klasik dönemde kaleme alınmış eserleri anlamaya ve yorumlamaya dönük kapsamlı akademik çalışmalarda bulunurlar. Öncü niteliğindeki bu çalışmalardan biri de Rummânî, Hattâbî ve Bâkılânî'nin konuyla ilgili eserlerinin tahkik edilerek neşredilmesi olur.¹²

Rummânî, Hattâbî ve Bâkılânî'nin i'câza dair eserleri, 20. yüzyılda olduğu gibi günümüzde de alandaki araştırmacılar tarafından araştırma ve inceleme konusu olmaya devam etmektedir. Bu eserlerin incelenmesini değerli kılan en önemli husus, orijinal bilgiler ihtiva etmelerinin yanında günümüze ulaşan ilk i'câz eserleri olmalarıdır. Bu bağlamda söz konusu eserlerin yoğun muhtevaya sahip olduğunu ve yeniden tetkik edilmesi gerektiğini savunan günümüz araştırmacılarının başında Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi öğretim üyelerinden Ebû Mûsâ gelir. Şiir eleştirisi, belagat ve i'câz disiplinlerinde derinlemesine okumalar yapan Ebû Mûsâ, i'câzı hem dinî (akidevî) hem de edebî bir mesele olması itibarıyla ele alır. O, i'câzın daha iyi anlaşılabilmesi için Cahiliye şiiri başta olmak üzere klasik Arap şiirinin beyan gücünün farkına varılmasının elzem olduğunu belirtmesiyle öne çıkar.

2. Ebû Mûsâ'nın *el-İ'câzü'l-belâgî: dirâse tahlîliyye li-türâsi ehli'l-ilm* Adlı Eseri

el-İ'câzü'l-belâgî eserinde Ebû Mûsâ'nın i'câzı şiir eleştirisi ve belagat ekseninde değerlendirmesi açıkça görülür. İlk baskısı 1404/1984 tarihinde yapılan eserin, uzun mukaddimeler sayesinde ilerleyen baskılarının daha da zenginleştiğini söylemek mümkündür. Birinci baskının 9 sayfalık mukaddimesinin, altıncı baskıda 75 sayfaya ulaşmış olması bunu destekler niteliktedir. Eserin niceliğine yansıyan bu fark, niteliğine de büyük oranda etki etmiştir. Şöyle ki birinci baskıda Ebû Mûsâ, eserin özetini oluşturan bir sayfalık bilgi dışında mukaddimede i'câz ya da i'câz-şiir eleştirisi ilişkisi hakkında bilgi vermez. Bunun yerine yozlaşan eğitime dikkat çeker. Ancak eserin sonraki baskılarında sırasıyla Mustafa Sâdık er-Râfî (öl. 1937) ile Muhammed Abdullah Dirâz'ın (öl. 1958) i'câza dair tespitlerini ve i'câz-belagat ilişkisini ele alır.¹³ Mezkûr âlimlerin i'câza yaklaşımları, metinlerin gerektiği gibi anlaşılabilmesi, Kur'ân'ın nüzulü dönemindeki Arapların beyan (ifade gücü) ve metin tenkidi noktasındaki seviyeleri başta olmak üzere çeşitli konuları işlediği bu mukaddimeler

⁸ Cürçânî'nin üzerinde durduğu hususlar için bk. Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Şirketü'l-Kuds lî'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413/1992), medhal/giriş kısmı ve 7-35.

⁹ Bu eserler için bk. Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'ân Fikrî", 280-284.

¹⁰ Burada Cürçânî sonrası dönemde konuyla ilgili kaleme alınan eserlerin daha az önem taşıdıkları kastedilmemektedir. İslam medeniyetinde her bir eser, kendi dönemine göre orijinal ve vasıflı bilgiler taşımaktadır. Araştırmacıya düşen ise söz konusu orijinalliği ortaya koyacak nitelikli okumalar yapmasıdır.

¹¹ Bu süreç hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1412/1991), 17-30.

¹² Rummânî ile Hattâbî'nin eserleri, Cürçânî'nin *er-Risâletü's-şâfiye* eseriyle birlikte neşredilmiştir. bk. *Selâsü resâil*, 21 vd.

¹³ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâgî: dirâse tahlîliyye*, 5-86.

serisinde Ebû Mûsâ, özellikle i'câzı oluşturan ilahî hitabın beyan gücü ve bu gücü yorumlamaya çalışan âlimlerin eserlerinin dikkatle okunmasının gerekliliği üzerinde durur.¹⁴

Birbirini izleyen beş mukaddime ve sekiz ana bölümden oluşan *el-İ'câzî'l-belâgî*, âlimlerin görüşlerinin derinlikli bir şekilde tahlil edilmesiyle öne çıkar. Ebû Mûsâ; Hattâbî, Rummânî ve Bâkîllânî'nin i'câza dair görüşlerini, okuyucunun istifadesinin esas alındığı analitik bir yöntemle inceler. Sekizinci ve son bölümde ise Kur'ân'ı erişilmez kılan ve Arapları âciz bırakan hususun ne olduğuna dair ilk görüşlerden olan şarfenin mahiyetini tetkik eder. Günümüze ulaşan ilk i'câz eserlerini öğretici misyonun ön plana çıktığı bir üslupla inceleme ve değerlendirmeye tâbi tutan Ebû Mûsâ'nın eserdeki temel amacı, i'câzın olgunlaşma serüveninde tebarüz eden dinamikleri ve bu süreçte oluşan düşünsel üretimi okuyucuya sunmaktır. Bu bakımdan *el-İ'câzî'l-belâgî*, güncel ve entelektüel çalışmalar arasında yaratıcı bir nitelik taşımasının yanı sıra, klasik metinlerin derinliklerinde saklı kalan anlam gizillerine dikkat çekmesiyle önem arz eder.

Eserin bütününe bakıldığında Ebû Mûsâ'nın bir iddiası ya da tezi olmadığı düşünülebilir. Ancak i'câz, şiir eleştirisi ve belagat ekseninde yaptığı açıklamalar dikkate alındığında eserin bir iddia ya da tezden öte ciddi bir misyon taşıdığı anlaşılır. Klasik Arap şiirinin derinlemesine okunmasının, Kur'ân'ın üstün edebî niteliklerinin anlaşılmasında belirleyici rol oynadığı düşüncesi, eserin genelinde, hatta yazarın sair eserlerinde hâkim bir tez olarak değerlendirilebilir.¹⁵ Yazarın, eserde i'câza dair belirli problemleri tartışmak yerine klasik dönem âlimlerinin görüşlerini tahlil etmesine de bu açıdan yaklaşılmalıdır. O, klasik eserlerin dikkatli ve kapsamlı bir okumayla açılmasını hâlinde henüz keşfedilmemiş birçok bilginin açığa çıkacağı iddiasındadır.¹⁶ Bu amaçla olacak ki klasik döneme ait pasajlardaki ince ayrıntıları, dikkatle gerekçelendirdiğini düşündüğümüz açıklamalarla okuyucuya sunar.

Ebû Mûsâ'nın, eserinde kendisine en çok sayfa ayırdığı âlim Bâkîllânî'dir.¹⁷ Onun görüşlerini sadece i'câz yönüyle ele almaz, bunun yanında şiir eleştirisi açısından da incelemeye tâbi tutar. Ebû Mûsâ'nın böyle bir bölümlendirmeye gitmesinde muhtemelen Bâkîllânî'nin eserinin hacmi ve işlediği konuların kapsamı etkili olmuştur. Zira Hattâbî ve Rummânî, i'câzı birkaç konuya değinerek tahlil etmişlerdir. Buna karşın Bâkîllânî, dönemindeki iddiaları göz önünde bulundurarak Arap şiirinin Kur'ân'la kıyaslanamayacağını ve Kur'ân'ın üstünlüğünün erişilmez olduğunu gerek teorik gerekse pratik anlamda ayet ve şiirler üzerinden incelemiştir.¹⁸ Bu ayrıntıyı başarılı bir şekilde yakalayan Ebû Mûsâ, Bâkîllânî'nin görüşlerini detaylıca ele alır.

el-İ'câzî'l-belâgî eserini konuyla ilgili modern dönemde kaleme alınan benzer çalışmalardan ayıran en önemli husus, i'câz-şiir ilişkisi ile belagatin işlevi üzerindedir. Günümüzde göz ardı edilen derinlemesine metin tahlili, zevkiselinin faal hâle getirilmesi, kullandığı kelime ve harflerden hareketle mütekellimin asıl maksadının tespit edilmesi, örtük ifadelerin derinlemesine analizinin yapılmasıyla mütekellimin zihin dünyasının keşfedilmesi, belagat eserlerindeki kurullarla yetinilmemesi ve meselelerin derununa ulaşılması, eserde öne çıkan vurgulardan sadece bir kısmıdır.¹⁹

Asıl muhtevaya geçmeden önce eserin başlığını yorumlamakta fayda vardır. Üç önemli âlimin i'câza dair görüşlerini incelemesine rağmen eser, *el-İ'câzî'l-belâgî* (belagat yönüyle oluşan i'câz) adını taşır. Başlık tercihi, Ebû Mûsâ'nın i'câzın belagat yönüyle oluştuğu ve Arap dilinin de bu hususta öne çıktığı kanaatinde olduğunu gösterir. Eserin mukaddimesi başta olmak üzere çoğu yerde yaptığı belagat-i'câz vurgusu da bu durumu teyit eder.²⁰ Başlığın devamında gelen *Dirâse tahlîliyye li-türâsi ehli'l-'ilm* ifadesi ise Ebû Mûsâ'nın, çalışmasına konu olan eserleri tahlil ettiğine atıftır. Gelenek, miras ve irfan gibi anlamlara gelen *türâs* (ثراث) kelimesi, İslam medeniyetine yaklaşımını yansıtır. Nitekim o, *Dirâse tahlîliyye li-kütübi ehli'l-'ilm* şeklinde ilim ehlinin kitaplarına vurgu yapan bir kullanım yerine söz konusu eserlerin, gelenekten gelen ve sahip çıkılması elzem bir miras olduğuna dikkat çekmek amacıyla *türâs* kelimesini tercih eder. Böylece değer

¹⁴ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâgî: dirâse tahlîliyye*, 5-101.

¹⁵ Örnek için bk. Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *eş-Şi'rü'l-Câhîlî: dirâse fî menâzî'i's-su'arâ* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1442/2020), 5 vd.

¹⁶ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâgî: dirâse tahlîliyye*, 111-113.

¹⁷ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâgî: dirâse tahlîliyye*, 263-498.

¹⁸ Bâkîllânî, *İ'câzî'l-Kur'ân*, 3 vd.

¹⁹ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâgî: dirâse tahlîliyye*, 5, 11-16, 61-65, 78-80, 122-125, 264-265.

²⁰ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâgî: dirâse tahlîliyye*, 5.

verilen kişiden kalan mirasa sahip çıkıldığı gibi geleneğin mirasına da sahip çıkılması, mirasın kazanımlarının özenle okunması ve incelenmesinin gerekliliğine atıf yapar.²¹ Ancak bunun hamasî bir şekilde yapılmaması gerektiğini; aksine ilim ve irfanın ön planda olduğu araştırma perspektifiyle gerçekleştirilmesinin zorunlu olduğunu, eserinde takip ettiği ölçülü ve rasyonel bir yöntemle vurgular.

Ebû Mûsâ'nın *el-İ'câzû'l-belâgî* eserinin mukaddimelerinde eserin ana konularını ve takip ettiği yöntemi sunmak yerine müstakil çalışmalara konu olacak meselelere değinmesi eleştirilecek bir husus olarak görülebilir.²² Ancak onun, "ilim ehlinin eserlerinin dikkatli bir şekilde okunması" şeklinde öne çıkan vurgusu göz önünde bulundurulduğunda değindiği konuların yerinde olduğu anlaşılır. Bu açıdan mukaddimeler; "Şiir ile İ'câz arasında nasıl bir bağ vardır? Cürcânî öncesi İ'câz kitapları hangi özelliklere sahiptir? İlim ehlinin eserlerinin yüzeysel bir okumaya tâbi tutulmasının ne tür zararları vardır? Belagat nedir, hangi eserlerde nasıl aranmalıdır? Dirâz'ın *en-Nebeü'l-'azîm* eserinde öne çıkan hususlar nelerdir? Râfîî, İ'câz meselesine nasıl yaklaşmıştır? Arap dilinin hususiyetleri nelerdir?" gibi birçok soruya cevap niteliğindedir.²³

Araştırmacıların göz önünde bulundurmaları gereken hususlara dikkat çeken Ebû Mûsâ, eserin kaleme alınma amacına da atıf yapar. Buna göre eserin kaleme alınmasının temelinde, kadim âlimlerin İ'câza dair görüşlerinin anlaşılması ve yorumlanması vardır.²⁴ Konuyu ele alan birçok çalışma yapıldığı hâlde Ebû Mûsâ'nın, âlimlerin görüşlerini anlamaya çalışmak amacıyla eser telif etmesi, metinler üzerinde dönemindeki çalışmalarda uygulanan metotlardan farklı bir metot benimsediğini gösterir. Nitekim klasik dönem âlimlerinin sözlerinde açılmayı bekleyen birçok bilginin bulunduğunu savunan Ebû Mûsâ, bu bilgilerin keşfedilip açığa çıkarılmasında, güç olmakla birlikte derinlikli ve analitik bir sürecin takip edilmesi gerektiğine telmihte bulunur. Ebû Mûsâ'nın metinleri okuma ve anlamlandırma usulü, İslam medeniyetinde iz bırakmış âlimlere bakış açısından neşet eder. Ona göre âlimler, çoğu zaman ele aldıkları konunun ayrıntılarına girmemiş; sadece söz konusu ayrıntılara işaret etmekle yetinmişlerdir. Günümüz araştırmacılarının görevi ise saklı kalan bu ayrıntıları bilimsel yöntemlerle ortaya koymaktır.²⁵

258 Bilgilerden anlaşılacağı üzere eserin mukaddimelerinde öne çıkan husus, klasik dönem eserlerinin salt ilim tahsil etmek amacıyla okunmaması gerektiğidir. Bunun yerine âlimlerin, bilgiyi inşa etme süreçleri ve öncekilerin eserlerinden nasıl istifade ettikleri üzerinde durarak özgün yorumlar getirmek, öncelikli ve asıl gaye olmalıdır. Günümüzde bazı araştırmacıların bu iki durumu birbirleriyle karıştırdığı bir gerçektir. Bu şekilde onlar, birinci cümlede ifade edilen "salt ilim tahsil etmenin", ikinci cümlede vurgulanan hususları da kapsadığı sonucuna varırlar. Ancak klasik eserlere erişimin kolaylaştığı günümüz dünyasında "salt bilginin", nakil ve tekrardan ibaret olduğu hatırlanmalıdır. Dolayısıyla "bilimsel araştırma" adı altında Hattâbî ya da Rummânî'nin İ'câza dair görüşlerini yalnızca aktarmak, bir tuşla bütün bilgilere ulaşılabildiği bu dönemde rağbet edilen bir araştırma perspektifi olmamalıdır. Ebû Mûsâ da bu perspektifin terk edilmesi ve araştırmacı kimliğini ön plana çıkaran bir çalışma disiplininin benimsenmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre, belagat eserlerindeki salt bilgilerle iktifa etmek yerine bu bilgilerin aktif hâle getirilerek edebî değere sahip kelam tahlil edilmelidir. Aynı şekilde ona göre ilimler, ilim tahsiline yeni başlayan talebelerin yaptığı gibi sadece bilgi için değil; bu ilimlerde bulunmayan yeni bilgiler edinmek için öğrenilmelidir.²⁶ Ebû Mûsâ'nın Rummânî, Hattâbî ve Bakıllânî'nin eserleri hakkındaki çıkarımlarını bu bakış açısıyla değerlendirmekte yarar vardır.

3. Ebû Mûsâ'nın Rummânî, Hattâbî ve Bâkıllânî'nin İ'câza Dair Görüşlerine Yaklaşımı

İ'câzın tarihî arka planına ve bu alanda yazılmış önemli eserlere değindiği mukaddimelerden sonra eserin ana konularına geçen Ebû Mûsâ, ilk olarak Hattâbî'nin İ'câza yaklaşımını değerlendirir. Hattâbî'nin

²¹ Ebû Mûsâ'nın gelenek hassasiyeti ve ilim ehlinin eserlerinin hakkıyla okunması gerektiğine yönelik vurgusu telif ettiği bütün eserlerde ön plandadır.

²² Ebû Mûsâ, birinci mukaddimenin yer aldığı bölümde eserin içeriğine dair bir sayfalık bilgi vermekle yetinmiştir. bk. Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâgî: dirâse tahlîliyye*, 86.

²³ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâgî: dirâse tahlîliyye*, 14-15, 19-49, 75 ve 87.

²⁴ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâgî: dirâse tahlîliyye*, 77.

²⁵ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâgî: dirâse tahlîliyye*, 77-78 ve 84.

²⁶ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâgî: dirâse tahlîliyye*, 14-15, 38, 51-85.

hayatına kısaca değindikten sonra *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân* eserini tetkik eder.²⁷ Ebû Mûsâ burada öncelikle Hattâbî'nin eserinin ilk sayfalarında öne çıkan meseleler üzerinde durur. Hattâbî'nin kendisinden önceki müelliflerin çalışmalarına yaklaşımına, Kur'ân'ın meydan okuması karşısında Arapların âciz kalmalarının deliline ve belagat dışındaki sair i'câz yönlerine temas eden Ebû Mûsâ'ya göre Hattâbî, önceki çalışmalara insafli yaklaşan bir âlimdi.²⁸

Hattâbî, Kur'ân'ı erişilmez kılan hususları tespit etmek için belagatin kaynağının ne olduğu sorusu üzerinde durmuştur. "Bir sözü erişilmez kılan nedir? Bu konuda sözün anlamı mı yoksa lafzı mı ya da her ikisi mi etkilidir?" sorularıyla meşgul olmuştur.²⁹ Hattâbî, i'câzın sarfe ya da gaybî haberlerde olmadığını, Kur'ân'ın lafız-anlam uyumunda olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte o, lafız-anlam uyumuyla oluşan belagatin anlaşılmasının ve izah edilmesinin kolay bir süreç olmadığına dikkat çekmiştir.³⁰ Tam da bu bağlamda Ebû Mûsâ'ya göre Hattâbî'nin, Kur'ân belagati ile beşer belagati arasındaki ayrımı sorgulaması, çalışmasının dönemindeki sair çalışmalardan farklı olmasında etkili olmuştur. Nitekim Hattâbî, eserinde teşbih, istiare, takdim ve bed'î gibi konuları işlememiştir. Bunun yerine benzeri olmayan Kur'ân belagatinin hususiyetlerine yoğunlaşmıştır. Böylece belagatin incelikleriyle doğrudan ilintili olan lafız-anlam uyumuna dair sonraki i'câz çalışmalarını etkileyen orijinal açıklamalarda bulunmuştur.³¹

Her ne kadar Hattâbî, Kur'ân'ı mu'ciz kılan hususiyetlere yoğunlaşsa da Ebû Mûsâ'ya göre bu hususiyetlerin vuku bulduğu yönleri tam olarak gerekçelendirmemiştir. Bununla beraber o, Kur'ân'a özgü belagatin karakteristik özelliklerini açıklamaya çalışmıştır. Belagete dair çalışmaları olan âlimlerden farklı olarak lafız-anlam düalizmi konusunda yaptığı sınıflandırma, sözün değerinin nasıl ölçüleceğine dair fikir edinmede kilit konumdadır. Lafzı taşıyıcı, anlamı ise taşınan konumuna yerleştiren Hattâbî, lafız ile anlam arasındaki bağlantıyı sağlayan unsura da birleştirici anlamında *el-câmi'* ismini vermiştir.³²

Ebû Mûsâ'nın, Hattâbî'nin lafız-anlam yaklaşımı üzerinde durması ve bunun orijinal olduğunu belirtmesi önemli bir ayrıntıdır. Zira i'câz meselesinde "*Arapları âciz bırakan husus ne olmuştur?*" sorusu çerçevesinde kabul edilen esas görüş, Kur'ân'ın benzersiz belagatinin Arapları âciz bıraktığı şeklindedir. Bu görüş, Bâkîllânî ve Cürçânî gibi âlimlerin görüşü olmakla beraber belagatin mahiyetine dair telif çalışmaların yeni ortaya çıktığı dönemlerde bir türlü netliğe kavuşamamıştır. Bu bağlamda "Belagat müfret lafızda mıdır? Belagat, anlamın lafızlara aktarılmasıyla mı oluşur? Belagat istiare, teşbih ve kinaye midir?" gibi sorular, Hattâbî öncesinde ve sonrasında gündeme gelmiştir.³³ Yazarın dikkat çektiği üzere Hattâbî'nin lafız-anlam meselesini tasnife tâbi tutması, sözün kalitesini tespit etmede önemli bir adım olmuştur. Zira lafzın taşıyıcı olması, bu taşıyıcıya uygun bir anlamın, yani taşınanın olması, taşıyıcı ile taşınanın doğru kabul edilebilmesi için bir bağlantıya ihtiyaç duyulması gibi kriterler, mütekellim konumunda olan kişilerden sudûr eden sözlerin hangi yönden kritik edileceği meselesinde dönüm noktası olmuştur. Örneğin bu tasnife göre mütekellimin, üç yaşına yeni girmiş bir deveyi niteleyeceği yerde dokuz yaşını tamamlamış devenin özelliklerini sıralaması ya da ilk başta aynı delaletleri taşıdığı düşünülen hamd ve şükür kelimelerini birbirinin yerine kullanması bir kusur kabul edilmiştir.³⁴

Ebû Mûsâ'ya göre Hattâbî'nin lafız vurgusu, etkili kullanımda ortaya çıkan inceliklere atıftır. Dolayısıyla hamd (الحمد) kelimesinin tek başına kullanıldığında taşıdığı anlam ile cümle içerisindeki anlamı birbirinden farklıdır. Burada göz önünde bulundurulması gereken, cümle içerisinde kazandığı yeni anlamdır. Konunun daha iyi anlaşılması için müteradif zannedilen kullanımlara değinen Ebû Mûsâ, Hattâbî'nin aktardığı örnekleri izaha geçer. Kur'ân'ın tercih ettiği kelimelerin bağlama göre yeni anlamlar kazandığını ve birbirinin yerine kullanılmayacağını vurgular.³⁵ Ebû Mûsâ, Hattâbî'nin açıklamalarını aktarmakla kalmaz, aynı zamanda yalın bir üslupla açıklar. Böylece Hattâbî gibi bir âlimin nasıl bir dikkate

²⁷ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 103 ve 107.

²⁸ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 108.

²⁹ Hattâbî'nin görüşleri için bk. *Selâsü resâil*, 21-71.

³⁰ *Selâsü resâil*, 22-24.

³¹ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 126.

³² Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 128 ve 142.

³³ Örneğin Cürçânî, kendisinden önceki âlimlerin belagat konularında net olamamalarını tenkit etmiştir. bk. Cürçânî, *Delâ'il*, 34-35.

³⁴ Hattâbî'nin bu konudaki açıklamaları için bk. *Selâsü resâil*, 29-35; Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 135.

³⁵ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 143-160.

sahip olduğuna, meseleleri nasıl işlediğine ve hangi argümanları kullandığına temas eder. Ayrıca Hattâbî'nin değindiği konuların dakik bilgiler ihtiva ettiğinin altını çizerek günümüz araştırmacıları tarafından çalışılması gerektiğini belirtmeyi ihmal etmez.³⁶

Ebû Mûsâ, Ehl-i sünnet âlimi Hattâbî'nin i'câza dair görüşlerini tahlil ettikten sonra eserin ikinci bölümünde Mu'tezile âlimi Rummânî'nin konuyla ilgili görüşlerini çözümlenmeli bir şekilde incelemeye tâbi tutar. Her şeyden önce Rummânî'nin i'câza dair görüşünün Hattâbî'den farklı olmadığı bilinmelidir. Sadece bakış açısı ve konuya yaklaşım yönüyle birtakım farklılıklar vardır. Rummânî'nin i'câzın yedi yönden ortaya çıktığını ifade ettikten sonra bu yönler arasında en çok belagat üzerinde durması ve risalesini belagat dair verdiği örnekler üzerine inşa etmesi bunu teyit etmektedir.³⁷

Rummânî'nin, i'câz literatüründe önemli bir konumda olduğu tespitinde bulunan Ebû Mûsâ, hayatına kısaca yer verdikten sonra kendisinde mantık ilminin baskın geldiği iddialarını değerlendirir. Bu bağlamda Yâkût el-Hamevî'nin (öl. 626/1229), söz konusu iddialarla ilintili görüşlerine yer verir. Rummânî'nin, nahiv meselelerini mantıkla iç içe işlediği görüşüne katılmayan Ebû Mûsâ, Ebû Hayyân'ın (öl. 414/1023) açıklamalarından yola çıkarak mantık ilminin Rummânî'de baskın olmadığını ve işlediği nahiv konularında kapalılığın bulunmadığını savunur. Ona göre Rummânî'nin eserleri ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde herhangi bir müphemliğin bulunmadığı ve nahiv bilgisini halele uğratan bir karışıklığın olmadığı fark edilir.³⁸

Terminolojisi dâhil mantık ilmini nahve uygulayan ilk kişinin Rummânî olduğu ve onun görüşlerinde mantık ilminin baskın geldiğini iddia edenlere atıf yapan Ebû Mûsâ'nun tutumu, mantık ilmine karşı çıktığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Ebû Mûsâ, diğer ilimler gibi mantık ilminin de gerekli olduğunu ve öğrenilmesinin araştırmacıya birçok açıdan katkı sağlayacağını kabul eder. Dolayısıyla burada meselenin, Rummânî'nin mantık ilmini nahve uygulaması olmadığı söylenebilir. Ebû Mûsâ'nın üzerinde durduğu asıl mesele, Yunan-Grek medeniyetiyle ilişkilendirilen mantık ilminin, İslam medeniyetinin orijinal ilimlerinden kabul edilen nahiv ilmine baskın geldiği şeklinde istilacı bir anlayışın oluşmasının önüne geçmektir. Bu nedenle Rummânî'nin mantık ilmini bilmesi ile mantık ilminin nahiv konularını şekillendirecek şekilde kendisinde baskın olması farklı şeylerdir. Bu farka değinen Ebû Mûsâ, İslam medeniyetindeki her sistematik sınıflandırma, ayrıntı, tanım ve hüküm çıkarma gibi disiplin ve akıl yürütme gerektiren ilmî faaliyetlerin Aristo (m.ö. 322) ve Yunan düşüncesine dayandırılmasının doğru olmadığına dikkat çeker. Aristo ve Yunan medeniyetinin zenginliklerini ve Müslümanların akıl dünyası üzerindeki etkilerini inkâr etmediğini belirten Ebû Mûsâ, İslam medeniyetinin kendine özgü hususiyetlerinin başka bir medeniyete ait kılınmasına ve orijinal İslam aklının görmezden gelinmesine karşı çıktığının altını çizer.³⁹

Rummânî'nin mantık ilmiyle ilişkilendirildiği iddialarına cevap verdikten sonra i'câza dair kaleme aldığı *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* isimli eserin tahliline geçen Ebû Mûsâ, günümüze ulaşan bu eserin bazı eksiklikler taşıdığı kanaatindedir. Eserdeki cümlelerden hareketle bu kanaate varır. Ona göre, eserde açıklamasına yer verilmeyen meseleler hakkında "...açıkladığımız üzere..." gibi ifadelerin kullanılması, eserin bazı bölümlerinin eksik olduğuna işaret eder.⁴⁰ Ancak Ebû Mûsâ, bu konu üzerinde detaylı şekilde durmayarak Rummânî'nin i'câza dair görüşlerini aktarmaya geçer. Buna göre Rummânî, şu yedi yönden Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu ifade etmiştir: Arapların muârazada bulunmamaları, Kur'ân'ın herkese meydan okuması, sarfe, belagat, Kur'ân'ın gelecekte haber vermesi, harikulade olması ve diğer peygamberlere verilen mucizelere benzemesi.⁴¹ Rummânî, bu yönlerden özellikle belagat üzerinde durmuştur. Ebû Mûsâ da bu konuda Rummânî'yi takip ederek onun aktardığı sair i'câz yönlerini kısaca açıkladıktan sonra belagat yönünü tahlile geçer. Rummânî'nin belagati ulvi, vasat ve edna şeklinde üç kısma ayırdığına dikkat çeker.

³⁶ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâğî: dirâse tahliliyye*, 157.

³⁷ *Selâsü resâil*, 75-113.

³⁸ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâğî: dirâse tahliliyye*, 174-176.

³⁹ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâğî: dirâse tahliliyye*, 177.

⁴⁰ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâğî: dirâse tahliliyye*, 178.

⁴¹ Kur'ân'ın diğer mucizelere benzemesi, harikulade olması yönüyledir. Zaman üstü, evrensel ve daimi olması gibi yönlerden ise Kur'ân mucizesi farklıdır.

Kur'ân belagatinin ulvi kısma, beşer kategorisindeki şair ve ediplerin belagatinin ise diğer iki kısma dâhil olduğunu aktarır.⁴²

Rummânî'nin yaptığı gibi Ebû Mûsâ'nın sair i'câz vecihlerinden ziyade belagat üzerinde durmasının yerinde olduğu söylenebilir. Elbette Kur'ân, birçok yönden mu'cizdir. Ancak söz konusu yönlerin bütün sûrelere şamil olmadığı dikkate alınmalıdır. Örneğin Rummânî'nin, i'câz yönlerinden biri olarak kabul ettiği *gelecektekenden/gaybten haber vermek*, Kur'ân'ın sadece belirli ayetlerinde varid olmuştur.⁴³ Bu türden bir delilin i'câz konusunda temel kabul edilmesi, bir sûreyle dahi meydan okuyan Kur'ân'ın bir bütün olarak mu'ciz olduğu olgusuna gölge düşürür.⁴⁴ Nitekim i'câz meselesinde hâkim görüş, tema ve kelime dağarcığı yönüyle kısıtlama ya da ilahî engelleme olmadan Kur'ân'daki herhangi bir sûrenin benzerinin dönemin Arapları tarafından getirilememesidir. Hâl böyle olunca i'câz âlimleri, Kur'ân'ın geneline şamil olacak bir özellik (vecih/yön) bulmaya çalışmışlardır. Bu arayışta Kur'ân'ın çoğu ayette Araplarla ortak kelime öbeklerini kullanması dolayısıyla müfret lafızların bariz bir üstünlük sağlayamadığı, etkili temalar kullanmakla birlikte üstünlükte temaların da yeterli olmadığı anlaşılmıştır. Son tahlilde lafız-anlam düalizminin Arap dilinin sentaktik yapısı dâhilinde benzeri görülmemiş bir üslupla kullanıldığını idrak eden âlimlerin kahir ekseriyeti, Kur'ân'ın nazmında ortaya çıkan eşsiz belagatle mu'ciz olduğunu kabul etmiştir.⁴⁵

Mezkûr açıklamalardan hareketle Ebû Mûsâ, i'câz serüveninde baskın gelen görüşü dikkate alarak Rummânî'nin belagatle dair açıklamalarını ayrıntılı bir şekilde değerlendirir. Ona göre on kısma ayırdığı belagati edebiyatla sentezleyen Rummânî, i'câzın bir veya iki ayette gerçekleşmediğini; bunun yerine Kur'ân'ın en kısa sûresi dâhil olmak üzere bütün sûrelerinde gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁴⁶ Bu bağlamda Ebû Mûsâ, Kur'ân ayetlerindeki belagat inceliklerini Rummânî'nin açıklamaları üzerinden tahlil eder. Rummânî'nin aktardığı on vecihten özellikle cümlelerin formunu yansıtan *îcâz* (kısa ve öz anlatım), cümlelerin biçim ve dizimini gösteren *teşbih*, son olarak Kur'ân'ın fonetik yapısını öne çıkaran *telâûm* konuları üzerinde durur.⁴⁷ Bu doğrultuda Rummânî'nin nokta atışı olmakla beraber izahı gerektiren açıklamalarına atıfta bulunarak eserdeki meselelerin net bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştıran sade ve akıcı çözümler yapar.

Rummânî'nin üzerinde durduğu belagat konularını Kur'ân ayetleri üzerinden örneklediren Ebû Mûsâ, bir yandan belagat disiplininin gerektirdiği tahlilleri yaparken diğer yandan Kur'ân'ın en önemli özelliği olan beyan gücünün hangi seviyede olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu çerçevede sorduğu 261 sorularla Kur'ân'daki belagat sanatlarının şiirdeki sanatlarla bir olmadığına dikkat çekmesi, Arapların kullandığı lafızları kullanmasına rağmen Kur'ân belagatinin üstün özellikler taşıdığına vurgudur. Ebû Mûsâ'nın Kur'ân ile kadim Arap kelimelerindeki belagatin aynı olmadığını yadırgayıcı bir üslupla sorgulamasının temel sebebi de bu vurguyu öne çıkarmaktır. Zira belagatte üstün bir seviyeye ulaşan Cahiliye dönemi şairlerinin şiirlerindeki teşbih ile Kur'ân'daki teşbihin, belagat kuralları yönüyle aynı olması, delaletlerinin yoğunluğunun da aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Burada karıştırılan mesele, kurallar yönüyle sahih olan iki sözün kıyaslanmasında ortaya çıkar. Ebû Mûsâ, bu meselenin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek amacıyla aynı belagat sanatını barındıran iki sözün anlam yoğunluğu ve cümlelerin söz dizimi gibi yönlerden kıyasını yapar. Böylece bu sözlerin birbirine üstünlük sağlayabildiklerine dikkat çeker.⁴⁸ Ayrıca aynı dilde söylenen ve benzer söz sanatlarını içeren sözlerin hangisinin daha belirgin olduğu ve hangi sözün üstün beyânî nitelikler taşıdığı meselesinin anlaşılmasına dair günümüz araştırmacılarına rehber olacak bilgiler sunar. Ona göre iki sözden hangisinin üstün olduğunun anlaşılması ancak kelime ve terkiplerin derinliklerindeki anlam inceliklerinin keşfedilmesine, ilk başta

⁴² Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 179 ve 181.

⁴³ Rûm sûresinde geçen "Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler. Eninde sonunda Allah'ın dediği olur. O gün müminler Allah'ın yardımını sebebiyle sevinecekler. O dilediğini muzaffer kılar. O çok güçlüdür,engin merhamet sahibidir." ayeti, bu i'câz yönüne örnek verilebilir (er-Rûm, 30/2-5).

⁴⁴ Söz konusu meydan okuma için bk. Yûnus, 10/38.

⁴⁵ Cürcânî, bu görüşü gerekçeli bir şekilde açıklamak amacıyla *Delâ'il* eserini kaleme almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Delâ'il*, 8-9.

⁴⁶ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 182.

⁴⁷ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 183-261.

⁴⁸ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 214.

görülme-yen saklı ayrıntıların tezevvuk edilmesine (derinlemesine araştırılmasına) imkân veren uzun ve yorucu bir süreçle mümkündür.⁴⁹

Rummânî'den sonra Ebû Mûsâ, eserin üçüncü ve en geniş bölümü olan Bâkîllânî'nin i'câz anlayışını değerlendirmeye geçer. Bu bölümde gerek eserinin kapsamı gerekse işlediği konuların ehemmiyeti dolayısıyla Bâkîllânî'nin görüşlerini beş ana başlık altında değerlendirir. Öncelikle eserin girişinde öne çıkan konuları ele alır. Ebû Mûsâ'ya göre Bâkîllânî, din ve tevhidin esas olması hasebiyle i'câzın incelenmesinin önemine dikkat çekmiştir. Ebû Mûsâ'nın Bâkîllânî'nin, dönemindeki inanç sorunlarına duyarlı olduğuna ve Kur'ân'ın erişilmez üslubu çerçevesinde gündeme gelen problemleri çözmek için yoğun çaba sarf ettiğine atf yapması üzerinde durulmalıdır. Nitekim o, Bâkîllânî'nin farkındalığı ve duyarlılığından hareketle günümüz araştırmacılarının da ilim noktasında pürdikkat olmaları gerektiğine telmihte bulunur. Buna göre araştırmacı, fert eksenli pragmatist bir anlayış içinde olmamalı; mensup olduğu toplumun ya da medeniyetin sorunlarına göre hareket etmeli, uzman olduğu alandaki çalışmaları da bu yönde şekillendirmelidir. Zira Bâkîllânî gibi âlimler, mensup oldukları medeniyetin özünü, diğer bir anlatımla fikrini ve ruhunu muhafaza etmişlerdir. Bu âlimler, medeniyetin saf ve berrak yönlerinde en ufak bir şüpheyi düştüklerinde bu şüpheyi ortadan kaldırmak için bütün imkânlarını seferber etmişlerdir.⁵⁰

Ebû Mûsâ'nın, Bâkîllânî'nin i'câza dair görüşlerini incelediği bu bölümde medeniyet, ilim, faal akıl ve araştırmacının misyonu gibi hususlar üzerinde durması önem arz eder. Evet, bu konuların i'câzla doğrudan ilintili olmadığı bir gerçektir ancak i'câzı ortaya koyan âlimlerle ilintili olduğu da yadsınamaz bir hakikattir. Aslında Ebû Mûsâ'nın okuyuculardan farkına varmalarını istediği şey de bu ilintinin, araştırmacının niteliğini belirlemedeki rolüdür. Bir meselede yazılanların salt bilgi olarak algılanmaması gerektiği, meselenin kim tarafından nasıl işlendiği, meseleyi işleyen müellifin nasıl bir misyon ve vizyona sahip olduğu, hangi problemlere çözüm bulmak istediği, konjonktürden etkilenip etkilenmediği gibi noktalar da göz önünde bulundurulmalıdır. Aksi hâlde araştırmacı, müellifin zihin dünyasına ulaşmaksızın salt bilgiler edinecektir. Bu ise yeni ve özgün araştırmalara ihtiyaç duyan günümüz ilim dünyasında dirayetli araştırmacıların içine düşmemeleri gereken bir durumdur. Ebû Mûsâ, böyle bir durumun önüne geçmek için doğrudan konuyu işlemek yerine Bâkîllânî'nin zihin dünyasına ve orijinal aklına dikkat çeker. Bu çerçevede İslam âlimlerinin zinde bir akla sahip olduklarını ve bu akılla özgün çalışmalara imza attıklarını vurgulamak amacıyla Cürçânî ile Aristo arasında doğrudan bir ilişki kurmanın yanlış olduğunun altını çizer.⁵¹

Bâkîllânî, Kur'ân'ın üç yönden erişilmez olduğunu ifade etmiştir: Kur'ân'ın gaybî haberlerden bilgi vermesi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmi olduğu hâlde önceki milletler hakkında bilgi vermesi ve Kur'ân'ın eşsiz üslubu. Ancak Bâkîllânî gerek Rummânî'nin gerekse Hattâbî'nin yaptığı gibi Kur'ân'ın eşsiz üslubunu esas almış, diğer i'câz vecihleri üzerinde ayrıntılı durmamıştır. Bu bağlamda o, klasik Arap şiirini tenkide tâbi tutmuştur. Ulaştığı sonuçlar çerçevesinde de Kur'ân ayetlerindeki belagat inceliklerini vurgulamıştır.⁵²

Bâkîllânî'nin eserini kaleme alma sebebine değindikten sonra i'câza dair görüşlerini açıklamaya geçen Ebû Mûsâ, eserdeki konuları sırasıyla tahlil eder. Ona göre Bâkîllânî, i'câzın yönlerini ele alırken iki temel noktadan hareket etmiştir: a-) Kur'ân'a özgü belagat özelliklerini tespit etmesi. b-) Kur'ân ayetleri üzerinde durması ve bunları kelime kelime, sonrasında da cümle cümle tahlil etmesi. Bu iki temel noktanın, aynı temalara sahip Arapça iki sözü birbirinden ayırdığını ve şiirde bulunmayan özelliklerin Kur'ân'da yer aldığına vurgu yaptığını belirten Ebû Mûsâ, keskin his ve selim fıtratın bu süreçte Bâkîllânî'yi desteklediğini vurgular. Nitekim bu dakik araştırma ve inceleme sonucunda Bâkîllânî, Kur'ân'ın şiir olmadığını, hatta Kur'ân'da şiiri çağrıştıracak herhangi bir unsurun bulunmadığını ifade etmiştir.⁵³

Kur'ân'ın şiir olmadığı bizzat Kur'ân tarafından sarahaten ifade edilmiştir.⁵⁴ Bâkîllânî'nin nasla ve tecrübeyle sabit olan bir durumu mevzubahis yapmasının sebebi, Ebû Mûsâ'nın da belirttiği üzere ilmî

⁴⁹ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 214 vd.

⁵⁰ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 279-280.

⁵¹ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 282-284.

⁵² Bâkîllânî, *İ'câzû'l-Kur'ân*, 21 vd.

⁵³ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzû'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 293, 305, 310-312.

⁵⁴ Yâsîn, 36/69; el-Hâkka, 69/41-42.

yeterliliğe sahip olmayan bazı kimselerin iddiaları ve bu iddiaların sebep olması muhtemel tahribatlardır.⁵⁵ Bâkîllânî'nin yaşadığı dönemde Kur'ân'ı şiirle bir tutan, hatta bazı Cahiliye kasidelerini Kur'ân'la kıyaslayan kişilerin varlığı, bu tür meselelerin gündeme gelmesinde etkili olmuştur. Bu bağlamda o, Kur'ân'da şiir ve secinin bulunmadığını kesin bir dille ifade etmiştir. Ebû Mûsâ, Kur'ân aleyhindeki iddiaları ve şüpheleri defetmeye çalışan Bâkîllânî'nin bu keskinliğini fark edencesine onun seci hakkındaki açıklamalarını yorumlar. *İ'câzî'l-Kur'ân* eserinin muhakkiki Seyyid Ahmed Sakr'ın (öl. 1989), Bâkîllânî'nin işlediği seci konusuna yönelik eleştirilerini aktardıktan sonra Bâkîllânî'nin seciden kastının, "Anlamın lafza tâbî olduğu zorlama söz" ve "Anlamdan ziyade lafzı güzelleştirmek için getirilen söz" olduğuna dikkat çeker. Bu yönüyle Bâkîllânî'nin de ifade ettiği üzere Kur'ân'da seci bulunmamaktadır. Zira Kur'ân'da lafız-anlam bütünlüğü muhafaza edilmiş; her bir lafız da anlam ve bağlama uygun olarak getirilmiştir. Ebû Mûsâ, Bâkîllânî'nin bu konudaki görüşlerini örnekleriyle beraber tahlil ederek onun güçlü ve zayıf argümanlarına dikkat çeker.⁵⁶

Kur'ân'daki fâsılların özellikleri ve lafızların dakik bir şekilde nasıl kullanıldığı konusunda Bâkîllânî'nin görüşlerini incelemeye tâbi tutan Ebû Mûsâ, Kur'ân ayetlerini tahlil etme yöntemine özellikle vurgu yapar. Ebû Mûsâ'ya göre bu yöntem sayesinde Bâkîllânî, Kur'ân'ın mu'ciz yönünü ve benzerinin nasıl getirilemediğini ortaya koymuştur.⁵⁷ Ayrıca Bâkîllânî'nin ayetler üzerinde derinlemesine düşündüğünü, zinde bir akılla ayetlerdeki lafızları tahlil ettiğini ve lafzın başka bir alternatifi olup olmadığını sorguladığını belirtir.⁵⁸ Bu değerlendirmeden hareketle Bâkîllânî'nin nakilden ziyade dirayet eksenli bir metin analizi yaptığı anlaşılır. Bu ise Kur'ân gibi edebî değere sahip ilahî kelamın özelliklerinin saptanması bakımından hayatidir. Zira "Kur'ân, erişilmez bir kitaptır." söylemiyle yetinilmesinin, mülhid ve münkirlerin arttığı bir çevrede yaşayan Bâkîllânî gibi âlimleri içinden çıkılmaz bir duruma sürükleyeceği muhtemeldir. Gerekenin olmadığı nakilden ibaret bu söylemler yerine, Arap şiiri gibi üstün belagat karşısında Kur'ân'ın nasıl bir üstünlüğe sahip olduğunun gerekçeleriyle izah edilmesi ancak kullandığı kelime ve terkiplerin üzerinde durmakla mümkündür. Bu şekilde şiirde bulunmayan üstün inceliklerin Kur'ân'da bulunduğu somut bir şekilde saptanmış olur. Ebû Mûsâ'ya göre Bâkîllânî, dirayetin ağırlıkta olduğu tahlil eksenli bir perspektifle bunu yapmıştır.

Kur'ân'ın hususi özelliklerini vurgulamak amacıyla klasik Arap şiirinden örnekler aktaran Bâkîllânî'nin şiir eleştirisi yönüne değinen Ebû Mûsâ, şiire yaklaşımına dair önemli açıklamalarda bulunur.²⁶³ Özellikle muallaka şairi İmru'ülkays'ın (öl. 540) meşhur kıfâ nebki (فَقَا نَبْكَ) kasidesi üzerinden Bâkîllânî'nin şiir eleştirisindeki kabiliyeti aracılığıyla Kur'ân'ın erişilmez belagat inceliklerini nasıl vurguladığına dikkat çeker. Burada Ebû Mûsâ'nın, özellikle eserin altıncı ve yedinci bölümlerinde şiir eleştirisi ve tahlili üzerinde durması, i'câz açısından önemlidir.⁵⁹ Zira şiir eleştirisi; lafız-anlam meselesi, şairin temaları hangi formda muhabata ilettiği, takdim, tehir, teşbih ya da istiareyi yerinde kullanıp kullanmadığı, söylediği kasidede konu bütünlüğünün bulunup bulunmadığı, iletmek istediği mesaj ile tasvirini yaptığı portrenin uyumlu olup olmadığı gibi birçok konuyu ele alır. Bu konular aracılığıyla şiirin üstün olan ve olmayan özellikleri gün yüzüne çıkar. Kur'ân'ın Arapça bir metin olduğu ve bu metindeki lafızların Araplar tarafından da kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda şiir eleştirisinde gündeme gelen meselelerin, farklı açılardan i'câz meselesinde de gündeme geldiği söylenebilir. Bu durumda Bâkîllânî'nin i'câz ile şiir eleştirisi meselelerini iç içe işlemesinin ve klasik Arapça kasideler üzerinden Kur'ân'ın eşsiz üslubuna vurgu yapmasının sebebi daha iyi anlaşılır.⁶⁰

Ebû Mûsâ, eserin son bölümünde Arapların Kur'ân karşısında âciz kalmaları hakkında ileri sürülen ilk görüşlerden şarfeyi (ilahî müdahale-engelleme) incelemeye tâbi tutar.⁶¹ Kaynaklarda aktarıldığı üzere şarfeyi benimseyen ilk kişi, Mu'tezilî âlim Nazzâm'dır (ö. 231/845).⁶² Nazzâm'ın mukayese yapabildiğini,

⁵⁵ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 310.

⁵⁶ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 313, 318-322.

⁵⁷ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 326.

⁵⁸ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 329.

⁵⁹ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 415-498.

⁶⁰ Bâkîllânî'den sonra gelen Eş'arî kelâmcı Cürçânî, i'câz-şiir eleştirisi arasındaki ilişkinin farkına varmış olacak ki *Delâ'il* eserinde Kur'ân'ın erişilmez yönünün anlaşılması için Arap şiirinin tetkik edilmesinin zorunlu olduğunu belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cürçânî, *Delâ'il*, 8-9.

⁶¹ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzî'l-belâğî: dirâse tahlîliyye*, 499.

⁶² Sarfe hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Nassâr, *es-Sarfe ve'l-inbâü bi'l-gayb* (Kahire: Mektebetü Mısır, 2000), 5 vd.

fasih konuştuğunu, hazırcevap ve dakik bakış açısına sahip olduğunu aktaran Ebû Mûsâ, böyle üstün özelliklere sahip bir âlimin sarfe iddiasını bilinçli bir şekilde dillendirmeyeceği görüşündedir. Ona göre Kur'ân ile beşer sözü arasındaki farkı ince ve titiz bakış açısına sahip Nazzâm da idrak etmiştir. Dolayısıyla genel anlamda "Araplar engellenmeselerdi (sarfe), Kur'ân'ın benzeri bir söz getirebilirlerdi." şeklinde yorumlanan sarfe iddiasına, tartışma ve münazara sırasında muhaliflerinin iddialarını savmak amacıyla tutunmuştur. Buradan hareketle yazar, Nazzâm'a isnat edilen sarfenin ilmî temellere dayandırılan bir görüş olmadığı kanaatinde. Ona göre bu görüşün ilmî temellere dayanarak dillendirildiğinin kabul edilmesi, Nazzâm'ın faal aklına ve zinde zihin dünyasına zıt bir durumdur. Dolayısıyla Nazzâm sarfeyi, tartışmaların yoğunlukta olduğu bir süreçte herhangi bir arka plan olmadan ortaya atarak i'câz hususundaki aleyhte iddiaların önüne geçmeyi amaçlamıştır.⁶³

Ebû Mûsâ, Nazzâm'ın sarfe görüşüne makul bir arka plan bulmaya çalıştığı gibi, belagat (nazım) yönüyle Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu savunan Câhiz'in sarfeyi çağrıştıran görüşlerine yeni yorumlar getirir. Daha sonra Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025), Şerif el-Murtazâ (öl. 436/1044), İbn Hazm (öl. 456/1064), İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073), Cürçânî ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin (öl. 749/1348) sarfeye dair görüşlerini dakik bakış açısı ve derinlikli tahlil yöntemiyle değerlendirir.⁶⁴ Onun bu bölümdeki açıklamalarında, kemiyet yönüyle olmasa da keyfiyet yönüyle ayrı bir çalışma gerektiren önemli bilgilerin yer aldığını söylemek mümkündür. Özellikle sarfeyi savunan âlimlerin *sarfe* kelimesiyle kastettikleri anlamın aynı olmadığına dikkat çekmesi bu bağlamda oldukça önemlidir.

Sonuç

el-İ'câzü'l-belâgî, güncelliğini muhafaza eden Kur'ân'ın i'câzı meselesinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan önemli bir eserdir. Klasik edebî ve dinî metinlerin derinlemesine okunması ve âlimlerin açıklamalarının dikkatlice çözümlenmesi gerektiği vurgusu, eserin bütün bölümlerinde ön planda kalmıştır. Eserin Ebû Mûsâ'nın dikkat çektiği hususiyetler aracılığıyla temel İslam disiplinlerinde çalışmalarını sürdüren araştırmacıların klasik eserlere karşı daha duyarlı olmaları yönünde farkındalık uyandıracakları ortadadır. Özellikle günümüzde klasik eserleri mahza bilgi olarak gören, dolayısıyla tanım ya da kural eksensiz bilgilerle iktifa eden bazı araştırmacılar için önemli mesajları muhtevî eserlerdeki tahliller ve vurgular, klasik eserlere dair çalışma yapmanın bir bilgiyi yeniden dile getirme ya da izah etme çabasının da ötesinde bir faaliyet olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca metin tahlilinin ve bu tahlil aracılığıyla ulaşılan sonuçların, tarif edilemez inceliklerin keşfedilmesine kapı araladığını belirtmiştir. Bu bakımdan eser, şiirlerdeki ve çeşitli disiplinlere dair kaleme alınan metinlerdeki anlamı katman katman eşeleyerek gün yüzüne çıkarmanın teorik ve pratik örneğini teşkil etmektedir.

Faal akla delalet eden ve orijinal yorumlara yer veren eser, i'câzü'l-Kur'ân meselesi çerçevesinde nakille yetinen çalışmalar yerine özgün görüşleri muhtevî çalışmaların gerekliliği üzerinde durmuştur. Aslında Ebû Mûsâ'nın günümüz araştırmacılarından istediği, yorucu bir çaba gerektiren titiz tetkikler sonucu âlimlerin inşa ettikleri ilim binasının tanıtılması veya olduğu gibi nakledilmesi değil; aksine zihnî çabayı yansıtan yapıcı, eleştirel ve entelektüel akılla söz konusu binanın üzerine bir kat daha inşa edilmesidir. Ona göre asıl ilim ve nitelikli bir araştırma, bu inşa sürecinde ortaya çıkmaktadır. Bu inşa sürecine örnek teşkil eden okumalar yapan Ebû Mûsâ, i'câz literatüründe öne çıkan Hattâbî, Rummânî ve Bâkîllânî'nin görüşlerini aktarmakla yetinmemiş, aynı zamanda yeri geldiğinde kelime ve harfler üzerinde durarak zihin dünyalarına ulaşmaya çalışmıştır. Buna bağlı olarak Kur'ân belagatinin taklit edilemezliğiyle öne çıkan i'câz öğretisinin daha iyi anlaşılması adına kadim ulemanın açıklamaları üzerine yeni ve spesifik yorumlar getirmiştir. Bu şekilde o, günümüzde ilim dünyasına kayda değer katkı sağlamayan ve birbirinin tekrarından ibaret olan bazı akademik çalışmalar yerine özgün fikirlerin inşasına önem veren çalışmaların yapılmasının elzem olduğunu belirtmiştir.

Güncel kaynaklara yeterli derecede atıf yapmaması, -Râfiî ve Dirâz dışarıda tutulduğunda- i'câz çerçevesinde yapılan ilmî çalışmaları değerlendirmemesi büyük bir eksiklik olsa da *el-İ'câzü'l-belâgî*,

⁶³ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâgî: dirâse tahliliyye*, 501-503.

⁶⁴ Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâgî: dirâse tahliliyye*, 506-542.

metinlerdeki saklı incelikleri keşfetmek isteyen meraklı ve dirayetli araştırmacılara önemli bilgiler sunmuştur. Dizini ve kaynakçası olmayan eserin birtakım eksiklikleri olduğunu tekrar hatırlatmakta yarar vardır. Ancak bu eksikliklerin Ebû Mûsâ'nın rehber niteliğindeki yönlendirmelerine kıyasla gölgede kaldığı da bir gerçektir. Dolayısıyla söz konusu eksikliklerin görmezden gelinmesi durumunda eserin özel olarak i'câzî'l-Kur'ân disiplini genel olarak da klasik metin tahlili alanında uzmanlaşmak isteyen araştırmacılar için önemli bir kaynak olduğunu söylemek mümkündür.

**Muhammad Abū Mūsā's Approach to al-Rummānī, al-Khattābī and al-Bāqillānī's Understanding of al-I'jāz: *al-I'jāz al-balāghī***

Citation: İsmail Araz, "Muhammad Abū Mūsā's Approach to al-Rummānī, al-Khattābī and al-Bāqillānī's Understanding of al-I'jāz: *al-I'jāz al-balāghī*", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 253-268.

Extended Abstract

During the Jahiliyyah period, the Arabs made remarkable progress in oratory and eloquence, and composed poetry of a quality that was not easily accessible to everyone. However, with the revelation of the Qur'an, the understanding of superior speech or literary taste that encompassed the general public underwent a serious change. This is because the Qur'an, despite containing the words and phrases used by the Arabs, was considered a marvel of eloquence. In particular, the Qur'an's challenge to the idolatrous Arabs who did not believe in the Prophet (pbuh) to bring a similar saying or surah reinforced its perfect eloquence. As a matter of fact, the poets and orators who were thought to have reached the highest levels of eloquence with their poems during the Jahiliyyah period could not respond to this challenge in any way. This event, which is recorded as a historical fact, was expressed in the Islamic literature with the concept of i'jāz al-Qur'ān, which means that the Qur'ān is inaccessible and unreachable. Although the importance given to the Qur'an is intense, there is no study on the issue of i'jāz, which has linguistic, philosophical and theological dimensions, in the 1st/7th century. However, in the late 2nd/8th and early 3rd/9th centuries, when various Islamic groups emerged and movements such as heresy, etc. emerged under the influence of foreign cultures, i'jāz began to be addressed as a theological issue. During this period, philological and etymological studies based on the explanation of figurative expressions in the Qur'an were also conducted. These studies, which led to the development of the issue of i'jāz, made great progress in the 4th/10th century with the works of Rummānī (d. 384/994), al-Khattābī (d. 388/998) and al-Bāqillānī (d. 403/1013). The works of these scholars also shaped the work of the 5th/11th century scholar 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 471/1078-1079), who wanted to develop a new discipline by synthesizing poetry criticism, i'jāz and rhetoric. In this respect, the works on i'jāz written in the 4th/10th century can be considered a turning point. Aware of the importance of these works, Muhammad Muḥammad Abū Mūsā, who is considered an expert in poetry criticism, rhetoric and i'jāz today, wrote *al-I'jāz al-balāghī: dirāse tahlīliyya li-turāthi ahl al-'ilm*, where he evaluated the views of Rummānī, al-Khattābī, and al-Bāqillānī on i'jāz. The first edition was published in 1984 and attracted a wide audience of readers and researchers. Abū Mūsā's method of approach to i'jāz was effective in attracting great interest. As a matter of fact, he did not only see i'jāz as a religious phenomenon. He also considered it as a linguistic issue that paved the way for a better understanding and interpretation of Jahiliyya poetry. From this point of view, Abū Mūsā criticized the issue of i'jāz and the studies related to this issue and argued that i'jāz cannot be fully understood without Jahiliyya poetry and Jahiliyya poetry cannot be fully understood without i'jāz. He analyzed the works written on i'jāz in this respect and put forward original interpretations. In this context, it is possible to say that Abū Mūsā's work *al-I'jāz al-balāghī* stands out with his explanations to the views of Rummānī, al-Khattābī and al-Bāqillānī. Abū Mūsā, who argued that texts should not be read only to understand them or to collect the information in them, drew attention to a textual reading in which deep and comprehensive analysis is at the center. He believes that if the explanations of the scholars of the classical period are read within the scope of this kind of text reading method, many hidden subtleties will be revealed. From this point of view, this study examines how Abū Mūsā evaluates three important works on i'jāz in the context of a reading perspective that requires deep thinking. The main issues emphasized in this study are which issues Abū Mūsā, who continued the reading method adopted by Mahmud Muhammad Shākir (d. 1997) left his mark on the 20th century with his method of Tazawwuq, drew attention to, how he handled the issue of i'jāz, and how he interpreted the views of classical scholars. However, for a better understanding of the subject, the evaluation of the work is

not directly discussed; instead, general information about i'jâz is given. Likewise, in order to clearly understand Abû Mûsâ's approach to i'jâz, some important issues that we think have been neglected in the issue of i'jâz have been touched upon. Thus, it is aimed for readers and researchers to gain an idea about what factors are behind Abû Mûsâ's deep reading perspective and how the elements that constitute his principles of text reading are shaped. Since the study is not directly related to i'jâz, no historical or philosophical discussions are included. The main purpose is to refer to Abû Mûsâ's meticulous reading method through the emphases in the study. In this respect, the study follows a descriptive and explanatory method for the correct interpretation of Abû Mûsâ's views. Thus, exemplary evaluations have been included for curious researchers who want to study the subject in the future.

Kaynakça

- Araz, İsmail. "el-İ'câzü'l-Belâgî el-Kitâbü's-Sânî: el-Bâkîllânî-Abdülkâhir es-Süyûtî-er-Râfiî- Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ". *Şarkiyat* 14/2 (Ağustos 2022), 895-902. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1128897>.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1374/1954.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâga*. 3. Baskı. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1412/1991.
- el-Cürcânî. *Delâ'ilü'l-i'câz*. 2. Baskı. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Şeriketü'l-Kuds li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413/1992.
- Ebû Mûsa, Muhammed Muhammed. *el-İ'câzü'l-belâgî: dirâse tahlîliyye li-türâsi ehli'l-'ilm*. 6. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2020.
- Ebû Mûsâ. *eş-Şi'rü'l-Câhilî: dirâse fi menâzi'i's-su'arâ*. 4. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1442/2020.
- Ebû Mûsâ. *el-İ'câzü'l-belâgî el-kitâbü's-sânî: el-Bâkîllânî-Abdülkâhir-es-Süyûtî-er-Râfiî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2021.
- el-Himsî, Naîm. *Fikretü i'câzi'l-Kur'ân münzü'l-bi'seti'n-Nebeviyye hattâ 'asrinâ el-hâzir*. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Konaklı, Numan. "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2), 251-290.
- Nassâr, Hüseyin. *es-Sarfe ve'l-inbâü bi'l-gayb*. Kahire: Mektebetü Mısır, 2000.
- er-Râfiî, Mustafa Sâdık. *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'l-nebeviyye*. 9. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1973.
- Selâsü resâil fi i'câzi'l-Kur'ân: li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdülkâhir el-Cürcânî*, haz. M. Halefullah Ahmed-M. Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Şeyhü'l-belâgiyyîn Muhammed Ebû Mûsâ: Buhûsün mühdâtün li-fadîletih bi-münâsebeti tecâvüzih es-semânîn*. haz. Kolektif. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1441/2020.

Gençlik Teolojisi ve Din Eğitime Yansımaları

 Mehmet Su*

Öz: Çocuk teolojisi, son yıllarda din eğitime yönelik en umut verici yaklaşımlardan biri olarak kabul edilmektedir. Benzer bir yaklaşımın gençler için de geliştirilip geliştirilemeyeceği ve eğer mümkünse bunun nasıl olacağına ilişkin bazı soruların cevabı üzerinde giderek daha fazla durulmaktadır. Son yıllarda bu soruya olumlu cevap verenlerin sayısının giderek arttığı görülmektedir. Gençlik teolojisi konusundaki çalışmalar yeni olmakla birlikte bu konudaki tartışmalar, gençlerin teolojik düşüncesinin yapısına yönelik farklı bakış açıları sunmakta, din eğitiminin şekillenmesinde uygulayıcılara yeni ufuklar açmaktadır. Bu çalışmanın amacı özellikle Batı'da gençlik teolojisi çerçevesinde ortaya konan anlayışın din eğitime sunacağı katkıları ve bakış açılarını söz konusu araştırmalardan hareketle ele almaktır. Çalışma nitel desende durum çalışması olarak hazırlanmış, veri toplama aracı olarak doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Araştırma verileri betimsel değerlendirme ile analiz edilmiştir. Gençlik ve teoloji olgularının bağlantısal olarak irdelendiği çalışmanın son bölümünde gençlerin din eğitimi için bazı eğitim modelleri önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Eğitimi Modelleri, Dini Gelişim, Gençlik Teolojisi, Çocuk Teolojisi, Pratik Teoloji.

Atf: Mehmet Su, "Gençlik Teolojisi ve Din Eğitime Yansımaları", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 269-284.

Youth Theology and Its Reflections on Religious Education

Abstract: Children's theology has been recognized as one of the most promising approaches to religious education in recent years. There is an increasing focus on the question of whether a similar approach can be developed for young people and, if so, how. In recent years there has been an increasing number of people who have answered this question in the affirmative. Although the studies on youth theology are new, the discussions on this subject offer different perspectives on the structure of the theological thinking of young people and open new horizons for practitioners in shaping religious education. The aim of this study is to examine the contributions and perspectives of the understanding put forward within the framework of youth theology, especially in the West, to religious education based on the aforementioned studies. The study was prepared as a case study in qualitative design and document analysis technique was used as a data collection tool. The research data were analyzed with descriptive evaluation. In the study where the phenomena of youth and theology are examined in connection, some educational models for the religious education of young people are proposed in the last section.

Keywords: Religious Education, Models of Religious Education, Religious Development, Youth Theology, Children Theology, Practical Theology.

Citation: Mehmet Su, "Youth Theology and Its Reflections on Religious Education", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 269-284.

Gönderim Tarihi: 28.08.2023

Kabul Tarihi: 12.12.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, mhmtsu@gmail.com
Asst. Prof., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Religion Sciences, mhmtsu@gmail.com



Giriş

Dünyanın farklı yerlerinde özellikle de Avrupa’da, çocuk teolojisi üzerinde yapılan çalışmaların da etkisiyle gençlik teolojisi araştırmalarına olan ilginin arttığı görülmektedir. Çocuk teolojisi ilk olarak 20. yüzyılın son on yılında gündeme gelmiştir. Bu fikri destekleyen araştırmacıların başında Friedrich Schweitzer (1954 -) gelmektedir. Schweitzer çocuk teolojisini, son zamanlarda dünya çapında önemli bir ilgi gören “Çocuklar için Felsefe, (p4c)”¹ eğitim yaklaşımının etkisiyle artık bir filozof olarak görülen çocuk kavramının bir uzantısı olarak kabul etmektedir. Schweitzer’in varsayımına göre, çocuklar felsefi sorular sorabiliyor ve felsefi yetenekler sergileyebiliyorsa, din ve teoloji söz konusu olduğunda da aynı şekilde sorular sormaları ve teolojik yeteneklerini ortaya koyabilmeleri gerekir.² Çocuk teolojisi, zaman içinde din eğitimi alanında yerleşik bir kavram hâline gelmiş ve tüm dünyaya yayılmıştır.³ Zamanla çocuk teolojisi etrafında dile getirilen bazı esaslar ve yaklaşımlar ergenleri ve gençleri kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Gençlik teolojisi din eğitiminde, dini grupların gençlik çalışmalarında ve teolojik tartışmalarda giderek daha fazla yer almaktadır. Aynı zamanda çocuk teolojisinin din eğitimi alanıyla sınırlı kalmayarak Kilise Gençlik Hizmetleri (youth ministry) araştırmaları⁴ alanında da önemli bir konu hâline geldiği ve pratik teoloji çalışmalarına da yansıtıldığı görülmektedir. Son zamanlarda, araştırmalarında gençlik teolojisi kavramını benimseyen ve teolojik antropolojiye değinen bazı ilahiyatçılar da bulunmaktadır.⁵

Günümüzün post-laik dünyasında yetişen gençlerin hayat pratiklerinde geleneksel inanca olan ilginin azaldığı, buna mukabil gençlerin teolojik konuları ilginç buldukları ve teolojik konulara ilgilerinin arttığı gözlemlenmektedir.⁶ Böylelikle gençlerin kendilerine özgü inanç ve inanç pratiklerinin bazı özellikleri gençlerin teolojiye yaklaşımını anlamada önemli ipuçları vermektedir. Günümüz gençlik inancının eski geleneksel ve mezhepsel sınırları aşan öznel bir deneyime ve kendine has çizgileri sahip olduğu görülmektedir. Gençlerin inanç tasavvurları bireysellik üzerine inşa edilmekte ve kendi deneyimlerine göre şekillenmektedir. Bu durum gençlerin inançları hakkında konuşma biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. Geleneksel inanç kavramlarının tanımları ve yorumları kendileri tarafından öznel olarak yeniden yorumlanmaktadır. Bu yüzden gençlik araştırmaları giderek gençlerin inançlarını ifade etme şekillerine daha fazla odaklanmaktadır. Gençlerin din eğitimiyle ilgili çalışmalar, çocuk teolojisinin son 30 yılda teolojiye getirmiş olduğu bakış açısına yeni ve önemli bir vurgu yapmak istemektedir. Gençler özne olarak ciddiye alınmalı ve kendi başlarına bağımsız teolojik bir bakış açısına sahip oldukları kabul edilmelidir.⁷ Gençlerin din eğitimini konu edinen çalışmaların mutlaka gençlerin bakış açılarını göz önünde bulundurması, muhatap kitle olan gençlerin hayat tasavvurları ve pratiklerinin araştırılması gerekmektedir.

Gençlik ve teoloji konusunda yapılan çalışmalar bazı eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Gençlerin inancıyla ilgili çağdaş araştırmaların öne çıkardığı sorunlardan biri, yapılan çalışmaların çoğunun gençleri araştırmanın öznesi olmaktan çok nesnesi hâline getirmesidir. Yeni yeni şekillenen "gençlik teolojisi" teriminin üstesinden gelmeyi amaçladığı tam da bu sorundur.⁸ Teoloji ve ergenleri birbirleriyle verimli bir diyaloga getirmek için bir başka engel de teolojinin yeri ile ilgili tartışmalardır. Birçoklarına göre teoloji daha çok profesyonellerin işidir ve akademik çevrelerde konuşulması gereken bir alandır. Schweitzer’e⁹ göre ise eğer teoloji ergenleri içerecekse o zaman bu durum yetişkinleri farklı bir başlangıç noktasına yönlendirmeli

¹ Çocuklar için Felsefe ve din eğitimi konusunda yapılan bir çalışma için bk. Mehmet Su, “Din Eğitiminde Çocuklar İçin Felsefe (P4C): İmkânlar ve Sınırlılıklar”, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2022), 75-86.

² Friedrich Schweitzer, “Adolescents as Theologians: A New Approach in Christian Education and Youth Ministry”, *Religious Education* 109/2 (2014), 185.

³ Bu alanda ülkemizde yapılan bazı çalışmalar için bk.; Cemil Oruç, “Din Eğitimi Açısından Çocuk Teolojisi ve İlahiyat Fakülteleri İçin Bir Öneri”, *Din Eğitiminde Kalite*, (ed. Fahri Kayadibi), İstanbul: Dem Yay., 2014, s.125-152; ; Güllüzar Canpolat - Davut İşıkdoğan, “Çocuk Teolojisini Anlamak: John M. Hull’ün ‘Çocuklarla Teolojik Konuşmalar’ Eserinin Analizi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (30 Haziran 2021), 159-179.

⁴ Youth ministry konusunda yapılan bazı çalışmalar için bk.; Jeremy Smith, “Adolescent Spiritual Formation: Practical Theology as a Filter for Youth Ministry”, *Theological Research Exchange Network (TREN)*, (01 Mayıs 2020); Bert Roebben, “International Developments in Youth Ministry Research: A Comparative Review”, *Religious Education* 107/2 (2012), 192-206.

⁵ Frantisek Stech, “Emerging Youth Theology and the Theology of Embrace”, *When East and West Meet*, (2019), 162.

⁶ Carol A. Markstrom, “Religious Involvement and Adolescent Psychosocial Development”, *Journal of Adolescence* 22/2 (1999), 205.

⁷ Tobias Faix, “Semantics of Faith. Methodology and Results Regarding Young People’s Ability to Speak about their Beliefs”, *Journal of Empirical Theology* 27 (2014), 5.

⁸ Annike Reiss, “Jugendtheologie”, *In: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon* (2015), 5.

⁹ Schweitzer, “Adolescents as Theologians”, 187.

ve gençlik teolojisi profesyonellerin ergenlere verebileceği bir çerçeve ile sınırlandırılmamalıdır. Dolayısıyla gençleri birer teolog olarak konumlandırmak bu konudaki çalışmaların temel hedefidir.

Bu araştırmanın temel problemi yeni yeni şekillenen gençlik teolojisi etrafında ortaya çıkan yaklaşımları ele alarak bu konudaki tartışmaların gençlerin din eğitimine ne tür yansımaları olabileceğini ortaya koymaktır. Çalışma nitel desende durum çalışması olarak hazırlanmış, veri toplama aracı olarak doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Durum çalışması; tek bir durum ya da olayın derinlemesine boyutsal olarak incelendiği, verilerin sistematik bir şekilde toplandığı nitel bir araştırma desendir.¹⁰ Araştırma verileri betimsel değerlendirme ile analiz edilmiştir. Bu çerçevede araştırmanın ilgili olduğu literatür taranmış, bu konudaki yaklaşım ve tartışmalara yer verilerek derinlemesine analiz edilmiş gençlik teolojisi konusu temel argümanları ve varsayımları etrafında incelenmiştir. Büyük ölçüde ergenlik dönemi dini gelişim çerçevesinde şekillenen gençliğe dair çalışmalar gelişimsel bir arka plana sahip olduğundan bu konudaki çalışmaların ortaya koyduğu verilerden de yararlanılmıştır. Teoloji ve gelişimin şekillendirdiği gençlik teolojisi hakkında bütüncül bir bakış ortaya koymak bu çalışmanın öncelikli amacıdır. Gençlerin teolojik düşüncelerinde, sorularında ve arayışlarında ciddiye alınmasını önemseyen bu anlayışın din eğitimi uygulamaları açısından ne tür sonuçları olabileceği ortaya koymaya çalışılarak, bu konuda önerilen bazı eğitim modelleri tartışılmıştır.

1. Dinî Gelişim Açısından Gençlik Dönemi

Gençlik teolojisi konusunu ele alan çalışmalarda genel olarak ergenlik döneminin başta biyolojik, psikolojik olmak üzere birçok gelişimsel özellikleri göz önünde bulundurulmaktadır. Ergenlik dönemini kesin çizgilerle sınırlamak mümkün olmasa da bu dönem, çoğunlukla cinsel olgunluk çağı olarak görülür ve çocuklukla yetişkinlik arasında 11-22 yaşlarını kapsar.¹¹ Gençlik kavramı ise genellikle ergenliği de kapsayan 11-25 yaşları arasındaki süreci ifade eder. Bu çalışmada hemen hemen aynı dönemler için kullanılan ergenlik ve gençlik kavramlarını yerine göre birbirinin yerine kullanacağız. Ergenlik yaşı, gelişim psikolojisi ve sosyolojik açıdan çocukluktan ayırt edici bir dönem olarak kabul edilir.¹² Ergenlik dönemine geçiş sürecinde yaşanan soyut düşünme becerisindeki gelişmeler ve zihinsel kapasitedeki genişlemenin kimlik kazanmayla bütünleşmesiyle bu dönemin insan yaşamının bebeklik döneminden sonraki en hızlı gelişim aşamasına karşılık geldiği genel olarak kabul edilmektedir.¹³

Çocuğun ergenliğe erişmesiyle birlikte, ergenlere özgü yeni bilişsel yetenekleri ortaya çıkmaktadır. Ergen, çocukluk dönemindeki deneyim dünyasıyla sınırlı gerçekliği düşünmekten daha ileri bir düşünce olan varsayımsal düşünceye yönelmektedir. Ancak ergen birey bu soyut düşünce ikliminde bazı ontolojik sorularla karşı karşıya kalmaktadır. “Ben neyim, diğerleri arasında neredeyim, ben dünyaya neden geldim ve yaşamımla ilgili ne yapacağım...?”¹⁴ Ergenlik döneminin en önemli gelişimsel görevinin kazanılmasıyla kişi, daha önce deneyimlemediği konular ve durumlar hakkında konuşabilir ve bu konularda tartışabilir. Genç, kendi deneyimlerinin sınırlarına bağlı kalmaksızın varsayımlar üzerinde kafa yorabilir, farklı ihtimalleri gözden geçirebilir. Bu aşamada ergenler, kendilerinde ve diğerlerinde arzu ettikleri ideal nitelikler hakkında çok yönlü tartışmalara katılırlar. Bu idealist düşünceler sıklıkla fanteziye de dönüşebilir. Elkind bu durumu ‘kişisel masal’ olarak adlandırmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla ergenlerin hayal dünyalarını önemli ölçüde varsayıma dayalı olarak kurguladıkları hikâyeler şekillendirmektedir. Birçok ergen, yeni keşfettikleri fikirleri ve bu fikirleri nasıl pratiğe yansıtacakları konularında sabırsızlık gösterebilmektedir.

Varsayımsal düşünme, gencin hipotez oluşturmaya ve bilişsel olarak farklı akıl yürütme olanaklarına izin veren bir beceridir. Somut işlemler dönemi çocuğun gerçek dünyada mevcut eylem biçimlerini kavramasını mümkün kılarken, soyut işlemler dönemi ergenin olası temsilleri kavramasına izin

¹⁰ Münevver Subaşı - Kübra Okumuş, “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 420.

¹¹ Arthur Canales, “Models for Adolescent Ministry: Exploring Eight Ecumenical Examples”, *Religious Education* 101 (2006), 207.

¹² John W. Santrock, *Educational Psychology*, (McGraw-Hill Education, New York, 2009), 46.

¹³ Mustafa Köylü - Cemil Oruç, “Gençlik Dönemi Din Eğitimi”, *Nobel Akademik Yayıncılık* (2023), 67.

¹⁴ Köylü - Oruç, “Gençlik Dönemi Din Eğitimi” (2023), 68.

¹⁵ David Elkind, “Egocentrism in Adolescence”, *Child Development* 38/4 (1967), 1032.

verir. Bu olası temsiller; teoriler, idealler ve dini metinlerde sıkça görülen metaforlardır. Metaforu anlamak ve ilişki kurabilmek için genç, aynı önermenin veya ifadenin farklı anlamlara sahip olabileceğini kavramalıdır. Ergenlerin metaforları ve benzetmeleri kavrayıp anlayabilecek gelişimsel olgunluğa sahip oldukları bilinmektedir.¹⁶ Ergenlik döneminde gençler, daha soyut ve hayali düşündükleri gibi aynı zamanda daha mantıklı düşünmeye de başlarlar.¹⁷ Bu açıdan kendi içinde sistemli bir yapısı olan teoloji, gençlerin hipotetik düşünmelerine olanak sağlayacak araçlara sahip görünmektedir. Ayrıca ihtimaller üzerinde düşünme becerisinin gelişmesi ve böylelikle farkındalığın oluşması mevcut dini anlayışların eleştirilmesine neden olabilmektedir. Bu dönemde genellikle kalıcı olmayan din değiştirme olaylarını bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir.¹⁸

Dini gelişim alanında yapılan çalışmaların ortaya koyduğu verilere göre inançlardaki değişiklikler ergenlik döneminde özellikle belirgin olabilmektedir. Fowler, bilişsel işlevlerdeki değişim ve kişilerarası bakış açısı kazanmadaki gelişimden yola çıkarak, ergenliği daha kişisel bir Tanrı anlayışı geliştirmeye olanak sağlayan “yapay geleneksel” inancın bir aşaması olarak tanımlamaktadır.¹⁹ Gençler, bilişsel olgunlaşma, ergenlik ile ilgili hormonal değişiklikler, akranlar ve ebeveynlerle ilişkilerde değişen roller dâhil olmak üzere birçok gelişimsel değişim ve dönüşüm yaşamaktadırlar. Gelişim psikologları, ergen inancının standart krizlerinden birinin, çocukluk döneminde edinilen çeşitli inançları rasyonel inceleme faaliyetlerinden kaynaklandığına dikkat çekmişlerdir.²⁰ Birçok ergen, çocuklukta kendilerine sunulan naif imgelere ve hikâyelere artık inanmak istememektedir. Gençler, çocukluk döneminde edinmiş oldukları dini fikirler hakkında eleştirel düşünmeye²¹ başladıkları için sorgulama yapmaya ve konulara şüphe ile yaklaşmaya başlamakta, başta sosyal medya, akranlar olmak üzere yeni bilgi kaynaklarından öğrendikleriyle yerleşik Tanrı düşüncesine meydan okuyabilmektedirler. Örneğin Elkind, ergenliği bilişsel gelişimin yeni bir “anlam (idrak) arayışı” ihtiyacının başladığı bir dönem olarak kabul eden Elkind, dini inancı sorgulamayı anlam arayışı içerisinde değerlendirmektedir.²² Dinî gelişim ile ilgili olarak Elkind, İnanca giderek derinleşen bir bağlılık ve hayatı onunla anlaşılır kılma veya daha önce üstün körü kabul edilmiş olan inanç esaslarına ilişkin derin bir sorgulama veya bunların reddi olmak üzere ergenlerde ortaya çıkan anlam arayışının iki olasılığa yol açtığını belirtmektedir. Dinî ve manevi gelişim konusunda önemli çalışmaları olan Gordon W. Allport ise, gelişimsel olarak birbirini takip eden iki dindarlık türünden bahsetmektedir. Bunlar dışa dönük dindarlık ve içe dönük dindarlıktır. Dışa dönük dindarlık daha çok çocukluk döneminde gelişen ve karşılıklı çıkar ilişkisine dayanan dindarlık türüdür. İçsel dindarlık ise genellikle gençlik döneminde kişiliğin bir parçası hâline gelir ve din hayatın doğal bir parçası olarak görülmektedir. Allport’a göre dine karşı ön yargılar genellikle içsel dindarlık seviyesine ulaşamamanın bir sonucudur.²³ Dolayısıyla bireyin anlam arayışına cevap veren, içselleştirilmiş bir dini anlayışın tesisi, gençlik döneminde eleştirel ve çok yönlü bir bakışı beraberinde getirmektedir.

Fowler, özellikle ergenlik döneminde, bilişsel işlevdeki gelişmeleri inanç gelişiminin temeli olarak nitelendirir. Piaget’in soyut düşünme anlayışına dayanarak ergenlik dönemini temellendiren Fowler, bu yapay-geleneksel aşamada, ergenlerin soyut düşünme yeteneğine sahip olduklarını, kendi düşüncelerini ve hikâyelerini yansıtmaya başladıklarını ve anlayışlarını daha üst düzey soyut kavramlar ve kavramsal sistemler olarak adlandırıp sentezlemeye başladıklarını öne sürmektedir.²⁴ Fowler, bir gencin, başkalarının kendisi hakkında ne düşündüğünün farkında olma yeteneğindeki gelişimin, gençleri başkaları hakkında sahip oldukları değerlendirmelere ve başkalarının onlar hakkında yapabilecekleri değerlendirmelere karşı

¹⁶ David Elkind, “The Origins of Religion in the Child”, *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 41.

¹⁷ Santrock, *Educational Psychology*, 46.

¹⁸ David Elkind, “Age Changes in the Meaning of Religious Identity”, *Review of Religious Research* 6/1 (1964), 40.

¹⁹ James W. Fowler - Mary Lynn Dell, “Stages of Faith from Infancy Through Adolescence: Reflections on Three Decades of Faith Development Theory”, *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence* (Sage Publications, inc.), 38.

²⁰ James Fowler, *Faith Development in Early Childhood* (Kansas City, MO: Sheed & Ward, 1989).

²¹ Schweitzer, “Adolescents as Theologians”, 188.

²² Elkind, “The Origins of Religion in the Child”, 43.

²³ Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur (Elis Yayınları, 2005).

²⁴ James W. Fowler, “İman Bilincinin Evreleri”, çev. A. Ulvi Mehmedoğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19 (2000), 97.

çok daha duyarlı hâle getirebileceğini iddia etmektedir. Fowler, bu aşamada gençliğin kişisel ve ilişkisel açıdan aşkın anlayışlar oluşturduğunu ileri sürmektedir. Tanrı temsilleri genellikle sevgi, anlayış, sadakat ve destek gibi kişisel niteliklere sahiptir. Netice itibarıyla ergenliğin ilk yıllarında dini inançlar ideolojik olarak savunulmakta ve yaşanmaya çalışılmaktadır ancak sonraki yıllarda eleştirel olarak değerlendirilmektedir.²⁵

Ergenlik döneminde bireyin sosyal çevresinin de değiştiği, hayatındaki önemli kişilerin değiştiği ve rollerinin dönüştüğü görülmektedir. Bu dönemin sosyal gelişim açısından birey üzerindeki etkisi bireyin kendi kişiliğine ve davranışlarına yönelik diğerlerinin bakış açısına daha fazla önem vermesidir.²⁶ Bu gelişimsel değişiklikler, çocuklukta edinilen dini inancı sorgulamak ve yeniden konumlandırmak için bir imkân veya bir zorunluluk olarak görülebilir. Bir başka ifadeyle gençlerin teolojik sorularına ve anlam arayışına odaklanarak düzenlenen din eğitimi gençlerin kendi dini düşüncelerini gözden geçirmelerine ve kendi teolojik yetkinliklerini genişletmelerine yardımcı olabilir.²⁷ Özellikle ebeveyn etkisinin daha az olduğu, akranların bireyin anlam arayışında ve dini düşüncelerinin şekillenmesinde giderek daha etkili olduğu bu dönemde, din eğitiminin etkileşime dayalı ve diyalog temelli olması önem arz etmektedir.

2. Gençlik ve Teolojisi

Akademik çalışmalar 'çocuk teolojisi' konusunu tartışırken son zamanlarda özellikle Avrupa'da, gençlerin teolojisine de ilgi duymaktadır. Elbette, 'gençlik ve teoloji' konusu ilk defa gündeme gelen ve tartışılan bir konu değildir. Ancak gençlik teolojisi yeni bir kavramsallaştırma olarak sunulmakta, gençlik ve teolojinin yeni bir bakış açısıyla araştırılması istenmektedir. Bu nedenle gençlik teolojisi terimi yeni bir kavram değil, özellikle teolojiye özel bir alt kavramdır. Gençlerin inancına, maneviyatına ve dindarlığına odaklanan gençlik teolojisi aşağıda açıklayacağımız yeni ufuklara işaret etmektedir.

Gençlik teolojisi, gençlerin teolojik düşüncelerinde, sorularında ve arayışlarında ciddiye alınmaları, yani ilkesel olarak eşit diyalog ortakları olarak değerlendirilmeleri anlamına gelir.²⁸ Gençlik teolojisi, gençlerin inancını kendi bağlamlarında ciddiye alma fırsatı sunmaktadır. Özellikle, modernizm ve postmodernizm sonrası gelişmeler, doğru anlamın tespitinde etkili olan unsurların en önemlisi olarak kabul edilen bağlamsal yaklaşım ve buna dayalı olarak gelişen bağlamsal teolojinin Batı kültürü üzerindeki etkisini güçlendirmiştir.²⁹ Buna bağlı olarak kilisenin Hıristiyan Batı medeniyetindeki geleneksel dogmaları, bu yeni neslin gözünde giderek önemini kaybetmektedir. Bazı araştırmalarda yeni nesil gençlerin, kiliselerin geleneksel mezhepsel inançları ve temel dogmalarının klasik anlamlarından oldukça farklı bir dini düşünce geliştirdikleri görülmüştür.³⁰ Bu çalışmalarda bireysel dini yönelimin Batı dünyasında giderek yayıldığına işaret edilmiştir. 17 yaşındaki bir genç kızın Tanrı düşüncesini ortaya koyan ifadeleri bu anlayışı ortaya koyan güzel bir örnektir.

Soru: "Tanrı'ya inanıyor musunuz?"

Janine: "Sanırım evet, bence her insana yol gösteren ve onu koruyan ilahi bir güç eşlik ediyor.

Soru: Bu İncil'in Tanrısı mı?"

Janine: "Tüm insanlar için aynı şeyi ifade eden bir Tanrı olduğunu söyleyemem. Herkesin Tanrı'yı kendisi için tanımlaması gerektiğine inanıyorum. Çünkü bu kişinin hangi fikre sahip olduğuna ve düşüncelerine bağlı olarak değişebilir. Tanrı hakkındaki düşüncem, "genel bir Tanrı" olduğu şeklinde değil. "Dünyayı ve insanı yaratan, her yerde var olan ve hepimizi izleyen "bir" Tanrı olduğuna inanmıyorum [...] Bunu hayal edemiyorum. Beni yönlendiren, beni bir kukla gibi elinde tutan, önceden belirlenmiş kesinlikle değiştirilemez bir kaderim olduğunu ileri süren dini düşünceyi doğru bulmuyorum [...]"

Soru: "Hangi fikir sizin için daha uygun olurdu?"

²⁵ Victor Korniejczuk, "Psychological Theories of Religious Development: A Seventh-Day Adventist Perspective", *Institute for Christian ...*, (1993), 266.

²⁶ John Santrock, *Adolescence* (New York, Ny: McGraw Hill, 2015), 123.

²⁷ Reiss, "Jugendtheologie", 2.

²⁸ Reiss, "Jugendtheologie", 1.

²⁹ James O. Duke - Howard W. Stone, *How to Think Theologically: Third Edition* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 15.

³⁰ Faix, "Semantics of Faith. Methodology and Results Regarding Young People's Ability to Speak about their Beliefs", 6.

Janine: "Bence herkese büyük bir gücün parçası olan bireysel bir partner eşlik ediyor. Tüm insanları izleyen ve tüm insanlara eşlik eden bir Tanrı olduğuna inanmıyorum."³¹

Bu diyaloga göre Janine belli bir teolojik düşünceye sahiptir. Bu teoloji dini bireyciliği vurgulayan bir teolojidir. Onun için herkesin kendine özgü bir Tanrı fikri vardır, öyle ki hiçbir genel kavram tüm farklı anlamları içinde barındıramaz. Dahası, Janine'in teolojisi insanın özerkliğine bağlıdır. İnsanlara kukla gibi davranan hiçbir Tanrıya inanamaz.³²

Yukarıdaki diyalogdan ve son dönem çalışmalarından anlaşıldığı üzere dini bireysel yorumlama anlayışı giderek dini düşüncenin önemli unsurlarından biri hâline gelmiştir. Özellikle gençlik yılları bu düşünce yapısını desteklemektedir. Ergenlik dönemiyle birlikte bireysel dinî düşüncenin hızla gelişmeye başladığı bilinmektedir. Çocukluk döneminde yarı efsanevi ve masalımsı bir şekilde biçimlenen inancın yerini bilinçli olarak seçilen ve kritik edilmiş inanç biçimi alır.³³ Ergenlik dönemiyle başlayan özerklik arayışı, gelişimin diğer alanlarını da kapsayacak şekilde daha önce öğrenilenleri test etme arayışına yönelmektedir. Bu süreçte inancın gencin hayatında bir karşılığının olup olmadığı değerlendirilir. Dinî bilginin işlevselliği, kişilik gelişimine katkısı, bireylerin hayatına nasıl bir etkide bulunduğu gençler tarafından eleştirel bir şekilde ele alınmaktadır. Böylesi bir yaklaşım doğal olarak kurumsal dinî yapıları ikincil bir konuma yerleştirmektedir.³⁴

Son yıllarda yaşanan bu köklü değişimler özellikle teolojide iz bırakmış, teoloji ve misyonerlik anlayışı hakkında yeni bir tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalar kilise gençlik çalışmalarına da (youth ministry) yansımıştır. Gençleri kiliseye alıştırmaya amacıyla yapılan bu çalışmalarda özellikle gençlerin gelişimsel özelliklerine önem verilmekte ve buna göre bir yaklaşım sergilenmektedir. Ancak bazı araştırmacılar tarafından kilise ve onun söylemlerinin tarihsel bağlamının gençlerin bugünkü düşünce yapısına hitap edecek şekilde uyarlanması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.³⁵ İlahiyatçıların ve din eğitimcilerinin teolojiye yaklaşım perspektiflerinde değişim ve dönüşümünü gerektiren bu yaklaşım, dinî anlatının yorumlanması konusunda kiliseyi tekeli yaklaşımını gözden geçirmeye çağırılmaktadır. Bu anlayışa göre bir uzman görüşü her zaman önemli olmakla birlikte, sıradan insanların bakış açıları da bir o kadar önemlidir.³⁶ Sıradan insanların teolojik düşünceleri genellikle akademinin beklediği gibi referanslı bilgiye dayanmasa da bu insanların teolojisinin yansıtıcı statüsü kökten inkâr edilmemelidir. Stech,³⁷ sıradan teoloji ile akademik teoloji arasındaki farkın sadece bir derece meselesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre akademisyenler bile normalde teolojiye sıradan bir şekilde yorumlayarak başlamaktadırlar ve bu sıradan teoloji, onların akademik faaliyetlerinin temelini oluşturmaktadır.

Dini metinlerin gençliğe yaklaşım şekli bu konudaki tartışmaların önemli bir referans kaynağıdır. Gençliğin kutsal kitaplarda ele alınışı dinlerin gençlere bakışını anlamada bazı ipuçları vermektedir. Özellikle kurumsal dini yapıların teolojisinin temelini kutsal kitaplar oluşturur. Bu kaynaklarda gençliğin ele alınışına bakıldığında önemli farklılıklar olduğu görülür. Örneğin İncil'in gençliğe yaklaşımı daha çok gençlik döneminin temel bazı kavramlarına yöneliktir. Bunlar; anne babaya saygı, günahkârlık, zayıflık gibi kavramlardır. Örneğin yetişkin olmadıkları için küçük ve zayıf görülün,³⁸ anne babaya itaat etmeye teşvik edilen,³⁹ gençlik yıllarında yapılan günahlardan ve isyanlardan dolayı Tanrı'nın kendisini cezalandırmamasını isteyen,⁴⁰ gençliğin tadını çıkarmaya teşvik edilen ama yaptıklarından da hesaba çekilecek olan gençlerden bahseder.⁴¹ Dolayısıyla İncil'de gençlik daha çok zaafı ve eksiklikleri ile ön plana çıkmaktadır.

³¹ Schweitzer, "Adolescents as Theologians", 191.

³² Schweitzer, "Adolescents as Theologians", 192.

³³ Fowler, *Faith Development in Early Childhood*, 32.

³⁴ Cemil Oruç, "Eğitimde Dini Okuryazarlık, (Eğitimde Okuryazarlık Becerileri - III, Ed. Erol Koçoğlu, Pegem Akademi: Ankara, 2021)", 2021, 246.

³⁵ Smith, "Adolescent Spiritual Formation", 76.

³⁶ Stech, "Emerging Youth Theology and the Theology of Embrace", 163.

³⁷ Stech, "Emerging Youth Theology and the Theology of Embrace", 165.

³⁸ İncil (Kitabı Mukaddes, 2018), Timoteos 4:12; Samuel 17:42.

³⁹ Efesliler 6:1-3.

⁴⁰ Mezmur 25:7.

⁴¹ Vaiz 11:9-10.

Bir genç olarak İsa hakkındaki tek kanonik hikâye, tapınakta öğretmenler arasında oturan on iki yaşındaki İsa'nın hikâyesidir. İsa'nın ebeveynleri onu Tapınakta bulduklarında, öğretmenler arasında oturmakta, onları dinleyip bazı sorular sormaktadır.⁴² Corrie bu sahneyi günümüz gençlerine de örnek olması ve gençliğin din eğitiminin nasıl olması gerektiğini göstermesi açısından yorumlayarak şöyle ifade etmektedir:

“Her şeyden önce İsa müzakere yoluyla öğreniyor. Karşılıklı bir alış verişi var; sorular soruyor ve diğerlerinin söylediklerini dinliyor. İkincisi, bunu yetişkinlerle yapıyor. İnanç geleneğindeki en iyi öğretmenler arasında oturuyor ve muhatap olarak onu ciddiye alanlarla bu süreçte bilgilerden faydalanıyor. Üçüncüsü, bunu halka açık bir şekilde yapıyor... Dördüncüsü, burası herhangi bir kamusal alan değildir, burası dini cemaatin iktidar yeri olan Kudüs'teki Tapınaktır... Genç İsa, yetişkinlerle, halkın içinde, iktidarın merkezinde diyalog yoluyla ciddi teolojik tartışmalara katılarak onu bir noktaya getiriyor. Ders vermiyor ya da pasif olarak ders almıyor ve yetişkinlerin uzaktan okuduğu onun dinlediği tecrit edilmiş bir ortamda bunlar olmuyor. O eylemin olduğu yerde müzakere ve diyalog yoluyla teoloji yapıyor.”⁴³

Kur'an'da Hz. Peygamberin gençlik yıllarına ilişkin herhangi bir ifadeye rastlanmamakla birlikte tabakat ve siyeri nebi kitaplarında bir genç olarak onun erdemli davranışlarından ve özelliklerinden çokça bahsedilmektedir. Kur'an'da gençlik genel olarak peygamberlerin gençlik yılları üzerinden veya Kur'an'ın indirilişinden önce yaşamış bazı gençlerin mücadeleleri üzerinden ele alınmaktadır.

Örneğin İbrahim Peygamber Kur'an'da bir yandan araştıran, sorgulayan, meraklı bir genç olarak tasvir edilirken,⁴⁴ diğer taraftan kavminin putperest inançlarına karşı tek başına mücadele eden biridir.⁴⁵ İbrahim Peygamberin Tanrı'yı arayışı, varsayımsal düşünceyi ve bütüncül bir anlam arayışını ortaya koyması bakımından güzel bir örnektir. İbrahim örneğinde olduğu gibi anlam arayışının özellikle gençlik yıllarında uyandığı vurgulanmıştır. Diğer taraftan bir genç olarak onun kararlılığı ve tek başına mücadelesi gençlere örnek gösterilmiştir. Geçmiş zamanlarda yaşamış, “birkaç genç”⁴⁶ olarak ifade edilen Ashab-ı Kehf ise, yaşadıkları dönemin yerleşik dini değerlerine başkaldırdıkları için toplumlarından uzaklaşmak zorunda kalan bir grup gençtir. Bu gençlerin içinde yaşadıkları toplumun dini değerlerini eleştirmeleri, gençlik döneminin gelişim özellikleriyle uyumlu olarak görünmektedir.

Gençlik yılları anlatılan peygamberlerden biri Hz. Yusuf'tur. Kur'an'da “Ergenlik çağına erişince, ona hikmet ve ilim verdik.”⁴⁷ ifadesi ile Yusuf Peygamberin gençlik yıllarından söz edilmekte, özellikle iffeti gündeme getirilmektedir. Sonraki ayetlerde bir genç olarak onun da karşı cinse ilgi duyduğu ancak Rabbinin burhanı (ikaz, işaret) sayesinde kadına yaklaşmadığı belirtilmiştir.⁴⁸ Bu ayetlerde gençlik yıllarında karşı cinse duyulan doğal ilginin, dinî değerler etrafında şekillenmesi gerektiğine göndermeler vardır. Ayrıca Hz. Meryem ve Şuayb peygamberin iki kızı da Kur'an'da iffetinden dolayı övülen genç kızlardır. Yine Kur'an'da Hz. Âdem'in Habil ve Kabil adlarındaki iki oğlundan bahsedilmektedir. Habil takva sahibi bir genç olarak ifade edilirken, Kabil asi ve yaptığı fiilden dolayı mahvolmuş bir kimse olarak anlatılmaktadır.⁴⁹ Bu iki gençten Habil övülürken, Kabil kardeşini öldürme fiilini gerçekleştirdiği için yerilir. Hz. Yusuf ve Habil ve Kabil örneklerinde gençlerin karşı karşıya kaldıkları bazı zorluk durumlarında dinin sunduğu çözümün sorunların çözümündeki hayati önemi vurgulanmıştır. Bireyin cinsellik, kıskançlık gibi doğal dürtülerinin doğru bir şekilde kanalize edilmesinin önemi ayetlerde açık bir şekilde ifade edilmektedir.

Gençlik teolojisinin üzerinde sıklıkla durduğu konulardan biri de din dilinin gençler açısından algılanış biçimidir. Dini metinler çoğunlukla yetişkinleri muhatap aldığından gençlerin din diline nüfuz edebilmesini zorlaştırmaktadır. Dini terminolojinin kendi içindeki teorik yapısı gençlerin inançlarını ifade

⁴² Luka, 2: 46.

⁴³ Elizabeth W. Corrie, “Deliberative Democratic Theological Education: A Proposal for Youth Ministry That Builds Peace”, *Religious Education* 115/3 (26 Mayıs 2020), 234.

⁴⁴ Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Kur'an Meali, (Erişim 21 Mayıs 2023), el-Enam, 6/76-79.

⁴⁵ el-Enbiya, 21/60.

⁴⁶ el-Kehf 10/13.

⁴⁷ Yusuf 12/22.

⁴⁸ Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), c. 3 Sayfa: 226-227.

⁴⁹ el-Maide 27-31.

biçimleriyle kıyaslandığında bazı anlayış ve iletişim sorunlarının ortaya çıkması muhtemeldir.⁵⁰ Gençlerle inanç konularını konuşmak için ortak bir dil oluşmadığında doğru bir iletişim kurulamayacağı açıktır. Günümüzde gençliğin dili ile din dili arasında merkezi bir sorun yaşandığı görülmektedir. Bazı araştırmalarda din dili ile bugünün gençlerinin yaşadığı dünya arasında büyük bir uçurum olduğu bildirilmektedir.⁵¹ Bu bağlamda gençlerle birlikte yapıcı bir diyaloga girmek için yeni yollar bulmamız gerekmektedir. Ayrıca gençlik teolojisindeki gelişmeler ve bu alanda yapılan bazı çalışma sonuçları temel bir eğilim ortaya koymaktadır: Gençler inançlarının kendi kullandıkları dil ile ifade edilmesi konusunda ciddiye alınmak istemektedirler. Öyle ki gençler dinî öğretilerin geleneksel dogmatik kavramlarıyla ilişki kurmada zorlanmakta, bunlarla bağlantı kurma ve özdeşleşme için yeterli ortak nokta bulmakta güçlük çekmektedirler. Çoğu zaman, bu kavramlara kendilerini yabancı hissetmektedirler. Bir Diyanet İşleri uzmanının tespitleri din dilinin gençler açısından problemleri ortaya koymaktadır: “Gençliğe yönelik bütün çalışmalarda öncelikli sorun dil ve iletişim problemidir. Din dili gençlerin algılayabilecekleri ve anlayabilecekleri kapasitenin dışına çıkmıştır. Yeni neslin ilgi alanlarının, beklentilerinin, sorunlarının ve paradigmalarının farklılaşması din görevlilerinin onlara ulaşmasını zorlaştırmaktadır.”⁵² Dolayısıyla gençlik teolojisi çalışmaları teoloji ile gençlik arasında ilişki zemininin oluşmasına önem vermektedir. Din dilinin gençlerin gündelik dilinde ifadesini bulan yorumuna yer açmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Gençlik teolojisi çalışmaları yeni olmakla birlikte bu konuda yapılan çalışmalarda belli bir anlayışın oluştuğu da görülmektedir. Schlag ve Schweitzer, gençlerin örtük ve açık eğilimlerinin ve yönelimlerinin öncelikli hâle getirildiği gençlik teolojisi ile gençlerin örtük teolojisinin yetişkinler tarafından yorumlandığı bir gençlik teolojisi arasında ayırım yapar.⁵³ Bu ayırımı paralel olarak geliştirilen, gençlik teolojisinde yaygın olarak kabul gören üç farklı bakış açısı şöyle ifade edilmiştir:

Gençlerin Teolojisi: Gençlerin inancında ortak olan düşünme, hissetme ve hareket etme biçimlerine ilişkin iç görüşleri elde etmeyi hedefleyen teolojidir. Buna göre gençler sadece bazı dini duygu ve fikirlerin yanı sıra var olan fikirleri üzerinde konuşabilirler ve yeni fikirler üretebilirler.

Gençlerle Teoloji: Teolojiyi bir diyalog biçimi olarak anlamaya dayalı bir kavramdır. Okullarda ve çeşitli gençlik gruplarında icra edilen din eğitimi uygulamaları bu yapıdadır. Gençlere kendi deneyimlerini ve düşüncelerini teolojik konularla bağdaştırma fırsatının verildiği bir yaklaşımdır.

Gençler için Teoloji: Gençlik dönemi gelişim aşamalarına dayalı teolojidir ve gençlerin teolojisi ve gençlerle teoloji olmak üzere iki teolojik yaklaşımın daha kapsamlı hâle getirilip zenginleştirilmiş şeklidir. Gençlik teolojisinin ne olduğunu anlayabilmek için bu üç kavramın dikkate alınması gerekir.

Netice itibariyle yapılan çalışmalar gençlik teolojisinin farklı boyutlarını göstermekle birlikte, gençlik teolojisini bir bütün olarak ele almanın gerekliliğini göstermektedir. Gençlik teolojisi farklı boyutlarıyla birlikte ele alındığında gençleri teoloji ile ortak bir noktada buluşturmak mümkün olabilir. Teoloji somut insani eylemlerde ve hayatın içinde yer almaktadır yaşayışta soyut fikirler içinde bulunmamaktadır. Teolojinin bu dinamik yapısını göz önünde bulundurarak, bugünün gençlerinin inanç dünyasını tanımlamak, yapılandırmak mümkündür.

3. Din Eğitimi ve Gençlik Teolojisi

Friedrich Schweitzer, 2005 yılında çocuk teolojisine dayanarak, gençlerin de teolog olup olmadığını sormaktadır. Schweitzer bu soruya olumlu cevap verdikten sonra gençlik teolojisi araştırmaları yapmakta ve gençlik teolojisinin din eğitimi pratiğine dönüştürülmesine yönelik çalışmalarına hız vermiştir. Bu çalışmalarda gençlik teolojisini karakterize eden gençlerin teolojik düşüncesi ile belli bir dinin teolojik içeriğinin gençlere uygun şekilde sunulmasına olan ilginin çok daha uzun bir geçmişi olduğunu

⁵⁰ Turan Koç, *Din Dili* (İz Yayıncılık, 1998), 266.

⁵¹ Faix, “Semantics of Faith. Methodology and Results Regarding Young People’s Ability to Speak about their Beliefs”, 7.

⁵² Mustafa Soykök, “Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları: Mevcut Durum, Beklentiler, İmkânlar, Riskler ve Zorluklar”, *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu “Peygamberimiz ve Gençlik”*, (2019), 555.

⁵³ Thomas Schlag - Friedrich Schweitzer, *Brauchen Jugendliche Theologie?: Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive*, (Neukirchen-Vluyn, 2011), 21.

göstermektedir. Teolojik sorular ve konular hakkında gençlerin yaklaşımlarının sunulduğu ve analiz edildiği yayınlar 80'lere kadar dayanmaktadır.⁵⁴

Gençlerin beklentilerini karşılayan bir din eğitimi yaklaşımı, gençlerin teolojik konulara daha fazla ilgi duymasına yardımcı olabilir sağlayabilir. Bugünün gençlerinin ihtiyaçlarına cevap verecek, salt aktarıma dayanmayan, çok yönlü bir din eğitimi yaklaşımına ihtiyaç duyulmaktadır. Gençlerin anlam arayışı, derin bir tahlili içeren, hayat ile iç içe bir bakış açısını ve bütüncül bir yaklaşımı gerektirmektedir. Belirli şartları taşıyan teolojik anlayışın ergenlerin dinî düşüncelerine katkıda bulunacağı ve gençlerin dini konulara daha ilgi duyacakları varsayılmaktadır:

- Teoloji, gençlerin kendileri için ilgi çekici ve önemli buldukları soruları ve sorunları ele alıyorsa,
- Kendi fikirleri dini otoriteler tarafından ciddiye alınıyorsa (yani din eğitimcileri, dini liderler ve akademik araştırmacılar tarafından),
- Yaşamlarını ve etrafındaki dünyayı anlamlandırma çabalarında desteklendiklerini hissedersen,
- Teolojik bakış açısının gencin anlam arayışında diğer bütün sistemlerden daha anlamlı ve benzersiz bir katkısı olduğunu fark ederlerse⁵⁵ teolojiye olan ilgilerinin artacağı düşünülmektedir.

Pozitivist paradigmanın iddialarının aksine son yıllarda yapılan araştırmalar, insanların dine ve maneviyata giderek daha fazla önem verdiğini göstermektedir. Örneğin Gallup International⁵⁶ tarafından dünya çapında 60 ülkede 50.000'den fazla kişiyi kapsayan bir araştırma çarpıcı sonuçlar ortaya koymaktadır. Ankete katılanların %87'si bir dini gelenekle kendini özdeşleştirdiğini ve yaklaşık üçte ikisi Tanrı'nın yaşamlarında çok önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir. Bu bulgular inanç/maneviyatın, başta gelişmekte olan ülkeler olmak üzere, dünyadaki insanların çoğunluğunun yaşamının merkezi bir parçası olduğunu göstermektedir. Bu açıdan din eğitiminin insanların inandıkları dini gelenek üzerinden verilmesi bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla din eğitimi yaklaşımı gençlerin ihtiyaçlarına cevap vermelidir. Gençlerle dini konularda konuşabilmek için, gençlerin ihtiyaçlarını içeren bir din eğitimi yaklaşımı geliştirilmelidir.

Bazı araştırmalarda söz konusu ihtiyaçlar çerçevesinde gençlerin din eğitiminde uygulanabilecek bazı eğitim modellerine rastlanmaktadır.⁵⁷ Gençlik döneminin gelişim özellikleri ve teolojik arka planı göz önünde bulundurularak kurgulanmış olan bu modeller, özellikle belli bir dinin eğitimine dayalı öğretim yaklaşımları için uygun özelliklere sahip görünmektedir. Ülkemizdeki din eğitiminde de bir örnek olması düşünülen bu eğitim modelleri hermeneutik, kardeşlik, özgürlükçü ve manevi farkındalık olmak üzere dört model üzerine inşa edilmektedir.

Hermeneutik Model: Bu model, gençlerin kendi dini deneyimlerini anlamlandırabilmesi için kutsal metinleri araştırmaya ve yorumlamaya dayalıdır.⁵⁸ Dini metinler birlikte tahlil edilir ve bugünün dünyasında insanlığın anlam arayışında ve sorunlarını çözmede ne türden bir katkı sağlayabileceği değerlendirilir.⁵⁹ Kur'an anlatıları ve kıssaları çağdaş dünyada insanı birçok açıdan etkileyen evrensel hikâyelerdir. Kur'an insan bilincini, aydınlatır, inşa eder ve dönüştürür. Bu nedenle, Hermeneutik model, başta Hz. Peygamber ve sahabesi olmak üzere kültür ve gelenek tarafından şekillendirilen bir Kur'an yorumuyla okuyucuyu bilgilendirir, inşa eder ve dönüştürür. Bu model Kur'an'ın "yaşayan bir kitap" olarak okunmasını ve incelenmesini güçlendirir. Din eğitimcileri Kur'an anlatılarının gençlerin sorunlarını ve endişelerini ele almasına imkân tanıyan ve Kur'an okuryazarlığı geliştirmesine izin veren okuma yöntemleri geliştirmek durumundadır. Her zaman bir uzman görüşü önemli olmakla birlikte, Kur'an ayetlerinin gençlerin dilinden ifadesi ve yorumlanması yeni ufuklar açabilir. Gençlerin inanç ifadeleri, teolojik disiplinler ve din eğitimcileri için ayırt edici bir hermeneutik anahtar veya perspektif sağlayabilir.

Kardeşlik Modeli: Ergenler için sosyal ilişkiler son derece önemlidir. Ergenlik döneminde gençler başkaları tarafından kabul görmeyi ve onaylanmayı istemektedirler. Ayrıca başkaları için bir şeyler yapmaya

⁵⁴ Örneğin; Robert Schuster (Hrsg.) Was sie glauben. Texte von Jugendlichen. J. F. Steinkopf Verlag, 1984, Broschur; Karl Ernst Nipkow, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf* (München, 1987).

⁵⁵ Schweitzer, "Adolescents as Theologians", 187.

⁵⁶ <https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx> (Erişim: 01.12. 2022)

⁵⁷ Arthur David Canales, "Models for Adolescent Ministry: Exploring Eight Ecumenical Examples", *Religious Education*, (101/2, 2006), 204-232.

⁵⁸ Canales, "Models for Adolescent Ministry", 221.

⁵⁹ Stech, "Emerging Youth Theology and the Theology of Embrace", 168.

her zamankinden daha fazla istekli davranmaktadırlar. Kardeşlik modeli gençleri, başkaları için bir şeyler yapmaya çağıran, fedakârlığı önceleyen bir modeldir. Kardeşlik modelinin omurgasını dinleme, kabul ve empati oluşturur.⁶⁰ Bu modelde genç, insanlarla ilişki kurma ve toplumun sorunlarına duyarlı olmayı geliştirir. Mağdurlar, çocuklar, fakirler, mülteciler için özveride bulunmak, sıkıntılarını gidermek için çaba sarf etmek önemlidir. Ergenlik döneminde giderek belirginleşen ergen benmerkezçiliğini sınırlandırmak için bu tür faaliyetlere yer verilmelidir. Böylelikle gençler başkası için bir şeyler yaparak giderek bireyselleşen dünyada özgeci bir benlik oluşturabilirler. İnsanlarla kurulan bu yardımlaşma bağları gencin Allah ile bağlarına da dolaylı olarak yansır. Bazı çalışmalarda başkalarına yardım etmenin ve onlar için bir şeyler yapmanın bireyi manevi olarak olgunlaştırdığını ve geliştirdiğini göstermektedir.⁶¹ Ayrıca bazı araştırmalar yardımın olumlu benlik algısını geliştirdiği, akademik başarıya olumlu yansıdığı, gelecekte başkaları için bir şeyler yapma duygusunu daha fazla aktive ettiğini bildirmektedir.⁶² Bu çerçevede örneğin mülteci kampları, huzur evleri, çocuk bakım yuvaları gibi yerler ziyaret edilebilir, buradaki insanların bazı ihtiyaçlarının karşılanması konusunda faaliyetler ve projeler gerçekleştirmeleri sağlanabilir. Yine Hz peygamberin gençlerle ilişkileri örnek verilerek gençler arasında kardeşlik bağlarını teşvik edecek bir atmosfer yaratmak mümkündür.

Özgürlükçü Model: Özgürlükçü model, adaletsizlikleri ortadan kaldırma, daha iyi bir toplum, daha özgür ve insancıl bir dünya inşa etmenin ortak vizyonundan meydana gelmektedir. İnsanları hoşgörüye, merhamete, adalete ve barışa çağırır. Bu model yoksullara, ötekileştirilmişlere ve toplumda haklarından mahrum bırakılanlara odaklanır. Aynı zamanda ezilen halkların haksız siyasi, ekonomik, ırksal veya sosyal ayrımcılıklardan özgürleştirme fikrini birincil kaygı olarak görür.⁶³ Peygamberimizin mücadelesi bu konuda gençlere sunulabilecek uygun bir modeldir. Onun gençlik yıllarında özellikle Hilful Fudul etrafında ortaya koyduğu mücadele gençlere ilham kaynağı olabilir. Yine Hz. İbrahim gibi tek başına haksızlığa ve kötülüğe karşı mücadele eden peygamberler gençlerin özgürlükçü fikirlerini şekillendirebilecek örneklerdir.

Manevi Farkındalık Modeli: Manevi farkındalık modelinin amacı, gençlerin maneviyatını geliştirmek için öz farkındalık ve kişisel keşif yoluyla gençlerin yaşamındaki kutsallık duygularını harekete geçirmektir. Bir bütün olarak insanı ve manevi gelişimini destekleme bu modelin itici gücüdür.⁶⁴ Her dini inanç derin bağlılıklar geliştirmek için ibadet, dua gibi ritüeller barındırmaktadır. İslâm, hayatın içinde dinamik bir yaşayışta anlamını bulurken, namaz, dua, oruç gibi ibadetler yoluyla da müminleri manen güçlendirmeye çalışmaktadır. Ergenler namazın, duanın güzelliğini keşfettiklerinde ve Allah'ın hayatlarındaki merkezi rolünü bu ibadetler aracılığıyla özümstediklerinde inançları o kadar dinamik olacaktır. Dua deneyimleri ve ibadetler yoluyla manevi farkındalığı teşvik eden bir atmosfer oluşturmak gençleri manevi olarak beslemekte ve geliştirmektedir. Din eğitiminde gençler için güçlü ve anlamlı manevi deneyimler meydana getirmek, din eğitiminin etkili bir şekilde sürdürülmesi için önemlidir. Eğer manevi farkındalık modeli ile ergenlerin yaşamında kalıcı bir etki bırakılmak isteniyorsa ibadetler, iç gözlem, kendini keşfetme ve kendini gerçekleştirme gibi birçok faaliyet için bir temel olmalıdır. Elkind'in de belirttiği gibi Allah ile dinamik, kişisel bir ilişkinin yolu bu tür deneyimlere bağlıdır.⁶⁵

Netice itibarıyla bu dört eğitim modeli birbirinin alternatifi değil, aksine birbirini tamamlayan modeller olarak görülmelidir. Formel din eğitiminin verildiği ders ortamlarında bu dört modeli de içeren bütüncül bir yaklaşım sergilenmesi önemlidir. Eğitim uygulamalarında bu modeller kullanılırken gençlik teolojisinin temel ilkeleri göz önünde bulundurulurken uygulanması gerekmektedir.

Sonuç olarak din eğitimi, gençlere hayatın amaç ve anlamına dair arayışlarında kendilerine ait bir şeyler bulabildikleri, sorunlarına çözüm üretebildikleri bir yaklaşımla verilmelidir. Özellikle gençlerin dini ve manevi potansiyellerini önemsemek bu tür bir eğitimin en önemli ilkesi olmalıdır. Gençler teolojik olarak yetersiz görülmemeli ve teoloji yabancı oldukları bir alan olarak sunulmamalıdır. Akademik olarak teoloji

⁶⁰ Canales, "Models for Adolescent Ministry", 222.

⁶¹ Liane J. Louie-Badua - Maura Wolf, "The Spiritual Nature of Service-Learning", *New Directions for Youth Development* 2008/118 (2008), 92.

⁶² John Santrock, *Life-Span Development* (New York, NY: McGraw Hill, 2018), 378.

⁶³ Canales, "Models for Adolescent Ministry", 223.

⁶⁴ Canales, "Models for Adolescent Ministry", 224.

⁶⁵ Elkind, "The Origins of Religion in the Child", 48.

alanı, gençlerle diyalogu başlatmalı, gençlerin sadece soru sormakla yetinmeyecekleri bilinmelidir. Aynı zamanda soruların cevaplarını da üretebilmelerine imkân verilmelidir. Teolojik sorular hakkında eleştirel ve derinlemesine düşünebilirler. Bu bağlamda din eğitimi için en uygun görev, gençlere yeni ufuklar açmak, onların teolojik yeteneklerini desteklemek, onları kendi seviyelerinde teoloji yapmaya teşvik etmek ve gençlerin kendilerini teolog olarak görmelerine yardımcı olmaktır.

Sonuç

Çocuk teolojisi ile gündeme gelen çocukların ve gençlerin teolojik yetenekleri ve ihtiyaçları konusu din eğitimi çalışmalarında giderek daha fazla ele alınmaktadır. Ancak gençlik teolojisi yakın zamanda ortaya çıktığı için, bu konuda yapılan araştırmalar hâlâ başlangıç aşamasındadır. Teolojiyi akademisyenlerin uhdesinde bir uzmanlık alanı olarak gören yaklaşıma farklı bir bakış sunan gençlik teolojisi, gençlerin düşüncelerine ve yorumlarına daha fazla odaklanmaya davet etmektedir. Bu bakış açısı akademik anlamda olmasa da gençlerin kendi dillerinde ve yaşayışlarında yer bulan teolojiyi önemsememizi gerektirmektedir. Teolojinin amaçlarından biri insanın anlam arayışına cevap vermektir. Gençler diğer anlam üretici sistemlerin sunduğu cevapları tatmin edici bulmadıklarında gençler için dinin soru ve sorunlara çözüm yaklaşımı daha önemli hâle gelmektedir. Bununla birlikte dinlerin gençlere verdiği cevabın anlaşılır, gündelik yaşamın diliyle bütünleşik ve gençlerin hayatlarındaki gerçek problemlerle ilgili olması gerekir.

Gençlik teolojisinin önemli bir özelliği, gençlerin temel teolojik soruları ve konuları kendi dillerinde müzakere etmeleridir. Bu durumda öğretmenin görevi gençlerin soru ve sorunlarını kendi dillerinde ifade etmelerine imkân vermeleridir. Gençlerin teolojisi üzerine yapılan araştırmalar, farklı teolojik temaların gençler tarafından nasıl algılanıp yorumlandığına dair görüşleri hakkında fikir vermektedir. Gençlerin sordukları sorular, bir konuyu tartışırken hangi dil kalıplarını kullandıkları, hangi yorumlama modellerine sahip oldukları, "teolojik ihtiyaçlarının" neler olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda buyurgan olmayan, farklı yorumlara açık bir teolojik yaklaşım gençleri dini konuları konuşmaya teşvik edebilir. Çünkü gençler herhangi bir dogmatik ilkeye bağlı kalmaksızın her şeyi konuşmak ve kendilerini ifade edebilmeyi istemektedirler. Aynı zamanda gençler için teoloji konularında materyal geliştirilmelidir. Bu materyaller gençlik teolojisinin dini gelenekle bağlantı, yorumlama çeşitliliği ve bütünlük gibi kriterlerine uygun olmalıdır. Dolayısıyla teoloji konusunda gençlere daha fazla alan açmak, düşüncelerini ifade etmelerine fırsat vermek gerekmektedir.

Diğer alanlarda olduğu gibi inanç konusunda da gelişim psikolojisinin ortaya koyduğu verileri göz önünde bulundurmamak bugün din eğitimi için önemli bir öncelik olmalıdır. Son 50 yılda dini gelişim alanında önemli sayıda çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalarda, tanrı, dua, dini gelenekler, dini yargı gibi temel dini kavramlar ele alınmıştır. Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin insanlara yaklaşımında, muhatabının özelliklerini göz önünde bulundurduğu düşünüldüğünde, din eğitiminde bireyden hareket etmenin önemi kavranmış olmaktadır. Bireyi önemsemek ve bireyin gelişimine göre eğitimi düzenlemek dinin kendi iddialarından vazgeçmesini gerektirmektedir. Bilakis dinî terminolojinin yerine göre bazen karmaşık ve anlaşılmaz kavramsal yapısını bireye yakınlaştırmak anlamına gelir. Sonuç olarak mevcut bağlamda, gençler için bir teolojiye duyulan ihtiyaç, dinî yapıların kurumsal beklentilerinden değil, gençlerin ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır. Önemli olan gençlerin teolojilerini desteklemek ve teolojik düşünme yeteneklerini geliştirmekse, teolojinin sunabileceği fikir ve kavrayışlara katılmalarına izin vermek oldukça faydalı olacaktır.



Youth Theology and Its Reflections on Religious Education

Citation: Mehmet Su, "Youth Theology and Its Reflections on Religious Education", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 269-284.

Extended Abstract

Child theology has been recognized as one of the most promising approaches to religious education in recent years. Children's theology is gradually becoming an established concept in the field of religious education, especially in Europe, and is spreading throughout the world. There has been an increasing focus on the question of whether a similar approach can be developed for young people and, if so, how. In recent years there has been a growing number of people who answer this question in the affirmative. Youth theology essentially means that young people are to be taken seriously in their theological reflections, questions and pursuits, in other words, that they are to be considered in principle as equal dialogical partners. Research on the theology of young people provides insights into their views on how different theological themes are perceived and interpreted by young people. The questions they ask, the language patterns they use when discussing a topic, the models of interpretation they have, and what their theological needs are. In this context, theological material should be developed for young people. Youth theology is gaining more and more ground in religious education, in the youth work of religious groups and in theological debates. At the same time, youth theology is not limited to the field of religious education, but is also becoming an important topic in the field of Church Youth Ministry research and is reflected in practical theological studies. The theological abilities and needs of children and young people, which came to the fore with the theology of children, are increasingly being addressed in religious education studies. However, since youth theology has only recently emerged, research on this topic is still in its infancy. Although

280 theology is seen as a field of specialization for academics, youth theology aims to focus more on the thoughts and interpretations of young people. This perspective requires us to pay attention to an understanding of theology that finds its place in young people's own languages and lives, even if not in an academic sense. Theology aims to respond to the search for meaning by every individual, young or adult. When young people find the suggestions offered by other meaning-making systems unsatisfactory, the suggestions of religion become more important. However, religions' answers to young people's questions need to be comprehensible, integrated into the language of everyday life, and relevant to the real problems in young people's lives. The important feature of youth theology is that young people negotiate the main theological questions, problems and issues in their own language, and that teachers carefully fulfill their role in this regard. Research on the theology of young people provides insights into their views on how different theological themes are perceived and interpreted by young people. The task of religious education in youth theology is to support young people in their theology and to develop their theological thinking. It is also to allow them to participate in the ideas and insights that theology can offer. A theological approach that is not prescriptive and open to different interpretations encourages young people to think about religious issues and express themselves freely. This is because young people want to talk freely about any topic without being bound by any dogmatic principles. It is necessary to open more space for young people in theology and give them the opportunity to express their thoughts. According to youth theology, religious education has the task of opening new horizons for young people, supporting their theological abilities, encouraging them to do theology at their own level, and helping young people to see themselves as theologians. In some studies, there are some educational models that can be applied in the religious education of young people within the framework of these needs. There are four models, namely the hermeneutic model, the brotherhood model, the emancipatory model and the spiritual awareness model, each of which can be functional in different contexts. The hermeneutic model is based on researching and interpreting sacred texts so that young people can make sense of their own religious experiences. The brotherhood model is a model

that calls young people to do something for others and prioritizes sacrifice. The libertarian model envisages the creation of a shared vision for eliminating injustice and building a better society and a more free and humane world. The aim of the spiritual awareness model is to activate feelings of sacredness in young people's lives through self-awareness and personal exploration in order to develop their spirituality. These models of education should not be seen as alternatives to each other, but rather as complementary models. Although studies on youth theology are new, they offer different perspectives on the theological thinking of young people and open new horizons for practitioners in shaping religious education. In this study, the contributions and perspectives of the understanding of youth theology in the West to religious education are discussed based on the aforementioned studies. In the studies on this subject, the developmental characteristics of adolescents are taken into consideration and the needs of the age we live in are taken into account. Therefore, the main emphases and assumptions in youth theology studies are evaluated by taking into account the developmental characteristics of the youth period. This study addresses the phenomena of youth and theology in relation to each other and proposes some educational models for the religious education of young people.

Kaynakça

- Allport, Gordon W. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Elis Yayınları, 2005.
- Büttner, Gerhard. "How theologizing with children can work". *British Journal of Religious Education* 29/2 (01 Mart 2007), 127-139. <https://doi.org/10.1080/01416200601162367>
- Canales, Arthur. "Models for Adolescent Ministry: Exploring Eight Ecumenical Examples". *Religious Education* 101 (2006), 204-232. <https://doi.org/10.1080/00344080600640202>
- Canpolat, Güllüzar - Işıkdoğan, Davut, "Çocuk Teolojisini Anlamak: John M. Hull'ün 'Çocuklarla Teolojik Konuşmalar' Eserinin Analizi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2021), 159-179.
- Corrie, Elizabeth W. "Deliberative Democratic Theological Education: A Proposal for Youth Ministry That Builds Peace". *Religious Education* 115/3 (26 Mayıs 2020), 233-244. <https://doi.org/10.1080/00344087.2020.1768471>
- Duke, James O. - Stone, Howard W. *How to Think Theologically: Third Edition*. Minneapolis: Fortress Press, 3rd edition., 2013.
- Elkind, David. "Age Changes in the Meaning of Religious Identity". *Review of Religious Research* 6/1 (1964), 36-40. <https://doi.org/10.2307/3510881>
- Elkind, David. "Egocentrism in Adolescence". *Child Development* 38/4 (1967), 1025-1034. <https://doi.org/10.2307/1127100>
- Elkind, David. "The Origins of Religion in the Child". *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 35-42. <https://doi.org/10.2307/3510932>
- Faix, Tobias. "Semantics of Faith. Methodology and Results Regarding Young People's Ability to Speak about their Beliefs". *Journal of Empirical Theology* 27 (06 Haziran 2014), 36-56. <https://doi.org/10.1163/15709256-12341293>
- Fowler, James. *Faith Development in Early Childhood*. Kansas City, MO: Sheed & Ward, 0 edition., 1989.
- Fowler, James W. "İman Bilincinin Evreleri". çev. A. Ulvi Mehmedoğlu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 85-104.
- Fowler, James W. - Dell, Mary Lynn. "Stages of Faith from Infancy Through Adolescence: Reflections on Three Decades of Faith Development Theory". *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. 34-45. Sage Publications, <https://doi.org/10.4135/9781412976657.n3>
- Koç, Turan. *Din Dili*. İz Yayıncılık, 1998.
- Kolektif. *İncil*. Kitabı Mukaddes, 2018.
- Kolektif. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (5 Cilt Takım)*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Korniejczuk, Victor. "Psychological Theories of Religious Development: A Seventh-Day Adventist Perspective". *Institute for Christian*.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. "Gençlik Dönemi Din Eğitimi". *Nobel Akademik Yayıncılık*. 2023.
- Louie-Badua, Liane J. - Wolf, Maura. "The Spiritual Nature of Service-Learning". *New Directions for Youth Development* 2008/118 (2008), 91-95, 9. <https://doi.org/10.1002/yd.260>
- Markstrom, Carol A. "Religious Involvement and Adolescent Psychosocial Development". *Journal of Adolescence* 22/2 (01 Nisan 1999), 205-221. <https://doi.org/10.1006/jado.1999.0211>
- Nipkow, Karl Ernst. *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*. München, 1987.
- Oruç, Cemil, "Din Eğitimi Açısından Çocuk Teolojisi ve İlahiyat Fakülteleri İçin Bir Öneri", *Din Eğitiminde Kalite*, (ed. Fahri Kayadibi), İstanbul: Dem Yay., 2014, s.125-152.
- Oruç, Cemil. "Eğitimde Dini Okuryazarlık, (Eğitimde Okuryazarlık Becerileri - III, Ed. Erol Koçoğlu, Pegem Akademi: Ankara, 2021)", 2021. <https://doi.org/10.14527/9786257582018>
- Reiss, Annike. "Jugendtheologie". In: *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon*. 2015. Erişim 19 Mayıs 2023. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100022/>
- Roebben, Bert. "International Developments in Youth Ministry Research: A Comparative Review". *Religious Education* 107/2 (Mart 2012), 192-206. <https://doi.org/10.1080/00344087.2012.660424>
- Santrock, John. *Adolescence*. New York, NY: McGraw Hill, 16th edition., 2015.
- Santrock, John. *Life-Span Development*. New York, NY: McGraw Hill, 17th edition., 2018.
- Santrock, John W. *Educational Psychology*. McGraw-Hill Education, New York, 2009.
- Schlag, Thomas - Schweitzer, Friedrich. *Brauchen Jugendliche Theologie?: Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive*. Neukirchen-Vluyn, 2011.
- Schweitzer, Friedrich. "Adolescents as Theologians: A New Approach in Christian Education and Youth Ministry". *Religious Education* 109/2 (2014), 184-200. <https://doi.org/10.1080/00344087.2014.887927>

- Schuster, Robert (Hrsg.) *Was sie glauben. Texte von Jugendlichen*. J. F. Steinkopf Verlag, 1984, Broschur; Karl Ernst Nipkow, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf* (München, 1987).
- Smith, Jeremy. "Adolescent Spiritual Formation: Practical Theology as a Filter for Youth Ministry". *Theological Research Exchange Network (TREN)*. <https://digitalshowcase.oru.edu/tren/1779>
- Soykök, Mustafa. "Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları: Mevcut Durum, Beklentiler, İmkânlar, Riskler ve Zorluklar". *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu "Peygamberimiz ve Gençlik"*, 543-561.
- Stech, Frantisek. "Emerging Youth Theology and the Theology of Embrace", *When East and West Meet*, (2019).
- Subaşı, Münevver - Okumuş, Kübra. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 420.
- Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Kur'an Meali. Erişim 18 Mayıs 2023.
<https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx>

Tahkik Dönemi Usûlcülerinden Âmidî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı

 Kazım Yusufoglu*

Öz: İslâm hukukunda Hz. Peygamber'in sözleri kadar fiilleri de önemlidir. Bu fiillerden hangilerinin hüküm ifade ettiği ve bu hükmün mahiyetinin ne olduğu meselesi fıkıh usûlü tarihi boyunca tartışılmıştır. Vücûb, nedb ve ibâha yanında tevakkuf da savunulmuştur. Bütün taraflar görüşlerini akli delillerin yanı sıra nakli delillerle de kanıtlamaya çalışmışlardır. Her dönemin usûlcüleri, Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü konusunda kendilerine intikal eden ilmi mirası değerlendirmiş, bazen görüşler arasında tercih yapmış bazen de yeni görüşler ortaya atmışlardır. Yedinci yüzyıla gelindiğinde büyük bir ilmi birikim ortaya çıkmıştır. Tahkik çağı olarak adlandırılan ve önceki ilmi birikimin detaylı ve mezhepler üstü bir araştırma ve incelemeyle yeniden üretildiği bu dönemin en önemli usûlcülerinden biri olan Âmidî (ö. 631/1233), kendisine intikal eden görüşleri tahlil etmiş, bu görüşlerin delillerini incelemiş, yeni görüşler ortaya koymuş ve bunları akli delillerle müdafaa etmiştir. Ayrıca karşıt görüşleri savunanların argümanlarına da cevap vermeye çalışmıştır. Bu çalışmada Âmidî'nin konuya bakışı, benimsediği görüşleri nasıl temellendirdiği ve karşıt görüşleri savunanların iddialarına nasıl cevap verdiği tasvir yöntemi kullanılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Hüküm, Tahkik Dönemi, Hz. Peygamber'in Fiilleri, Usûlcüler, Âmidî

Atıf: Kazım Yusufoglu, "Tahkik Dönemi Usûlcülerinden Âmidî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 285-302.

Âmidî's Approach to the Prophet's Acts among the Usûlists of the Tahqîq Period

Abstract: In Islamic law, the Prophet's actions are as important as his words. The issue of which of these actions express what judgement has been discussed throughout the history of the methodology of fiqh. In addition to wujûb, nedb and ibâha, tawakkuf was also defended. The parties tried to prove their views with intellectual evidences as well as nakli evidences. Âmidî (d. 631/1233), one of the most important jurists of the seventh century of Hijri, which is called the age of Tahkik and in which the previous scholarly accumulation was reproduced with detailed research and analysis, analysed the views that had been transmitted to him, put forward new views, defended them with rational evidence and responded to the arguments of those who defended the opposing views. In this study, the proofs of the views adopted by al-Âmidî and his answers to the arguments of those who defended the opposing views were analysed by using the description method.

Keywords: Usul al-Fiqh, Judgement, Tahqîq Period, Acts of the Prophet, Proceduralists, al-Âmidî

Citation: Yusufoglu, Kazım, Âmidî's Approach to the Prophet's Acts among the Usûlists of the Tahqîq Period, *Artuklu Akademi*, 2023/10 (2), 285-302.

Gönderim Tarihi: 25.09.2023

Kabul Tarihi: 23.12.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Malatya, k_yusufoglu@hotmail.com
Dr. Presidency of Religious Affairs, Malatya, k_yusufoglu@hotmail.com



Giriş

İslâm hukukunda Kur'an ile birlikte Hz. Peygamber'in Sünneti de ana kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu konuda herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Sünnet; söz, fiil ve takrirden meydana gelmektedir. Hüküm çıkarma açısından bu kısımların her biri için farklı anlama yöntemleri geliştirilmiştir. Bu sebeple fıkıh usûlü eserlerinde sünnetin haber ve fiil olmak üzere iki ayrı başlık altında ele alındığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in fiillerinin tasnifi, bunlardan hukukî değer taşıyanların tespiti ve bunlara yüklenen hükmün mahiyetinin belirlenmesi, fıkıh usûlü tarihi boyunca tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in bir insan olarak fiillerinin Müslümanları bağlayıp bağlamadığı, bir peygamber olarak yaptığı fiillerden ona özgü olanların tespiti, ona özgü olmayan fiillerinin kavli sünnetin beyanı olup olmadığı, fiillerinin ibadet niyetiyle yapılıp yapılmadığı, bunların delalet ettiği hükmün vâcib, mendûb ve mubah kısımlarından hangisine girdiğinin belirlenmesi önem arz etmektedir.

Fıkıh usûlünün tedvin edilmeye başlandığı hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren bu mesele ele alınmış, tercih edilen görüşler naklî ve aklî delillerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Her dönemin usûlcüleri, kendinden önceki ilmî mirası devralmış, mensup olduğu amelî ve kelâmî mezhebin ilkelerini de dikkate alarak değerlendirmiş ve sonraki nesillere aktarmıştır. Yedinci yüzyıla gelindiğinde devasa bir bilgi birikimi ortaya çıkmıştır. Bu durum malzemeler arasında seçim yapma ve bunu gerekçelendirme açısından bazı zorluklar barındırmakla birlikte büyük imkânlar da sağlamaktadır. Fıkıh usûlünün tahkik dönemi¹ olarak nitelendirilen bu asrın usûlcüleri, genelde bütün usûl meselelerinde özelde ise Hz. Peygamber'in fiillerinin hukukî statüsü konusunda kendilerine intikal eden ilmî birikimi yeniden değerlendirmiş, bazen bu görüşler arasında tercihte bulunmuş bazen de yeni görüşler ortaya koymuşlardır. İster görüşler arasında bir tercih yapılsın ister yeni bir görüş beyan edilsin, her iki durumda da söz konusu kanaatler gerekçelendirilmiş ve karşıt görüşü savunanların argümanları ele alınarak cevaplandırılmıştır. Hz. Peygamber'in fiillerini bu şekilde ele alan usûlcülerden biri de Eş'arî kelamcısı ve Şafii usûlcüsü Seyfuddîn el-Âmidî'dir (ö. 631/1233).

Bu çalışmada tasvir yöntemi kullanılarak Âmidî'nin Hz. Peygamber'in fiillerine nasıl baktığı, görüşlerini nasıl temellendirdiği ve karşıt görüşü savunanların delillerini nasıl değerlendirdiği incelenecektir. Böylelikle bir yandan Âmidî'nin bu meseleye yaklaşımı tespit edilecek, diğer yandan özelde Hz. Peygamber'in fiillerinin, genelde ise fıkıh usûlü meselelerinin tahkik döneminde nasıl ele alındığı belirlenecektir. Ana konuya geçmeden önce fıkıh usûlünün dönemleri hakkında kısaca bilgi verilecektir. Hz. Peygamber'in fiillerinin hukukî değeri konusunda gerek Türkiye'de gerekse yurt dışında birçok ilmî araştırma yapılmıştır. Hem makalenin sınırlarını aşmamak hem de bu çalışmanın amacı Âmidî'nin bu konudaki yaklaşımını tespit etmek olduğu için bu fiiller üzerine yapılan araştırmaların değerlendirilmesi yapılmayacaktır. Ancak gerekli görülen yerlerde bu çalışmalara atıfta bulunulacaktır.

1. Fıkıh Usûlü Evreleri ve Tahkik Döneminin Özellikleri

Fıkıh usûlünün geçirdiği evreler farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Bazı araştırmacılar klasik dönem ve sonrası olarak iki evreye ayırırken bazıları da başlangıç dönemi, gelişme dönemi, olgunlaşma dönemi ve sonrası olmak üzere dört evreye ayırmaktadır. Dördüncü dönemin tahkik dönemi olarak adlandırılması da mümkündür.² Her dönemin kendine özgü özellikleri bulunmaktadır. Başlangıç dönemi olarak kabul edilen hicrî üçüncü asırda yazılan tek eser İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'sidir. *er-Risâle*'de, gelişme döneminden sonraki fıkıh usûlü eserlerinde görülen Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas şeklindeki delil sıralaması açıkça yer almamakla birlikte bu ilmin ana konularına yer verilmektedir. Gelişme dönemi olarak kabul edilen

¹ Tuncay Başoğlu'na göre bu dönemin "tahkik dönemi" olarak adlandırılmasında iki saik etkili olmuştur: Birincisi, Fahreddin er-Râzî, İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin tahkik kavramını "bir düşünce tarzının yönetsel özelliği" olarak kullanmalarıdır. Başka bir deyişle, bu âlimlerin kendilerinden önce dile getirilen görüşleri ve görüşlerin dayandığı referansları araştırarak yeniden üretmeleridir. İkincisi, bu dönemde fıkıh usûlü sahasındaki eserler, kendilerinden önceki ilmî müktesebatın araştırma ve analize tabi tutularak mezhepler üstü ve etrafına yeniden üretilmesidir. Bkz: Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 21.

² Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, 20.

hicrî dördüncü asırda kaleme alınan ve bize intikal eden eserler Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Usûl'ü*, Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl'ü* ve Maliki fakih İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 395/1007) *el-Mukaddime fi'l-usûl'ü*dür.³ Bu eserlerde önceki ilmî miras da dikkate alınarak fıkıh usûlü konuları incelemeye tabi tutulmuştur.

Fıkıh usûlünün olgunluk dönemi olarak kabul edilen hicri beşinci asır, kelim ilminin fıkıh usûlü üzerindeki etkisinin belirgin olarak hissedildiği asırdır. Bu asırda fıkıh usûlü konuları kelim ilminin konularıyla irtibatlandırılmış, kelamî bazı konular usûl kitaplarında yer almaya başlamıştır. Örneğin önceki yüzyıllarda yazılan usûl kaynaklarında yer almayan aklın mahiyeti, bilginin tanımı, teklifle ilgili meseleler bu dönemde yazılan eserlerde yer almaya başlamıştır. Bu dönemin bir diğer özelliği de mantık ilminin usûl kitaplarında yer almasıdır. Örneğin İmam Gazâlî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ* adlı eserinin girişinde mantık ilminin bütün nazarı ilimler için elzem olduğunu savunmuş⁴ ve bu hususta sonraki usûlcüler üzerinde derin bir etki bırakmıştır.

Hicri beşinci yüzyılda Mutezilî kelâmcı ve usûlcü Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ile Eş'arî kelâmcı ve usûlcü Kâdî Ebû Bekir el-Bakillânî'nin (ö. 403/1013) fıkıh usûlüne dair görüşleri Mutezilî ve Eş'arî kelâmcılar tarafından sistemleştirilmiştir. Kadı Abdülcebbar'ın görüşleri öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından, Bakillânî'nin görüşleri ise İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve öğrencisi İmam Gazâlî tarafından sistematize edilmiştir. Bu faaliyet neticesinde fıkıh usûlü tarihinde ikisi Mutezile'ye, ikisi de Eş'arîlere ait olmak üzere toplam dört eser ortaya çıkmıştır. Bu eserler kronolojik olarak şöyledir: Kadı Abdülcebbar'ın *el-Umed'i*, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed'i*, Cüveynî'nin *el-Burhân'ı* ve Gazâlî'nin *el-Mustasfâ'sı*. Bu dört eser mütekellimîn metodu olarak bilinen yöntemle yazılmıştır. Hanefî fakihlerin hicri beşinci yüzyılda fıkıh alanında kaleme aldıkları en önemli eserler arasında Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takîmu'l-Edille'si*, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzu'l-Vusûl'ü* ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Usûl'ü* fukaha yönteminin eserleridir.

Gazâlî'den sonra İbn Akîl (ö. 513/1119) ve İbn Berhân (ö. 518/1124) gibi bazı usûlcüler değerli eserler vermiş olsalar da fıkıh usûlü birikimini ciddi bir tahlile tabi tutarak sonraki nesillere aktaran tahkik döneminin iki Eş'arî usûlcüsü, Fahrredîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Seyfuddîn el-Âmidî olmuştur. "Herhangi bir meseleyi delilleriyle birlikte ortaya koymak"⁵ anlamına gelen tahkik kavramı, "Bir fikrin doğruluğunu veya yanlışlığını, ona ulaştıran yöntemi takip ederek delilleriyle birlikte ortaya koymak" şeklinde tanımlanmaktadır.⁶

Tahkik döneminin en önemli özelliği, önceki ilmî birikimin detaylı ve mezhepler üstü bir araştırma ve inceleme ile yeniden üretilmesidir.⁷ Bu sebeple bazen usûlcüler aynı görüşte olmalarına rağmen farklı argümanlar getirebilmekte ve birbirlerinin argümanlarını eleştirebilmektedirler. Bu dönemin bir diğer özelliği de fıkıh usûlünün mantık ve felsefe diliyle yazılmaya başlanmasıdır.⁸ Bu dönemin tüm özellikleri Âmidî'de açıkça görülmektedir.

2. Âmidî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Bakışı

Hz. Peygamber'in fiillerinin hukukî değeri üzerine yapılan tartışmalarda, Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcüler, O'nun bir insan olarak fiilleri ile bir Peygamber olarak fiilleri arasında ayırım

³ Bu âlimlerin eserleri, eserlerinin aidiyeti, eserlerinin özellikleri, konuları ve kendilerinden sonra bıraktıkları etki hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bkz: Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed ed-Düveyhî, *İlmu usûli'l-fıkıh mine't-tedvîn ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'l-hicri* (Riyâd: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 2006), 2/1043-1227.

⁴ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/45.

⁵ Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Tarîfât* (Kahire: Daru'l-Fadile, ts.), 48.

⁶ Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi* (Çeviri-Metin), çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), tercüme edenin girişi, 1/14.

⁷ Başoğlu, *Fahrredîn er-Râzî Mektebi*, 21.

⁸ A. Cüneyt Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 13-26.

yapmışlardır. Bunun temelinde Müslümanları bağlayan ile onları bağlamayan fiilleri birbirinden ayırmak yatmaktadır.

2.1. Hz. Peygamber'in Bir İnsan Olarak Fiilleri

Âmidî, Hz. Peygamber'in bir insan olarak yaptığı fiillerin hükmünün hem kendisi hem de ümmeti hakkında mubah olduğunu ve bu konuda görüş birliği bulunduğunu belirtir. Buna örnek olarak da oturmayı, kalkmayı, yemeyi, içmeyi vb. durumları örnek olarak zikreder.⁹ Sahih hadislerde aktarıldığına göre Hz. Peygamber kabak yemeyi,¹⁰ yaş hurma ile salatalığı birlikte yemeyi,¹¹ tatlıyı ve balı severdi.¹² Şâfiî fakih Ebû Şâme (ö. 665/1267), bunların ve O'nun giyiniş tarzının, yürüme şeklinin ve şemailine dair tüm durumların bu konuya örnek teşkil ettiğini söyler. Bu gibi hususlarda ibadet kastının açık olması durumunda bu fiillerin mubah değil delilin gerektirdiği şekilde kabul edileceği kanaati usûlcüler arasında hâkimdir.¹³

2.2. Hz. Peygamber'in Bir Peygamber Olarak Fiilleri

2.2.1. Hz. Peygamber'e Özgü Olan Fiilleri

Hz. Peygamber'in bir Peygamber olarak fiillerinin hukukî statüsüne ilişkin farklı kategoriler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda ilk önce onun fiillerinin kendisine özgü olup olmadığı belirlenecektir. Yaptığı fiillerin O'na özgü olduğuna dair bir delilin bulunması halinde bu fiiller O'na mahsus kabul edilecektir. Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğuna göre bu tür fiiller Müslümanlar için bağlayıcı bir nitelik taşımamaktadır.¹⁴ Âmidî, kurban kesmenin, vitir ve teheccüd namazlarının ve istişarenin yalnızca O'na vâcib olmasını, visal orucunun, Mekke'ye ihramsız girmenin ve dörtten fazla kadınla evlenmenin sadece ona caiz olmasını örnek olarak zikretmiştir.¹⁵

2.2.2. Hz. Peygamber'in Sözlerinin veya Kur'an'ın Açıklaması Olan Fiilleri

Hz. Peygamber'in bir sözünün ya da Kur'an'ın açıklaması olduğu bilinen fiillerinin delil olduğu noktasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Âmidî, bu kısımdaki fiillerin delil oluşunu iki tür kanıtla temellendirmeye çalışmıştır. Bunlardan ilki, "Benim namaz kıldığım gibi namaz kılın."¹⁶ ve "İbadetlerinizi benden alın."¹⁷ hadisleridir. İkincisi ise hal karinesidir. Âmidî buna örnek olarak mücmel, umum ve mutlak lafızları zikretmiştir. Hz. Peygamber tarafından ihtiyaç duyulmadığı için açıklanmayan böyle bir sözün, fiiliyle açıklanması mümkün görülmüştür. Buna göre O'nun işlediği bir fiilin, bu sözlerin açıklaması olarak kabul edilmesi imkân dâhilinde ise bu şekilde kabul edilir.¹⁸

Âmidî, Hz. Peygamber'in sözün açıklaması olan fiillere, hırsızlık cezasında elin nereden kesileceğini ve teyemmümde ellerin nereye kadar meshedileceğine dair Peygamber uygulamasını örnek olarak göstermiştir. Mâide Sûresi'nin 38. âyetinde "*Hırsızlık yapan erkeğin ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin.*" denilmekte ancak bunların nereden kesileceği açıklanmamakta ve hüküm mücmel bırakılmaktadır. Mâide Sûresi'nin 6. âyetinde ise yüzün ve ellerin teyemmüm edilmesi gerektiği belirtilmiş, ancak bunların nereye kadar teyemmüm edileceği açıklanmamıştır. Âmidî'ye göre Hz. Peygamber'in hırsızın elini bilekten kesmesi ve kollarını dirseklere kadar meshetmesi yukarıdaki belirsizliği (icmâl) ortadan kaldırmıştır. Bu tür fiillerin hukukî değerinin, beyan ettikleri sözün değerine göre kabul edileceğini söyleyen Âmidî, açıklanan hüküm

⁹ Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrâni vd. (Riyâd: Daru'l-Fadile, 2016), 1/391-392.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrût: Daru ibn Kesir, 2002), "Et'ime", 4.

¹¹ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Râid b. Sabrî (Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015), "Et'ime", 44.

¹² Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Sahîhu Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nezer Muhammad el-Ferâyâbî (Riyâd: Daru't-Taybe, 2006), "Talak", 21.

¹³ Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Muhakkak min ilmi'l-usûl fî mâ yeteallaku bi ef'âli'r-Resûl*, thk. Mahmûd Sâlih Câbir (Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 2008), 177-181.

¹⁴ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2/219; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/392; Abdülkerim en-Nemle, *el-Muhezzeb fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâren* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 2/832.

¹⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/392-394.

¹⁶ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Ahbâru'l-ahâd", 1.

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, el-Beyhâki, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/204.

¹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/394.

vâcib, mendûb ve mubah kısımlarından hangisine dâhil ise onu açıklayan fiilin de aynı kısma dâhil olacağını belirtir.¹⁹

2.2.3. Hz. Peygamber'in Sözlerinin veya Kur'an'ın Açıklaması Olup Olmadığı Belli Olmayan Fiilleri

Usûlcüler Hz. Peygamber'in sözlerinin ya da Kur'an'daki bir hükmün açıklaması olup olmadığı belli olmayan fiillerini, ibadet niyetiyle yapıp yapılmadığını dikkate alarak iki farklı başlık altında incelemişlerdir.

2.2.3.1. Hz. Peygamber'in İbadet Kastıyla Yaptığı Fiilleri

Hz. Peygamber'in sözlerinin açıklaması olup olmadığı belli olmamakla birlikte ibadet niyetiyle yapıldığı açık olan fiillerinin hukukî statüsü konusunda usûlcüler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Süreyc (ö. 306/918), Ebû Sâid el-İstahrî (ö. 328/940), İbn Hayrân (ö. 320/932) ve İbn Ebî Hureyre (ö. 345/956) gibi Şâfiî fakihlerin yanı sıra Hanbelîler ve bir grup Mu'tezilî, bu tür fiillerin hem Hz. Peygamber hem de Müslümanlar için yükümlülük (vucûb) ifade ettiğini savunmuştur. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî bu kısma giren fiillerin nedb bildirdiğini öne sürmüştür. Bu görüş aynı zamanda İmâm Şâfiî'ye de nispet edilmiştir. Mâlikîler bu fiillerin mubahlığa delalet ettiğini savunurken bir grup Mu'tezilî usûlcü, Sayrafi (ö. 330/942), Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Gazâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi bazı Şâfiî usûlcüler tevakkufu (Hz. Peygamber'in fiillerinin delalet ettiği hüküm tespit edilinceye kadar bunları herhangi bir hükme hamletmemek) savunmuştur.²⁰

Âmidî, bu tür fiillerle ilgili tartışmalara dikkat çektikten sonra kendi görüşünü açıklamıştır. Ona göre bu kısımdaki fiiller vâcib ile mendûb arasında ortak bir anlama işaret etmenin ötesinde bir hükme delalet etmemektedir. Ortak anlamı, bir şeyi yapmanın (fiil) yapmamaya (terk) tercih edilmesi şeklinde açıklayan Âmidî, yükümlülüğün kalkması bakımından yapma ve yapmamanın eşit seviyede olması anlamına gelen ibâhanın bu kısımda yer almadığını belirtir. Başka bir deyişle Âmidî, Hz. Peygamber'in ibadet niyetiyle yaptığı bir fiilin helal ya da mendûbluğa değil, sadece fiile delalet ettiğini savunur. Ona göre ibadet niyeti, fiilin vâcib veya mendûb olmasını gerektirmektedir. Bu sebeple bundaki ortak anlam, fiilin terke tercih edilmesi olarak belirlenmelidir. Fiilin bu anlama delaleti kesindir. Vâcib ile mendûbun mahiyeti birbirinden farklılık arz etmektedir. Zira vâcibin yapılmaması cezayı gerektirirken, mendûbun yapılmaması cezayı gerektirmemektedir. Bu nedenle fiillere her ikisini de içeren bir anlam yüklemek sorunlu görünmektedir. Bu gerçeği göz önünde bulunduran Âmidî, fiilin bu anlamlara delaletinin kesin olmadığını, dolayısıyla bu anlamlardan birinin diğerine tercih edilmesinin daha evlâ olmadığını söyleyerek görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.²¹

Âmidî'nin fıkıh usûlü anlayışının bir ekol haline gelmesinde önemli katkısı olan İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), Hz. Peygamber'in ibadet niyetiyle yaptığı fiillerin nedbe, ibadet niyetiyle yapıp yapmadığı belli olmayan fiillerinin ise ibâhaya delalet ettiğini savunmaktadır.²²

¹⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/394-395.

²⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer İbnu'l-Kassâr, *Mukaddime fi usûli'l-fikh*, thk. Mustafa Mahdûm (Riyâd: Dâru'l-Muallime, 1999), 203-209; Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1/344-362; Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ el-Bağdâdî Kâdî Ebû Ye'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyru'l-Mubârekî (Riyâd, 1993), 3/734-753; Ebu'l-Muzaffer Mânsûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Semânî, *Kavâtiu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Ali b. Abbas b. Osman el-Hekemî (Mektebetu't-Tevbe, 1998), 2/176-179; Ebû İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdulmecid et-Türki (Beyrût: Dâru'l-Garâibu'l-İslâmî, 1988), 2/545-554; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2/119-226; Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3/229-252; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/395-396; Selahattin Yıldırım, "Ebû'l-Muzaffer es-Semânî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/1 (2022), 74. İbnu'l-Kassâr, İmâm Mâlik'in vücûbu savunduğunu belirtmektedir. Bkz: İbnu'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 204.

²¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/397/398.

²² Cemâleddîn Ebû Ömer Osman İbnu'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Münthe's-sûli ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hamâd (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/405.

2.2.3.2. Hz. Peygamberin İbadet Kastıyla Yapıp Yapmadığı Belli Olmayan Fiilleri

Hz. Peygamber'in sözlerinin beyanı olmamakla birlikte, ibadet niyetiyle yapıp yapmadığı açık olmayan fiillerinin hükmü konusunda usûlcüler tartışmışlardır. Âmidî, buradaki tartışmanın bir önceki kategoride yer alan fiiller hakkındaki tartışmayla aynı olduğunu ancak mahiyetleri bakımından ikisi arasında bazı farklılıkların bulunduğunu belirtir. Ona göre ibadet niyetiyle yapılan fiillere kıyasla bu kategorideki fiiller vâcib ve mendûbtan daha uzak, tevakkuf ve ibâhaya daha yakındır. Bu durumun peygamberlerin hata yapıp yapamayacağı tartışmasıyla ilgili olduğunu da söyleyen Âmidî, peygamberlerin hata yapabileceğini savunanların, bu kategorideki fiillerin yasağa delaletini savunduklarını belirtir.²³

Âmidî, bu tür fiillerin vâcib, mendûb ve mubah arasında ortak olan manaya delalet ettiğini ve bu mananın da fiilin haram olmadığını göstermek olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Peygamber'in küçük günah işlemesi caiz olmakla birlikte böyle bir fiilin ondan sadır olması düşünülemez. Onun fiillerinde hâkim olan şey, günah ve yasağın olmamasıdır. Dolayısıyla böyle bir kimsenin fiillerinin vâcib, mendûb ve mubah hükümlerinden birine dâhil olduğu kabul edilmektedir. Bütün bu hükümleri içeren şey terkten değil, fiilden günahın kaldırılmasıdır. Âmidî'ye göre fiil bu anlamın kesin bir delilidir. Burada bu üç hükmün mahiyetinin birbirinden farklı olduğu şeklinde bir eleştiri gündeme gelmektedir. Zira vâcib ve mendûbta fiil terke tercih edilirken mubahta her iki taraf da eşit seviyede bulunmaktadır. Âmidî, fiillerin bu delâletinin kesin olmadığını, kesin olanın fiilin ilgili fiili işlemenin günah olmadığına delâlet etmesi olduğunu savunmuştur.²⁴

Usûlcüler tarafından Peygamber'in ibadet niyetiyle yaptığı fiillerle ibadet niyetiyle yapıp yapmadığı belli olmayan fiillerin delaleti aynı kabul edildiğinden bu fiiller aynı delillerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Âmidî de bu iki tür fiilin delillerini birlikte ele almıştır. Dolayısıyla aşağıda ele alınacak olan deliller her iki grup fiilin de delilleridir.

2.2.3.2.1. Vücûbu Savunanların Delilleri ve Âmidî'nin Yaklaşımı

Hz. Peygamber'in hem ibadet niyetiyle yaptığı fiillerin hem de ibadet niyetiyle yapıp yapmadığı belli olmayan fiillerin vücûba delâlet ettiğini savunan usûlcüler, bu görüşlerini birtakım argümanlarla temellendirmeye çalışmışlardır. Âmidî, bu görüşü savunan usûlcülerin, düşüncelerini nass, icmâ ve aklî olmak üzere üç tür delille savunduklarını söyler.

Bu görüş sahipleri, Kur'an'da Hz. Peygamber'e tabi olmayı emreden (فَاتَّبِعُوهُ) âyetlerin,²⁵ onun fiillerinin vâcib olduğuna delalet ettiğini savunurlar.²⁶ Onlara göre "tabi olmak" onun sözlerini yerine getirmeyi ifade ettiği gibi fiillerinin benzerini yapmayı da ifade etmektedir.²⁷ Âmidî, buradaki emrin vücûb ifade etmediğini, böyle kabul edilse bile onun fiillerini bağlayacağını göstermediğini savunur. Bu tür ifadelerin Hz. Peygamber'in şahsına tabi olmayı emrettiğini, âyetin maksadının da bu olmadığını ifade eden Âmidî, bu durumda bir kelimenin takdir edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bu kelime "sözlerine" olabileceği gibi "fiillerine" de olabilmektedir. Bu ikisinden "sözlerine" kelimesinin takdir edilmesinin daha uygun olduğunu belirten Âmidî, bu konuda icmâ olduğunu ancak fiiller konusunda görüş ayrılığı bulunduğunu söyleyerek iddiasını savunmaya çalışmıştır. Ona göre bir fiile tabi olmanın vâcib olabilmesi için o fiilin vâcib olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Aksi takdirde fiilin vâcib olmadığı kabul edilecektir.

²³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/397.

²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/398.

²⁵ Örnek için bkz: el-Â'raf 7/158.

²⁶ Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî (Beirut: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2012), 1/212-213; Ebu'l-Vefâ Ali b. Akil b. Muhammed İbn Akil, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 2/23.

²⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/399; Muhammed Süleyman el-Eşkâr, *Ef'âlu'r-Rasûl ve delâletuhâ ale'l-ahkâmî'ş-şer'iyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 1/193

Vâcib olmayan bir fiile tabi olmak vâcib değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiilinin vâcib olduğu kesin olmadığına göre ona tabi olmak da vâcib olamaz.²⁸

Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûb bildirdiğini düşünen usûlcüler, görüşlerine delil olarak Nûr Sûresi'nin 63. âyetini de ileri sürmüşlerdir. Bu âyette Hz. Peygamber'in emrine uymayanların başına felaket geleceğinden bahsedilmektedir. Onlara göre buradaki emir, fiil anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiillerine muhalefet etmek bir felaket sebebi olarak zikredildiği için onun fiillerinin vâcib olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁹ Âmidî, bu âyetteki emir kelimesinin hem fiili hem de lafzı içeren mutlak bir ifade olduğunu söyleyerek bunun fiillerinin vücûbuna delil olarak ileri sürülmesine karşı çıkmıştır. Ona göre buradaki emrin söz manasına geldiği konusunda görüş birliği varken fiil anlamına geldiği hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Âmidî, bu görüşünü âyetin başını delil göstererek ispatlamaya çalışmıştır. Bu sebeple âyet Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûbuna delil gösterilemez.³⁰

Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûba delalet ettiğini savunan usûlcülerin görüşlerini temellendirmek için zikrettikleri delillerden biri de Haşr Sûresi'nin 7. âyetidir. Bu âyette Hz. Peygamber'in bildirdiği şeylerin alınmasından bahsedilmektedir. Vücûbu savunan usûlcülere göre onun fiilleri, alınması gerekenler arasındadır. Dolayısıyla onun fiillerini de almak vâcibtir.³¹ Âmidî, buradaki emrin vücûba delalet etmesi için Hz. Peygamber'in bildirdiği şeylerin de vâcib olması gerektiğini söyleyerek bu görüşe karşı çıkmıştır. Ona göre bu âyet içerisindeki bir cümle, alınması gereken şeylerin Peygamber'in haber verdiği şeyler olduğuna işaret etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in bildirdiği şeylerin alınması emredildikten sonra yasaklıklarından kaçınılması gerektiği vurgulanmaktadır. Âmidî'ye göre emrin ardından nehyin gelmesi, emrin fiil anlamında değil, söz anlamında olduğunu gösterir. Çünkü nehiy ancak sözle yapılabilir. Bu sebeple nehyin karşıtı olan emrin de sözle yapılabileceğini kabul etmek gerekmektedir.³²

Hz. Peygamber'in Allah'a ve ahiret gününe inananlar için bir örnek olduğunu ifade eden Ahzâb Sûresi'nin 21. âyeti, onun fiillerinin vücûb bildirdiğini söyleyen usûlcülerin delilleri arasındadır. Onlara göre bu âyet, Hz. Peygamber'i örnek almayanların Allah'a ve ahiret gününe inanmadıklarını ifade etmektedir. Onu örnek almak (teessi) ancak onun fiillerine benzer fiiller işlemekle gerçekleşebilmektedir. Bu da onun fiillerinin vâcib olduğunu göstermektedir.³³ Âmidî, örnek almak (teessi) manasından hareketle bu âyetin bu görüşe delil olamayacağını savunmaya çalışmıştır. Ona göre örnek almak iki farklı şekilde anlaşılabilir: Bunlardan ilki, Peygamber'in kendisi için seçtiğini seçmek ve onun yaptığına itiraz etmemektir. Âmidî, bu manaya göre onun kendisi için seçtiği fiilin vâcib olduğu sonucu çıkmadığına göre bizim için de vâcib olduğu sonucu çıkmadığını belirtir. İkincisi Peygamber'in, fiili yaptığı hüküm üzerine yapmaktır. Âmidî'ye göre onun fiilinin hangi hüküm üzerine işlendiği bilinmediği için fiili vâcib olmamaktadır.³⁴

Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûba delalet ettiğini savunanların delillerinden biri de "De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın."³⁵ âyetidir. Onlara göre bu âyet, Peygamber'e uymanın Allah'ı sevmek için zorunlu olduğunu göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'e uymanın yokluğu, Allah'ı sevmenin yokluğu gerektirir. Başka bir ifadeyle لازمın yokluğu melzûmun yokluğu gerekli kılmaktadır. Bu da mümkün olmadığına göre Hz. Peygamber'in fiillerine tabi olmanın

²⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/406-407.

²⁹ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, 1/213; -Râzî, *el-Mahsûl* 3/231; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/399.

³⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/407-408.

³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/232; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/399.

³² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/409.

³³ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, 1/213-214; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/23; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/231; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/399-400; Sâfiyuddîn Muhammed b. Abdurrâhîm el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Sevîh (Mekke: el-Mektetu't-Ticâriyye, ts.), 5/2132; Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevebi'l-munîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd (Riyâd: Mektebu'l-Abikân, 1993), 2/190.

³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/409.

³⁵ Âl-i İmrân 3/31.

vâcib olarak kabul edilmesi gerekmektedir.³⁶ Âmidî bir önceki delile verdiği cevabın bu delil için de geçerli olduğunu belirtir.³⁷

Vücûb taraftarlarının delilleri arasında Kur'an'da Peygamber'e itaati emreden âyetler de vardır. Onlara göre, başkası yaptığı için O'nun fiilinin benzerini yapan kişi itaat etmiş sayılır. Bu da Peygamber'in yaptığı fiillerin zorunluluk bildirdiğini ortaya koymaktadır.³⁸ Âmidî, itaatın O'nun emirlerini yerine getirmek ve yaptığı fiilin hükmünü bilip ona göre fiili yapmak olduğunu söyleyerek bu delile karşı çıkmıştır. Ona göre Peygamber'e tabi olmanın zorunlu olabilmesi için O'nun yaptığı fiilin zorunlu olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Bu da bilinmediğine göre O'nun fiili zorunluluk bildirmemektedir.³⁹

Fiillerin vücûbiyetini savunanların gerekçeleri arasında Ahzâb Sûresi'nin 37. âyeti de yer almaktadır. Cenâb-ı Hakk bu âyette şöyle buyurmaktadır: *"Zeyd onu (Zeyneb'i) boşayıp ilişkisini kesince, onu sana nikâhladık. Bunu, evlâtlıklar eşlerini boşayıp onlarla ilişkilerini kestikten sonra, müminlerin o kadınlarla evlenmelerinde bir zorluk olmadığını göstermek için yaptık."* Onlara göre bu âyet, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcı olduğuna dolayısıyla onlara uymanın vâcibliğine delalet etmektedir. Aksi takdirde O'nun Zeynep ile evliliğinin, mü'minlerin evlatlıklarının eşleriyle evlenmelerindeki zorluğu ortadan kaldırması diye bir şey söz konusu olmazdı. Başka bir ifadeyle bu evlilik, Müslümanların bu hükümde Hz. Peygamberle eşit olduklarını göstermek için yapılmıştır.⁴⁰ Âmidî, bu âyetin Müslümanların vücûb, nedb ve ibâha konusunda Hz. Peygamber'e eşit olduklarına delâlet ettiğini söyleyerek onları eleştirmiştir. Ona göre bu, O'nun bütün fiillerinin vücûb ifade ettiği anlamına gelmemektedir.⁴¹

Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûb ifade ettiğini savunan usûlcüler, iddialarını âyetlerin yanı sıra hadislerle de ispatlamaya çalışmışlardır. Delil olarak kullandıkları hadislerden ilki, sahâbilerin Peygamber'in namaz kıldırırken ayakkabılarını çıkardığını görünce onların da ayakkabılarını çıkardıklarına dair hadistir. Bu görüş sahipleri Hz. Peygamber'in bu tavırlarından dolayı sahâbeyi kınamamasından ve namazdan sonra ayakkabılarını niçin çıkardığını onlara açıklamasından hareketle onun bu davranışının vücûba delâlet ettiği sonucuna varmışlardır.⁴² Âmidî, bu hadisin onların iddialarına delil olamayacağını iki farklı şekilde izah etmeye çalışmıştır. Birincisi, bu hadis onların Hz. Peygamber'in fiilini vâcib olarak gördüklerine değil, ona uyma konusundaki hassasiyetlerine delalet etmektedir. Hz. Peygamber'in onların ayakkabılarını çıkarmalarına "Niçin ayakkabılarınızı çıkardınız?" şeklinde itiraz etmesi, bunun vücûba delalet etmediğini ortaya koymaktadır. Âmidî'ye göre onun fiili mutlak anlamda vücûbu gösterseydi o buna karşı çıkmazdı. İkinci olarak, sahâbenin ayakkabılarını çıkarmanın vâcib olduğunu anlamalarını sağlayan şey, onun fiili değil ibadette kendisine uymalarına dair emridir. Başka bir deyişle, onun eylemini vâcib kılan, eylemin kendisi değil harici bir delildir.⁴³

Hz. Peygamber ifrâd haccına niyet etmiş, sahâbeye de temettü haccı yapmalarını söylemiştir. Sahâbiler kendilerinin de hacca niyet ettiklerini ve bunu nasıl temettü haccına dönüştüreceklerini söyleyince Hz. Peygamber, "Size ne emrettiysem onu yapın, eğer yanımda kurbanlık getirmemiş olsaydım ben de sizin gibi yapardım." buyurmuştur.⁴⁴ Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûba delalet ettiği savunan usûlcüler, sahâbenin Hz. Peygamber ile aynı hükme tabi olduğunu anladığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber'in kendisinin bir hükme, onların başka bir hükme tabi olduğunu söyleyemeyip uyguladığı hükmün illetini belirtmesi, sahâbenin aldığı doğru olduğunu gösterir ve bu da onun fiillerinin vücûbuna

³⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/232; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/400.

³⁷ Bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 1/410.

³⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/232; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/400.

³⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/410.

⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/232; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/400; Sâfiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 5/2134; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevebi'l-munîr*, 2/190.

⁴¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/410.

⁴² İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, 2/23; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/400-401; Sâfiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 5/2135; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevebi'l-munîr*, 2/191.

⁴³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/410-411.

⁴⁴ Buhârî, "Hacc", 34.

delalet eder.⁴⁵ Âmidî, sahâbenin Hz. Peygamber'in fiillerine tabi olmanın vücûbunu fiilin kendisinden değil, "Haccın yapılış şeklini benden alınız."⁴⁶ hadisinden anladığını söyleyerek bu delile karşı çıkmıştır.⁴⁷

Visal orucu ile ilgili hadis de vücûb taraftarlarının delilleri arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber kendisi yapmasına rağmen sahâbenin visal yapmasını yasaklamıştır. Bunun sebebinin sorulması üzerine "Ben sizin gibi değilim. Bana yedirilir ve içirilir."⁴⁸ buyurarak nedenini açıklamıştır. Bu görüş sahiplerine göre sahâbenin Peygamber ile aynı hükme tabi olduğunu anlaması ve O'nun da bu hükmün kendisine has olduğunu beyan etmesi, onun fiillerinin vücûba delalet ettiği sonucuna götürür.⁴⁹ Ümmü Seleme (ö. 62/681), Hz. Peygamber'e, oruçluyken eşini öpmenin orucu bozup bozmayacağını sorduğunda, "Neden onlara oruçluyken böyle yaptığını (eşini öptüğünü) söylemedin?" cevabını vermiştir.⁵⁰ Vücûb taraftarlarına göre, Hz. Peygamber'in fiillerine tabi olmak vâcib olmasaydı, onun böyle söylemesinin bir anlamı olmazdı.⁵¹ Âmidî de bu iki argümana aynı cevabı vermiştir. Ona göre visal orucu tutmak ve eşini öpmek vâcib değilken bu konuda Hz. Peygamber'e uymak nasıl vâcib kabul edilebilir? Kendisi vâcib olmayan bir şeye uymanın vâcib olduğunu savunmak mümkün değildir. Âmidî, bu örneğin sahâbenin visal orucunun caizliği konusunda Hz. Peygamber'e uyulabileceğini düşünmelerinden başka bir anlama gelmeyeceğini söyler ve bu görüşün kendileri tarafından da desteklendiğini belirtir.⁵²

Vücûbu savunan usûlcüler, Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme'nin guslederken saçlarını açıp açmayacağına dair sorusuna verdiği "Başına üç defa su dökmen yeterlidir. Sonra bütün vücudunu yıkarsın."⁵³ sözünü delil olarak göstermişlerdir. Onlara göre, Hz. Peygamber'in fiillerine uymak vâcib olmasaydı bu hadis Ümmü Seleme'nin sorusuna cevap olmazdı.⁵⁴ Âmidî bu delile, burada ne Hz. Peygamber'in kendisi ne de ümmeti için saç ıslatmanın vücûbuna delalet eden bir ifadenin bulunmadığını söyleyerek cevap vermiştir. Ona göre Hz. Peygamber bununla vücûbu değil, kemâli kastetmiştir. Vücûba delalet eden "Saçı yıkayın ve bedeni temizleyin"⁵⁵ hadisidir.⁵⁶

Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûba delalet ettiğini savunan usûlcülerin ileri sürdükleri delillerden biri de sahâbenin Hudeybiye'deki davranışlarıdır. Müşrikler umre yapmak için giden sahâbeyi Mekke'ye sokmayınca Hz. Peygamber onlara kurbanlarını kesmelerini, tıraş olmalarını ve ihramdan çıkmalarını emretmiştir. Sahâbenin bu emre uymaması sonucu Ümmü Seleme'nin önerisiyle Hz. Peygamber kurbanını kesmiş, tıraş olmuş ve ihramdan çıkmıştır. Bunu gören sahâbe de aynı şeyi yapmıştır. Vücûb taraftarlarına göre, Hz. Peygamber'in fiillerine uymak vâcib olmasaydı, sahâbe böyle bir davranışta bulunmazdı.⁵⁷ Âmidî bu argümana iki şekilde cevap verilebileceğini belirtir. Birincisi, bu fiil, Hz. Peygamber'in sözlerinin beyanı olup olmadığı belli olmayan ihtilafli fiillerinden değil, sözlerinin beyanı olan fiillerindedir. Zira bu fiili "Haccın eda şeklini benden alın."⁵⁸ sözünün beyanıdır. Bu tür fiillere uymanın vâcib olduğu konusunda usûlcüler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁵⁹ İkinci olarak sahâbe, Hz. Peygamber'in emrinden, ihramdan çıkmanın vâcib olduğunu anlamakla birlikte Allah'ın kendilerine vaat ettiği fethin

⁴⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/401.

⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5/204.

⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/311.

⁴⁸ Buhârî, "Savm", 48.

⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/234; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/401; Sâfiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 5/2135.

⁵⁰ İmâm Mâlik b. Enes, *Muwatta'u'l-İmâm Mâlik*, thk. Beşşâr İvaz Ma'rûf, Mahmud Halil (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990), 1/304.

⁵¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/236-237; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/401-402; Sâfiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 5/2137-2138.

⁵² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/411-412.

⁵³ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.), "Tahâret", 108.

⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/402.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 78.

⁵⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/412.

⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/234-235; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/402; Sâfiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 5/2137; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Keokebi'l-munîr*, 2/191.

⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5/204.

⁵⁹ Âmidî'ye göre, Hz. Peygamber'in sözlerinin beyanı olan bir fiil, maksadı ortaya koyma açısından salt bir sözden daha etkilidir. Çünkü fiil, sözle neyin kastedildiğini açıkça ortaya koyarken, söz bunu ortaya koymamaktadır. Bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 1/412.

gerçekleşeceğini ve ihramdan çıkma emrinin neshedileceğini umuyordu. Hz. Peygamber'in ihramdan çıkması, onların bu yöndeki beklentilerini sona erdirmiş ve ihramdan çıkmıştır.⁶⁰

Peygamber'in gerek ibadet niyetiyle yaptığı fiillerinin gerekse ibadet niyetiyle yapılıp yapılmadığı belli olmayan fiillerinin vücûba delalet ettiğini savunan usûlcüler, bu görüşlerini nassın yanı sıra icmâ ile de desteklemeye çalışmışlardır. Âmidî'ye göre onlar bu konuda iki icmâyı delil olarak göstermişlerdir. Bunlardan ilki, meni gelmeden yapılan cinsel ilişkinin guslü gerektirip gerektirmediğine dair hükmüdür. Bu konudaki ihtilaftan sonra Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in uygulamasını delil göstererek bu durumun guslü gerektireceğini söylemesi icmâa yol açmıştır. Vücubu savunanlara göre eğer Peygamber'in fiillerine uymak vâcib olmasaydı sahâbe bu fiil üzerinde ittifak etmezdi.⁶¹ Âmidî bu görüşe karşı çıkararak bu hükmün onun fiilinden değil, "Erkeğin sünnet yeri ile kadının sünnet yeri birleşirse gusül vâcib olur."⁶² hadisinden anlaşıldığını ifade etmektedir.⁶³

İkinci icmâ Hacer-i Esved'in öpülmesi meselesidir. Hz. Ömer'in Hacer-i Esved'i öptükten sonra, "Senin bir taş olduğunu ve ne fayda ne de zarar vermediğini biliyorum. Hz. Peygamber'in seni öptüğünü görmeseydim, seni öpmezdim." dediği rivâyet edilir.⁶⁴ Bunlara göre Hz. Ömer'in bu sözünü sahâbe tarafından bilinmesine rağmen kimsenin buna itiraz etmemesi, Hz. Peygamber'in yaptıklarına uymanın vâcib olduğunu göstermektedir.⁶⁵ Âmidî, Hacer-i Esved'i öpmenin hükmünün Peygamber'in fiilinden değil, kendisi gibi ibadet etmeyi emretmesinden anlaşıldığını, ayrıca Hacer-i Esved'i öpmenin vâcib olmadığını söyleyerek bu görüşe karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Ömer'in gayesi, zorunlu olmaksızın fiilin terke tercih edileceğini belirtmektir.⁶⁶

Âmidî, vücûb taraftarlarının, iddialarını beş aklı delille temellendirdiklerini belirtir. Bunlardan ilki ihtiyat ilkesidir. Buna göre Hz. Peygamber'in vâcib olup olmama seçeneklerinden birine sahip olan fiillerinin vâcib olarak nitelendirilmesi ihtiyata daha yakındır. Zira bu şekilde vâcibin terk edilmesinin önüne geçilmiş olacaktır. Onlar bu argümanı bazı fikhî hükümlere kıyas ederek savunmaya çalışmışlardır. Buna göre, beş vakit namazdan birini kaçırmanın ancak hangisini kaçırıldığını bilmeyen bir kişi, vâcibi ihlal etme endişesiyle beş vakit namazın tamamını iade etmekle yükümlüdür.⁶⁷ Âmidî bu fikhî hükümden hareketle Hz. Peygamber'in yaptığı fiillerin vücûbiyetini savunmanın doğru olmadığını kanaatindedir. Ona göre bu örnekte vâcib olan bir ibadetin yerine getirilmeme olasılığı söz konusudur. Hz. Peygamber'in fiillerinin ise hem vâcib olma hem de vâcib olmama ihtimalini taşımaktadır. Dolayısıyla onun fiillerinin bu hükme kıyas edilmesi doğru değildir.⁶⁸

Vücûb görüşünü savunanların ikinci aklı delili, Hz. Peygamber'in yüceltilmesiyle ilgilidir. Buna göre, büyük bir zatın fiillerine uymak onu yüceltmenin en iyi yolu iken, onun fiillerine uymamak onun hürmetini çiğnemenin ve büyüklüğünü zedelemenin bir yoludur. Böyle bir şey haram olduğu için onun fiillerine uymak vâcibtir.⁶⁹ Âmidî bu argümana karşı çıkararak büyük bir zatın yaptığına benzer bir şeyi yapmanın onu yücelteceği, yapmamanın ise onu değersizleştireceği fikrini kabul etmenin mümkün olmadığını, aksine bazen bir fiili yapma bakımından daha küçük bir insanı büyük bir insanla eşit kabul etmenin onu değersizleştireceğini söyler. O, buna bir kölenin efendisinin koltuğunda oturması ve merkebine binmesi örneğini vermiştir. Ona göre böyle bir durum kınanmayı hak etmektedir. Âmidî bu görüşünü, Hz.

⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/412-413.

⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/233; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/402-403.

⁶² İbn Mâce, "Tahâret", 111.

⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/413.

⁶⁴ Müslim, "Hac", 250.

⁶⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/403.

⁶⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/413.

⁶⁷ Ebû İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, thk. Abdulmecid et-Türkî (Beyrût: Dâru'l-Garâibu'l-İslâmî, 1988), 2/272; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/337; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/403-404.

⁶⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/414.

⁶⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/237-238; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/404.

Peygamber'in Müslümanların yapmakla yükümlü olduğu bazı şeyleri yapmaması örneğiyle desteklemiştir. Buna göre, Peygamber'in fiillerine tabi olmak onu yüceltmek, fiillerine tabi olmamak ise onun hürmetini ihlal etmek anlamına geliyorsa, Hz. Peygamber'in bilmediğimiz sebeplerle yapmadığı ama bizim yapmakla yükümlü olduğumuz şeylerde ona tabi olmamızın vâcib olması gerekirdi. Ancak bu konuda tam tersi yönde icmâ oluşmuştur.⁷⁰

Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûb ifade ettiği görüşünü savunanlar, onun fiillerini sözlerine kıyas ederek düşüncelerini savunmaya çalışmışlardır. Buna göre Hz. Peygamber'in fiilleri, Kur'an ve sünnetten mücmel lafızların beyanı, umum ifadelerin tahsisi ve mutlak kelimelerin takyîdi açısından sözleriyle aynı konumdadır. Bu sebeple onun fiilleri de sözleri gibi vücûba hamledilmelidir.⁷¹ Âmidî bu argümanı, sözün beyanı olan fiilin, sözün gerektirdiği hükmü gerektirmesinin zorunlu olmadığını belirterek çürütmeye çalışmıştır. Ona göre sözün, cevabı vâcib kılıp fiilin vâcib kılmaması bu anlayışın bir sonucudur.⁷²

Vücûb taraftarları, Hz. Peygamber'in yaptıklarının hak ve doğru olduğunu, hak ve doğru olanı terk etmenin ise hata ve bâtil olduğunu, dolayısıyla onun fiillerinin vücûba hamledilmesi gerektiğini söyleyerek görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.⁷³ Âmidî ise Hz. Peygamber'in fiillerinin kendisi açısından doğru ve isabetli olduğunu, ancak ümmeti açısından bunun söz konusu olabilmesi için fiillerinin ümmetin ona ortaklığını gerektiren fiillerden olması gerektiğini, zaten tartışma konusunun da bu tür fiillere dair olduğunu belirterek bu argümana karşı çıkmıştır.⁷⁴

Vücûbu savunan usûlcüler, Hz. Peygamber'in kendisi için en mükemmel ve faziletli fiilleri tercih ettiğini, vâcibin de hükümlerin en mükemmeli olduğunu, dolayısıyla ümmetin O'na ortak olduğuna inanmanın vâcib olduğunu söyleyerek iddialarını ispatlamaya çalışmışlardır.⁷⁵ Âmidî bu iddiaya karşı çıkarak, bu durumun O'nun bütün fiillerinin vâcib olduğunu göstermeyeceğini belirtmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in yaptığı fiillerin çoğunu, helal ve mendûb teşkil etmektedir. Dolayısıyla onun fiillerini nâdir olan vücûba hamletmek, galip olan helal ve mendûba hamletmekten daha evlâ değildir.⁷⁶

2.2.3.2.2. Nedbi Savunanların Delilleri ve Âmidî'nin Yaklaşımı

Hz. Peygamber'in hem ibadet niyetiyle yaptığı fiillerinin hem de ibadet niyetiyle yapıp yapmadığı belli olmayan fiillerinin nedbe delâlet ettiğini savunan usûlcüler de bunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu görüşü savunanların başında İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî gelmektedir. Cüveynî bu konuda birbirinden farklı düşünen usûlcülerin görüşlerini ele almış ve kendi tercihinin nedbden yana kullanmıştır.⁷⁷ Âmidî, Hz. Peygamber'in fiillerinin nedbe delalet ettiğini düşünenlerin, görüşlerini aklî ve naklî olmak üzere iki tür delille temellendirmeye çalıştıklarını belirtir.

Naklî delilleri, vücûb taraftarlarının da iddialarına delil olarak gösterdikleri Ahzâb Sûresi'nin 21. âyetidir. Bu âyette Yüce Allah, Peygamber'in Müslümanlar için güzel bir örnek olduğunu belirtmiştir. Nedb taraftarlarına göre, Peygamber'e uymanın güzel kabul edilmesi ve bunun alt derecesinin de mendûb olması, onun fiillerinin nedbe hamledilmesini gerektirmektedir.⁷⁸ Âmidî, bu âyeti vücûba delil olarak kabul edenlere verdiği cevâbın aynısının bu konuda da geçerli olduğunu söyleyerek bu argümana cevap vermiştir.⁷⁹ Buna

⁷⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/414/415.

⁷¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/404.

⁷² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/415.

⁷³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/404.

⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/415.

⁷⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/404-405.

⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/415.

⁷⁷ Cüveynî'nin görüşleri için bkz: İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Sâlih b. Muhammed b. Avîza (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/182-185.

⁷⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/405.

⁷⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/415-416.

göre Hz. Peygamber'in yaptığı fiili hangi hüküm üzere yaptığı bilinmediği için bunun nedbe hamledilmesi doğru değildir.

Hz. Peygamber'in fiillerinde günah ihtimali bulunsa bile bunun zahire aykırı olduğunu, zahirin onun fiillerinin güzel olduğunu, güzelin ise vâcib ve mendûbu kapsadığını söyleyen nedb taraftarları, iki sebepten dolayı onun fiillerinin nedbe hamledilmesi gerektiğini iddia ederler: Birincisi, onun fiillerinin çoğunun mendûb olması; ikincisi ise bütün vâciblerin hem mendûbu hem de ondan daha fazlasını ihtiva etmesi, mendûbun ise vâcibi içermemesi ve dolayısıyla mendûb fiillerin daha baskın olmasıdır. Onlara göre bu, Müslümanların fiili yapma bakımından Hz. Peygamber'e ortak olması gerektiği anlamına gelir.⁸⁰ Âmidî, Peygamber'in fiillerinin çoğunun mendûb değil mubah olduğunu söyleyerek bu görüşe karşı çıkmıştır. Ona göre mendûbları vâciblere dâhil etmek de doğru değildir. Zira ikisinin mahiyeti birbirinden farklıdır. Vâcibi mazeretsiz terk eden kişi günah işlemiş olurken, mendûbu özürsüz terk eden kişi günah işlemiş olmaz.⁸¹

2.2.3.2.3. İbâhâyı Savunanların Delilleri ve Âmidî'nin Yaklaşımı

İbahâyı savunan usûlcüler görüşlerini bazı argümanlarla temellendirmeye çalışmışlardır. Âmidî onların bu argümanlarından birini değerlendirmeye tabi tutmuştur. Onlara göre asıl olan, bütün fiillerin mubah olması ve değiştiğine dair bir delil bulunmadıkça o fiilin yapılmasına veya yapılmamasına bir günah yüklenmemesidir. Onlar bu görüşlerini, asıl olanın bir fiili aslından değiştirecek bir delilin bulunmaması olduğunu iddia ederek temellendirmeye çalışmışlardır.⁸² Âmidî, bunun Peygamber'in ibadet niyetiyle yapıp yapmadığı belli olmayan fiilleri için geçerli olduğunu, ibadet niyetiyle yaptığı fiillerin ise mubah olmasının mümkün olmadığını söyleyerek onların bu iddialarına cevap vermeye çalışmıştır. Âmidî'ye göre ibadet, yapılması veya yapılmaması bakımından eşit olan bir fiille yerine getirilemez. Bu sebeple onun fiillerinin gösterdiği hüküm, fiilin yapılması bakımından terke tercih edildiği yönündedir.⁸³

2.2.3.2.4. Tevakkufu Savunanların Delilleri ve Âmidî'nin Yaklaşımı

Şîrâzî, Peygamber'in fiillerinin delilsiz olarak herhangi bir hükme delalet etmeyeceği (tevakkuf) görüşünün Şâfiî fakih ve kelamcılarının çoğu tarafından savunulduğunu belirtmektedir.⁸⁴ Gazâlî ve Râzî gibi önde gelen Şâfiî fakihler de eserlerinde tevakkufu tercih etmişler ve karşıt görüşleri savunanların argümanlarına cevap vermenin yanı sıra bazı delillerle iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır.⁸⁵

Tevakkufu savunan usûlcülerin, iddialarını desteklemek için ileri sürdükleri delilleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Hz. Peygamber'in fiillerinin ona özgü olma veya olmama ihtimali bulunmaktadır. Ona özgü olmayan fiillerin ise vâcib, mendûb ve mubah olma ihtimallerinden biri söz konusudur. Fiilin bir sigasının da olmaması, gösterdiği hüküm tespit edilinceye kadar beklenmeyi gerektirmektedir.⁸⁶ Âmidî bu delili tevakkuf kelimesinin anlamı üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır. Ona göre tevakkuf kelimesinden, delil bulununcaya kadar fiilin vâcib veya mendûb olduğuna hükmedilmeyeceği anlamı kastediliyorsa bunda bir problem bulunmamaktadır. Eğer tevakkuf ile kastedilen, hangisi olduğu bilinmemekle birlikte vâcib, mendûb ve mubah hükümlerinden birinin sabit olması ise bunun kabul edilmesi mümkün değildir. Ona göre bu durum delili gerektirmektedir. Fakat asıl olan fiilden başka bir delilin bulunmasıdır.⁸⁷

⁸⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2/221; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/245; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/405.

⁸¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/416.

⁸² Râzî, *el-Mahsûl*, 3/246-247; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/405.

⁸³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/416.

⁸⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/546.

⁸⁵ Bkz: Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2/219-226; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/225-252.

⁸⁶ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lum'a fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddin Dîb Mıstı, Yusuf Ali Bedivi (Beyrût: Dâru ibn Kesir, 1995), 144; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2/219-220; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/230; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/405-406.

⁸⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/416-417.

2.2.4. Hz. Peygamber'in Sözlerinin Beyanı Olmayan Ancak Hangi Hüküm Üzerine Yaptığı Belli Olan Fiilleri

Buraya kadar ele alınan fiillerle ilgili tartışmalar, Hz. Peygamber'in vücûb, nedb ve ibâha hükümlerinden hangisini içerdiği konusunda açıklık bulunmayan fiilleriyle ilgilidir. Ancak Âmidî'nin de işaret ettiği gibi fakih ve kelimcilerin ezici çoğunluğu hükmü açık olan fiillerin Müslümanlar için bağlayıcı olduğu kanaatindedir.⁸⁸ Bu tür fiillerin mutlak anlamda bağlayıcı olmadığını savunanların yanı sıra bunları konularına ayırarak ibadetlerle ilgili konularda bağlayıcılığını kabul edip diğer konularda kabul etmeyenlerin de bulunduğunu belirten Âmidî, tercihini cumhurdan yana kullanmış ve bu görüşünü nass ve icmâ olmak üzere iki tür delille temellendirmeye çalışmıştır.⁸⁹

Âmidî bu konuya delil olarak Ahzâb Suresi'nin 21 ve 37. âyetleri ile Âl-i İmrân Suresi'nin 31. âyetini göstermiştir. İlk âyette Peygamber'in Zeyneb'le evlenmesinin, müminlerin evlatlıklarının eşleriyle evlenmelerinin önündeki zorluğu kaldırmaya yönelik olduğu vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber'in örnek alınmaması durumunda bu hükmün anlamsız olacağını söyleyen Âmidî, bu delilin konuyla ilgili en güçlü dayanak olduğunu belirtir. İkinci âyet, Peygamber'in Allah'a ve ahiret gününe inananlar için bir örnek olduğunu vurgular. Âmidî'ye göre Peygamberi örnek almak ve ona tabi olmak, Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiili, kendisi yaptığı için onun hükmüne uygun olarak yapmaktır. Üçüncü âyette ise Allah'ı sevmenin Hz. Peygamber'e uymaktan geçtiği ifade edilmektedir. Bu âyetin Allah'ı sevmek için Hz. Peygamber'e itaat etmenin gerekliliğini gösterdiğini belirten Âmidî, Hz. Peygamber'e itaat etmemenin Allah'ı sevmemeyi gerektirdiğini, bunun da icmâ ile yasaklandığını ifade eder.⁹⁰ Âmidî'nin zikrettiği bu üç âyetin, Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûba delâlet ettiğini savunan usûlcülerin delilleri arasında yer aldığı ve Âmidî'nin bu delillere nasıl cevap verdiği yukarıda zikredilmişti. Âmidî ayrıca sahâbenin Hz. Peygamber'in fiillerine başvurma konusunda icmâ ettiğini belirterek iddiasını icmâ deliliyle desteklemeye çalışmıştır. Hacerü'l-Esved'in öpülmesinin müstehablığı ve oruçlunun eşini öpmesinin caizliği gibi örnekleri delil olarak gösteren Âmidî, bu konuda sayılamayacak kadar çok icmâ örneği bulunduğunu sözlerine eklemiştir.⁹¹

Sonuç

Araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Hz. Peygamber'in fiilleri, İslâm'ın temel öğretilerini ve Müslümanların yaşam biçimini belirleyen önemli bir rehberdir. Hz. Peygamber'in fiillerinin şer'i değerini belirlemek için usûlcüler, O'nun bir insan olarak fiilleri ile bir peygamber olarak fiilleri arasında ayırım yapmışlardır. Birinci kısma girenler, Müslümanlar için bağlayıcı kabul edilmezken, ikinci kısma dâhil olanlar Hz. Peygamber'in sözünün veya Kur'an'daki bir hükmün açıklaması olup olmamasına göre farklı hükümlere tabi tutulmuştur. Hz. Peygamber'in Kur'an veya kavli sünnetin açıklaması mahiyetinde olan fiilleri, açıkladıkları hüküm ile aynı değere sahiptirler. Aksi haldeki fiillerin hükmü konusunda ise farklı anlayışlar savunulmuştur. Bu tür

⁸⁸ Fahreddin er-Râzî'ye göre Peygamber'in yaptığı bir fiilin mubahlığı üç, mendûbluğu yedi, vâcibliği ise sekiz şekilde bilinir: Mubahu bilme yolları: 1. Peygamber'in bir fiilin helal olduğunu bildirmesi. 2. Peygamber'in bir fiili helal olduğunu gösteren bir âyete uygun olarak yapması. 3. Bir fiilin helal olduğunu gösteren bir âyetin açıklaması olarak gelmesi. 4. Peygamber'in günah işlemesinden dolayı fiilin yapılmasında veya yapılmamasında bir sakınca bulunması. Temel ilkeye göre vâcib ve mendûb ortadan kalktığı için fiil mubah olarak kalır. Mendûbu bilme yolları: 1. Hz. Peygamber'in bir fiilin medûb olduğunu beyan etmesi. 2. Peygamber'in bir fiili, onun mendûb olduğunu gösteren bir âyete uygun olarak yapması. 3. Fiilin mendûb olduğunu gösteren bir âyetin açıklaması olarak gelmesi. 4. Hz. Peygamber'in o fiili ibadet niyetiyle yaptığının bilinmesi. İstishab sebebiyle vâcib olmadığına hükmetmek, fiilin mendûb olduğunu ortaya koymaktadır. 5. Peygamber, yaptığı ile mendûb olan arasında muhayyer olduğunu belirtmesi. Çünkü vâcib olan ile vâcib olmayan arasında muhayyerlik bulunmamaktadır. 6. Fiil, vâcib olan bir ibadetin kazası olarak meydana gelmesi. 7. Peygamber'in bir fiili sürekli olarak yapması ve sonra nesh olmaksızın terk etmesi. Peygamber'in bir fiili sürekli yapması onun itaat olduğuna, terk etmesi ise vâcib olmadığına delalet eder. Vâcibi bilme yolları: 1. Peygamber'in bir fiilin vâcib olduğunu bildirmesi. 2. Peygamber'in bir fiilin vâcib olduğunu gösteren bir âyete uygun olarak o fiili yapması. 3. Fiilin vâcib olduğunu gösteren bir âyetin açıklaması olarak gelmesi. Peygamber'in kendi yaptığı bir fiil ile vâcib olan bir fiil arasında muhayyer olması. Çünkü vâcib olan ve olmayan fiiller arasında bir muhayyerlik söz konusu değildir. 5. Fiilin vâcib olan bir ibadetin kazası olması. 6. Fiilin şeriatıta vâcib olduğuna delalet eden bir âyetle gelmesi. 7. Fiilin vâcib olan bir şarta karşılık gelmesi. 8. Fiilin vâcib olduğu kabul edilmezse, caiz olarak da kabul edilmemesi. Bkz: Râzî, *el-Mahsûl*, 3/253-256.

⁸⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/417; Seyfüddin Ali b. Ali el-Âmidî, *Muntehe's-sûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Yahya Salih Muhammed et-Tâî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2018), 1/286.

⁹⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/418; Âmidî, *Muntehe's-sûl*, 1/286-287.

⁹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/419; Âmidî, *Muntehe's-sûl*, 1/287.

fiillerin vücûb, nedb ve ibâha hükümlerinden birine delâlet ettiğini savunanların yanı sıra bunların delâlet ettiği hükmün belirlenmesine kadar beklenileceğini (tevakkuf) müdafaa edenler de olmuştur. Bütün taraflar görüşlerini hem aklî hem de naklî delillerle temellendirmeye çalışmışlardır.

2. Hz. Peygamber'in fiillerine ilişkin görüşler, tahkik döneminin en önemli usûlcülerinden olan Âmidî tarafından tartışılmıştır. O, bir yandan savunduğu görüşü ispatlamaya çalışırken diğer yandan farklı görüşleri savunan usûlcülerin gerekçelerini birer birer cevaplamaya çalışmıştır.

3. Âmidî'nin verdiği cevapların çoğunun ortak noktası, hükmü bilinmediği için Hz. Peygamber'in fiillerinin vâcip, mendûb veya mubah olarak nitelendirilmesinin mümkün olamayacağıdır.

4. Âmidî, Hz. Peygamber'in ibadet niyetiyle yaptığı fiillerin vâcip ile mendûb arasında ortak olan fiilin terke tercih edilmesine, ibadet niyetiyle yapıp yapılmadığı belli olmayan fiillerin ise fiilden günahın kaldırılmasına delalet ettiğini iddia etmiş ve bu iddiasını naklî delillerden ziyade aklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Âmidî'nin bu görüşü, tevakkufu savunanların görüşüne yakındır.

5. Âmidî'nin görüşlerini eleştirdiği usûlcülerin bir kısmı kendisiyle aynı fıkıh ekolüne mensuptur. Bu da onun mezhebî sâiklerle hareket etmediğini, delilin gereğine göre davrandığını, başka bir ifadeyle mezhebî taassuptan uzak olduğunu ortaya koymaktadır.

6. Özelde Âmidî, genelde ise tahkik döneminde yaşayan usûlcülerin kendilerine intikal eden ilmî mirası diyalektik bir yöntemle ele almaları ve bütün görüşleri delilleriyle birlikte incelemeleri, fıkıh usûlünün bütün konularının her yönüyle istikrar kazanmasını sağlamıştır.

Âmidî's Approach to the Prophet's Acts among the Usûlists of the Tahqîq Period

Citation: Kazım Yusufoglu, "Âmidî's Approach to the Prophet's Acts among the Usûlists of the Tahqîq Period", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 285-302.

Extended Abstract

In Islamic law, the Prophet's actions are as important as his words. It is generally accepted that the Prophet's actions as a human being, such as eating, drinking, sitting, getting up, etc., do not express a judgement beyond being *halal*. There is no difference of opinion on the point that if his actions as a messenger are the declaration of his words, they will be accepted. The acts of the Prophet, which are not clear whether they are the explanation of his words or not, are divided into two categories: those that are done with the intention of worship and those that are not clear whether they are done with the intention of worship or not. There is a difference of opinion among the jurists about the judgement expressed by them. *Wujûb*, *nedb*, *ibâha* and *tawakkuf* have been defended for this type of action. In addition to Shafi'i jurists such as Ibn Surayj (d. 306/918), Abû Sâid al-Istahrî (d. 328/940), Ibn Hayrân (d. 320/932) and Ibn Abî Hurayra (d. 345/956), Hanbalîs and a group of Mu'tazilîs argued that such acts imply obligation (*wujûb*) for both the Prophet and Muslims. Imâm al-Haramayn al-Juwaynî (d. 478/1085) argued that the acts falling under this category are *mendûb*. This view was also attributed to Imâm Shâfi'î. While the Mâlikîs argued that these actions signified freedom, a group of Mu'tazilite jurists and some Shâfi'î jurists such as Sayrafî (d. 330/942), Abû Ishaq al-Shirâzî (d. 476/1083), al-Ghazâlî (d. 505/1111), and Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210) argued for *tawakkuf*. All parties tried to defend their views by using both rational and narrative evidences. The jurists of the third century, which was the beginning of the method of *fiqh*, the fourth century, which was the period of development, and the fifth century, which was the period of maturity, evaluated the scholarly heritage that had been handed down to them regarding the ruling of the Prophet's actions, and sometimes preferred between the views and sometimes defended new views. By the seventh century, a great scholarly accumulation had emerged. Âmidî, one of the most important jurists of this period, which is called the age of *Tahqîq*, in which the previous scholarly accumulation was reproduced with a detailed and supra-sectarian research and analysis, analysed the views that had been handed down to him, examined the evidence of these views, put forward new views and defended them with rational evidence. He also tried to respond to the arguments of those who defended the opposing views.

Although al-Âmidî agrees with the jurists regarding the acts of the Prophet as a human being and the acts that are the declaration of his words, he differs from them regarding the acts that are not the declaration of his words but are done with the intention of worship and it is not clear whether they are done with the intention of worship or not. According to him, the acts of the Prophet with the intention of worship do not signify a ruling beyond pointing to a common meaning between *wajib* and *mendûb*. Explaining the common meaning as the preference of doing something over abandonment, al-Âmidî did not include *ibaha*, which means the equal level of doing and abandonment in terms of the removal of the obligation, in this section. Âmidî defended the view that the Prophet's actions, which are not clear whether he did them with the intention of worship or not, signify the meaning common between *wajib*, *mendûb* and *mubah*, and this meaning is to show that the action is not *haram*. Âmidî argues that what is dominant in the acts of the Prophet is the absence of sin and prohibition, and that the acts of such a person should be included in one of the provisions of *wajib*, *mendûb* and *mubah*, and that what includes all these provisions is the removal of sin from the act.

Although al-Âmidî analysed and evaluated the arguments of the *wujûb*, *nedb*, *mubah* and *tawakkuf* supporters, he mostly evaluated the arguments of the *wujûb* supporters. In this context, he analysed twenty


evidences (seven verses, six hadiths, two ijmā and five rational evidences) mentioned by the supporters of wujūb in order to prove their claims, while he analysed two evidences (one narrative and one rational) of the supporters of nedb, and one each of the supporters of ibāha and tawakkuf.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfeddîn Ali b. Ali. *Muntehe's-sûl fi ilmi'l-usûl*. thk. Yahya Salih Muhammed et-Tâî. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2018.
- Âmidî, Seyfeddîn Ali b. Ali. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî vd. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2016.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî. 2 Cilt. Beyrût: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2012.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdulkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-Tarîfât*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi (Çeviri-Metin)*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Sâlih b. Muhammed b. Avîza. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Düveyhî, Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed. *İlmu usûli'l-fikh mine't-tedvîn ilâ nihâyeti'l-karnî'r-râbî'l-hicrî*. 2 Cilt. Riyâd: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Râid b. Sabrî. Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015.
- Ebû Şâme, el-Makdisî. *el-Muhakkak min ilmi'l-usûl fî mâ yete allaku bi ef'âli'r-Resûl*. thk. Mahmûd Sâlih Câbir. Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 2008.
- Eşkar, Muhammed Süleyman. *Ef'âlu'r-Rasûl ve delâletuhâ ale'l-ahkâmi's-şeriyye*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhâmmad b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd. 4 Cilt. Riyâd: Mektebu'l-Abikân, 1993.
- İbnu'l-Hâcib, Cemâleddîn Ebî Ömer Osman. *Muhtasaru'l-Muntehe's-sûli ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*. thk. Nezîr Hamâd. Beyrût: Dâru ibn Hazm, 2006.
- İbnu'l-Kassâr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *Mukaddime fi usûli'l-fikh*. thk. Mustafa Mahdûm. Riyâd: Dâru'l-Muallime, 1999.
- İmâm Mâlik b. Enes. *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*. thk. Beşşâr İvaz Ma'rûf, Mahmud Halîl. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1990.
- Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ el-Bağdâdî. *el-Udde fi Usûli'l-Fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyru'l-Mubârekî. 5 Cilt. Riyâd, 1993.
- Köksal, A. Cüneyt. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyn. *Sahihu Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nezer Muhammad el-Ferâyâbî. Riyad: Dâru't-Taybe, 2006.
- Nemle, Abdülkerim. *el-Muhezzeb fi ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâren*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî. 6 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Sâfiyuddîn el-Hindî, Muhammed b. Abdurrâhîm. *Nihâyeti'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Sevîh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektetu't-Ticâriyye, ts.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mânsûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-. *Kavâtiu'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Ali b. Abbas b. Osman el-Hekemî. 5 Cilt. Mektebetü't-Tevbe, 1998.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *el-Lum'a fi usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddin Dîb Mistu, Yusuf Ali Bedivi. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1995.

- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *Şerhu'l-Luma'*. thk. Abdulmecid et-Türkî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garaibu'l-İslâmî, 1988.
- Yıldırım, Selahattin. "Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/1 (2022), 65-82.

Kâdî Abdülcebbar'a Göre Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi ve Abdülkâhîr el-Cürcânî'ye Etkisi

 İbrahim Kara*

Öz: Arap dilinde lafız-mana tartışması klasik dönemden itibaren dilcilerin önem verdikleri bir konudur. Anagram sistemle telif edilen *Kitâbu'l-'ayn* adlı sözlüğe bakıldığında Arap dilinde kullanımda olmayan lafızların dahi zikredildiğini görmek mümkündür. Bu durum Arapça kelimelerin Araplar nezdinde -herhangi bir anlamı haiz olmasa da- ayrı bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Kâdî Abdülcebbar'a göre ise edebi güzellik sadece sözün birimleri olan kelimelerde aranması gerekmektedir. Edebi üstünlük ancak kelimelerin cümle içerisinde birbirleriyle olan bağdaşıklıkları dikkate alınarak söz konusu edilmelidir. Kâdî Abdülcebbar, düşüncesini temellendirmek için dilin kökeni meselesine vurgu yapmaktadır. Ona göre dil, ilahi bir öğretinin sonucu oluşmuş, toplumların uzlaşmaları neticesinde meydana gelmiştir. Ayrıca kelimelerin cümle içerisindeki gramatik konumunu belirleyen 'râb ve kastedilen anlam dikkate alınarak en iyi kelimenin seçilmesi manasındaki ibdâl kavramları Kâdî Abdülcebbar'ın konuyla ilgili düşüncesini anlamada önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belâgat, Lafız, Mana, Kâdî Abdülcebbar, el-Cürcânî.

Atıf: İbrahim Kara, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi ve Abdülkâhîr el-Cürcânî'ye Etkisi", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 303-316.

Word-Meaning Relationship in Arabic Language According to al-Qadî 'Abd Al-Jabbar and His Effect on Abdulkahîr al-Jurjani

Abstract: The discussion of wording and meaning in the Arabic language has been an issue that linguists have given importance to since the classical period. When you look at the dictionary called *Kitab al-'Ayn*, which was compiled with the anagram system, it is possible to see that even words that are not in use in the Arabic language are mentioned. This shows that Arabic words have a special importance for Arabs - even though they do not have any meaning. According to al-Qadî 'Abd Al-Jabbar, literary beauty should not be sought only in words, which are the units of speech. Literary superiority should only be mentioned by taking into account the cohesion of words within the sentence. al-Qadî 'Abd Al-Jabbar emphasizes the issue of the origin of language to base his thought. According to him, language was not formed as a result of a divine teaching, but as a result of the consensus of societies. In addition, the concepts of 'râb, which determines the grammatical position of words in the sentence, and ibdâl, which means choosing the best word by taking into account the intended meaning, are important in understanding al-Qadî 'Abd Al-Jabbar's thought on the subject.

Keywords: Arabic language, Rhetoric, Word, Meaning, al-Qadî 'Abd Al-Jabbar, al-Jurjani.

Citation: İbrahim Kara, "Word-Meaning Relationship in Arabic Language According to al-Qadî 'Abd Al-Jabbar and His Effect on Abdulkahîr al-Jurjani", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 303-316.

Gönderim Tarihi: 29.09.2023

Kabul Tarihi: 20.12.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

* Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ibrahimsivasi58@hotmail.com
Res. Asst., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language And Rhetoric, ibrahimsivasi58@hotmail.com



Giriş

Lafız sözlükte ağızdaki bir şeyin çıkarılıp atılması anlamına gelmektedir. Toprağın ölüyü çıkarması “الْأَرْضُ تُنْفِطُ الْمَيِّتَ”, denizin bir şeyi çıkarıp sahile atması “الْبَحْرُ يُنْفِطُ الشَّيْءَ وَيَرْمِي بِهِ إِلَى السَّاحِلِ”, dünyanın içinde bulunduğu varlığı ahirete göndermesi “الدُّنْيَا لِأَفْطَةٍ” gibi Arap dilindeki kullanımlar lafzın *bir şeyin çıkarılıp atılması* anlamındaki sözlüksel manasına muvafaktır.¹ Sözlükte “demek, istemek, kastetmek” anlamındaki ‘aniye kökünden türeyen mimli masdar *mana* “denilmek istenen, kastedilen şey” anlamına gelir.²

Lafız-mana ilişkisi belâgat alimlerinin eserlerinde işledikleri konulardan bir tanesidir. Kudâme b. Ca’fer (öl. 337/948) konuyu kitabında *i’tilâfu’l-lafz ma’a’l-ma’nâ* başlığıyla zikretmiş ancak tanımını yapmamıştır. Bu başlık altında müsâvât, işâret, irdâf ve temsil konularını anlatmıştır.³ İbn Ebî’l-İsba’a (öl. 654/1256) göre el-Âmidî (öl. 631/1233) bu konuyu uzun uzadıya açıklayıp anlatmasına rağmen konunun anlaşılması için yeterli olmamıştır. İbn Ebî’l-İsba’ ise konuyu *ortaya konmak istenen mananın lafızları arasında bu manaya uygun olmayan herhangi bir kelimenin bulunmaması* (أن تكون ألفاظ المعنى المطلوب ليس فيها لفظة غير لائقة بذلك) şeklinde tanımlamaktadır.⁴

Lafız-mana ilişkisi Arap belâgatının önemli konularından bir tanesidir. Belâgat eserlerinde genellikle *i’tilâfu’l-lafz ma’a’l-ma’nâ* şeklinde ifade edilmiştir.⁵ Bu çalışmada lafız-mananın lugavî anlamı ve belâgat ilmindeki konumu, Kâdî Abdülcebbar’a kadar geçen süreçte lafız-manaya dair yaklaşımların genel çerçevesi, Kâdî Abdülcebbar’ın lafız-manaya dair görüşleri ve kelimelerle bağlantı noktaları incelenecektir. Son olarak da Kâdî Abdülcebbar’ın sözdizimiyle ilgili görüşlerinin Abdülkâhir el-Cürçânî (öl. 471/1078)’ye nasıl etki ettiği üzerinde durulacaktır.⁶

1. Lafız-Mana İlişkisi

Bişr b. el-Mu’temir (öl. 210/825), güzel bir anlamı ifade etmek isteyen birisinin bu manayı karşılamak üzere güzel bir lafız seçmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü güzel manaların ifade edilmesi ancak güzel ve yerinde sözcüklerin seçilmesiyle mümkündür. Câhız (öl. 255/869)’a göre kötü lafızlar ancak kötü manalar içindir.⁷ İfade edilen her anlam için farklı lafızların kullanılması söz konusudur. Kötü manalar için benzer sözcükler, anlaşılması kolay olan manalar için kolay sözcükler, edebi gücü üstün olan anlamlar için de belâgatlı lafızlar tercih edilmelidir. Bu durum lafız-mana uyumu şeklinde açıklanmaktadır.⁸

el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791) sözlüğü *Kitâbu’l-’ayn*’da Arap dilinde kullanımda olanlara *musta’mel*, olmayanlara ise *mühmel* olarak isim vermiştir. “ع-ج-ل” babında bu harflerden türeyen altı farklı kelimeye işaret etmektedir. Ona göre ع-ج-ل، ج-ع-ل، ج-ل-ع، ل-ع-ج، ج-ع-ل، ع-ج-ل formları Arap dilinde kullanılmakta

¹ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-’ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (y.y.: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, ts.), 8/161.

² Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu’l-İstihâti’l-Fîmîn*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), II, 1600; Sedat Şensoy, “Mâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2003), 27/555.

³ Kudâme b. Ca’fer, *Nakdu’s-Şi’r* (Kostantiniyye: Matba’atu’l-Cevâib, 1885), 54-60.

⁴ İbn Ebî’l-İsba’ el-Misrî, *Tahrîru’t-tahbîr fi sinâ’ati’s-Şi’ri ve’n-nesr ve beyânî i’câzi’l-Kur’ân*, thk. Hıfni Muhammed Şeref (Kahire: el-Meclisu’l-A’lâ li-Ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2012), 194.

⁵ Bedevî Tabâne, *Mu’cemu’l-belâgati’l-arabiyye* (Riyad: Dâru’r-Rifâ’î, 1988), 43; Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’-mustalahâti’l-belâgiyye ve tetavvuruha* (Beyrut: ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-Mevsû’ât, 2006), 1/18-22.

⁶ Lafız-mana ilişkisini ele alan bazı çalışmalar için bkz. Metin Yiğit, “İmam Şâfiî’de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2009), 55-86; Nuri Kahveci, “Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 185-202; Âsım Muhammed Emin Buney ‘Âmir, “Hadâsetu’t-tefkîri’n-nakdî ‘inde’l-Kâdî Abdilcebbar el-Hemezânî”, *Mecelletu’l-İttihâdi’l-Câmi’ati’l-Arabiyye li’l-Âdâb* 11/2 (2014), 707-727; Âdil Muhammed Muhammed el-Akert, *Devru’l-lafza fi’l-belâgati’l-Kur’âniyye ‘mde’l-Hattâbi ve Abdilcebbar ve Abdilkâhir dirâsetun nazariyyetun ve tatbikiyye* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Misriyye, 2016); Hüseyin Abdullah Salih el-Musây, “Merâhilu tetavvuri nazariyyeti’n-nazm min Sibeveyhi ilâ Abdilkâhir”, *Mecelletu’l-Endelüs li’l-Ulûmi’l-İnsâniyye ve’l-İctimâ’iyye* 20 (2018), 86-112; Bünyamin Aydın, *Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi –İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme-* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Rifat Akbaş, “Dilde Vokalik Teorisi ve Lafız-Mana Uyumluluğu Üzerine –Arap Dili Örneği–” *Uluslararası Kültür, Sanat ve Toplum Sempozyumu*, ed. Hasan Çiçek (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2018), 1687-1701; Yasin Yes’ad, Râbih Devb, “en-Nazmu’l-Kur’ânî beyne’l-Kâdî Abdilcebbar ve Abdilkâhir el-Cürçânî dirâsetun fi’l-halfiyâti’fikriyye”, *Mecelletü’l-Câmi’ati’l-Emîr Abdilkâdir li’l-Ulûmi’l-İslâmiyye* 33/3 (2019), 203-235; Abdulkarim Auwal, *Râgib el-İsfahânî’de Lafız-Mana İlişkisi Bağlamında Te’vîl Sorunsalı: Mukaddimetü’t-Tefsîr Özelinde* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁷ Ebû Osman el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, thk. Muvaftak Şihâbuddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 1/104.

⁸ el-Câhız, *Kitâbu’l-hayevân*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), 3/17; İn’âm Fevval ‘Akkâvî, *el-Mu’cemu’l-mufassal fi’l-ulûmi’l-belâga el-bedî’ ve’l-beyân ve’l-me’ânî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1971), 11.

iken ج-ح-ع kullanılmamaktadır.⁹ el-Halîl'in kullanımında olmayan lafızları da eserinde zikretmesi mana olarak bir karşılığı olmasa da lafızların Arapçada her zaman önemli bir varlığa sahip olduğunu düşündürmüştür.¹⁰

Sibeveyhi (öl. 180/796), lafız-manayı gramatik çözümlemeler yapmak suretiyle açıklamaktadır. Ona göre kelam, lafız-mana bakımından doğru olup olmamasına göre müstakîm-hasen, muhal, müstakîm-kizb, müstakîm-kabîh, muhal-kizb olarak kategorilere ayrılmaktadır. "Sana dün geldim" أَتَيْتُكَ أَمْسَ cümlesi müstakîm-hasen olarak değerlendirilmektedir. Çünkü lafız, müstakîm (doğru), anlam da hasen (güzel ve yerinde) olarak addedilmektedir. "Sana dün geleceğim" سَأَتِيكَ أَمْسَ cümlesi gelecek zaman anlamına gelen *geleceğim* fiiliyle geçmiş zaman ifade eden *dün* zaman kipinin birlikte bulunmalarının imkânsızlığı nedeniyle muhal olarak değerlendirilmiştir. "Dağı taşıdım" حَمَلْتُ الْجَبَلَ cümlesi ise gramer olarak doğru kabul edilse de bir insanın dağı taşıması aklen imkânsız olduğu için müstakîm-kizb olarak anlaşılmıştır. "Zeyd gördüm" فَذَرْتُ cümlesinde ise lafızlar cümle içerisinde doğru konuma yerleştirilmediği için müstakîm-kabîh olarak nitelendirilmektedir. "Denizin suyunu dün içeceğim" سَوْفَ أَشْرَبُ مَاءَ الْبَحْرِ أَمْسَ örneğinde ise gelecek zaman ifade eden *sevefe* ile geçmiş zaman ifade eden *ems* birlikte kullanılmıştır. Bu cümlenin gramer ve anlam olarak yanlış olması nedeniyle muhal-kizb olarak değerlendirilmiştir.¹¹

İbn Cinnî (öl. 392/1002), lafız-mana ilişkisi bağlamında lafzın manaya delaletini lafzî, sînâ'î ve manevî olmak üzere üç kategoride ele almaktadır. *Kalktı* manasındaki كَامَ fiili zikredildiğinde ilk olarak bu fiilin mastarına delalet ettiği anlaşılmaktadır. Bu lafzî delalettir. İkinci olarak *kalktı* fiili işitildiğinde bu fiilin zamanı akla geldiği için İbn Cinnî bunu sînâ'î (yapısal) delalet olarak görmektedir. Son olarak ise *kalktı* fiili failinin kim olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bunu da manevî (anlamsal) delalet kapsamında incelemektedir. İbn Cinnî, bu üçlü tasnifte kuvvet olarak da en güçlü olan sıralamayı lafzî, sînâ'î ve manevî olarak görmektedir.¹²

Ebû Osman el-Câhîz (öl. 255/869)'a göre mânâlar acem, Arap, bedevi, köylü ve kentli herkesin bilebileceği bir şekilde yola serilmiş gibidir. Edebi üstünlüğün olduğu bir sözde önemli olan veznin tutturulması, bağlama uygun lafzın seçimi, kolay mahreç, kelimelerin tatlılığı, yapısı düzgün, kaliteli ve sunuluktan uzak söz dizimidir.¹³

Câbirî, lafız-mânâya ilişkin görüşleri yorumlarken bu konudaki meziyeti lafızda görenlerin bu özelliğin diğer dillerden bağımsız Arap diline ait olduğu kanaatinde olduklarını vurgulamıştır. O, Câhîz'in 305 Hind, Yunan ve İran medeniyetinden Arap kültürüne birçok eserin çevrilmesine rağmen bu eserlerin ana dillerindeki güzelliğinden hiçbir şey kaybetmediği hatta bazılarının daha da güzelleştiği görüşünde olduğunu ifade eder. Hal böyleyken Arapça eserlerin ise bu dillere çevrilmesi halinde Arap dilindeki mucizenin ve veznin ortadan kalkmasıyla lafzî güzelliğin de bozulabileceğini vurgulamıştır.¹⁴

2. Kâdî Abdülcebbar'ın Lafız-Manaya Bakışı

Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025), mutezile mezhebinin önde gelen âlimlerindedir. O, kelam ilminde ön plana çıkmış olsa da dilbilimsel olarak incelenmesi gereken önemli görüşleri vardır. Dilsel görüşlerine temel dayanak noktası olarak dilin toplumsal uzlaşım (muvâza'a/ıstılâh) neticesinde oluştuğunu savunmaktadır. Allah'ın sözünün anlaşılması gerektiğini düşünen müellif, dilin işleyiş mekanizmasının idrak edilmesinde rasyonel bir metot takip etmektedir. Arap dilinde lafzın salt lafız olma bakımından bir meziyete sahip olamayacağını iddia etmektedir.¹⁵

Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâşim'in edebi değeri yüksek bir sözden (fasih) bahsedebilmek için gerekli kriterlere ilişkin görüşlerini aktarır. Ebû Hâşim'e göre sözün fasih kabul edilmesi için kelimelerin belagat gücü yüksek (cezâlet), anlamın ise güzel olması gerekmektedir. Edebi gücü yüksek bir sözden bahsedebilmek için bu iki durumu birbirinden ayırt etmemek gerekmektedir. Bir söz ki, lafızlarının belagat

⁹ el-Halîl, *Kitâbu'l-ayn*, 1/227.

¹⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2001), 53-54.

¹¹ Amr b. Osman b. Kanber Ebû Bişr Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts), 1/25-26.

¹² Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. eş-Şirbînî Şirîde (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 3/100.

¹³ el-Câhîz, *Kitâbu'l-hayevân*, 3/ 67.

¹⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 102-103.

¹⁵ İbrahim Kara, *Kâdî Abdülcebbar'da Delâlet Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 120-121.

değeri yüksek ancak mânâsı kötü olursa bu sözün edebi değerinden bahsetmek mümkün değildir. Sözün fasih sayılabilmesi hitabet ya da şiir gibi tek bir formatla ilgili değildir. Çünkü bir hatibin bazen bir şairden belagat gücü bakımından daha üstün olduğu görülmektedir. Hitabet ve şiirin ortaya konuluş yöntemleri farklı olmasına rağmen durum bu şekildedir. Bunun yanı sıra ortaya konuluş yöntemleri aynı olan iki edebi türün sahiplerine baktığımızda aynı edebi mahareti gösteremediklerini, birisinin diğerinden daha üstün olduğunu görmekteyiz.¹⁶ Dolayısıyla Ebû Hâşim'e göre bir sözün edebi sayılabilmesinin temel ölçütünün belagat değeri yüksek lafızlar ve buna uygun güzel anlamların seçilmiş olmasıdır.

Kâdî Abdülcebâr, Ebû Hâşim'in görüşlerini naklettikten sonra konuyla ilgili kendi görüşlerini serdedir. Kâdî'ya göre fesahat, sözün birimleri (efrâdü'l-kelâm) olan kelimelerde aranmalıdır. Fesahat, kelimelerin cümle içerisinde birbirleriyle olan bağdaşıklıkları (zam) göz önünde bulundurularak ortaya çıkmaktadır. Cümle içerisindeki her kelimenin kendine mahsus bir anlamı (sıfat) vardır. Kelimelerin bu anlamlarını saptayabilmek için üç ihtimalden bahsetmek mümkündür. Birincisine göre anlam, dilin sahipleri tarafından varılan uzlaşma (muvâza'a) neticesinde kelimelerin sahip oldukları şeydir. İkincisine göre kelimelerin cümle içerisindeki gramatik konumlarını belirleyen irabtır. Üçüncüsü ise kelimelerin bağlamsal açıdan buldukları konuma göre taşıdıkları anlamdır (mevki). Kâdî Abdülcebâr'a bu üçlü tasnifin haricinde dördüncü bir durumdan bahsetmek mümkün değildir.¹⁷

Abdülfettâh Lâşîn, Kâdî Abdülcebâr'ın yukarıdaki görüşlerini şöyle açıklamaktadır. Ona göre, Kâdî'nin zikrettiği birinci ihtimale göre dilcilerin ve dili konuşanların lafza konumlandıkları anlam esas alınmıştır. İkincisi ise kelimenin cümle içerisindeki konumuna göre hareke almasıdır. Nitekim bir kelime kastedilen anlama göre bazen fail bazen ise meful konumunda olabilmektedir. Üçüncüsünde ise bir kelimenin, üslup özellikleri ve terkibi dikkate alınarak kendine özgü mekâna yerleştirilmesidir. Bağlamsal anlam olarak düşünülebilecek bu ilkeye göre lafızların duruma göre takdim ve tehir edilebilmesi tabiidir.¹⁸

Kâdî Abdülcebâr'a göre mânâlar önemli olmasına rağmen edebi üstünlüğün ortaya konması bakımından meziyete sahip olmaz. Her ikisi de aynı mânâyı ifade ediyor olsa da iki kişiden birisi edebi değer bakımından daha üstün olabilir. Bazen iki anlamdan biri daha güzel ve üstün olmasına rağmen onu dile getiren kişinin edebi değeri daha düşük olabilmektedir.¹⁹

Müellife göre lafız-mânâ ilişkisinde mânâların birbirleri arasında bir edebi üstünlük yarışı (tezâyüd) olmaz. Bu edebi üstünlük yarışı ancak mânâları ifade eden lafızlarda söz konusudur. Bunun gerçekleşmesi de ancak uygun kelimelerin seçilmesi ile ilgili olan ibdâl, metnin bağlamıyla ilgili olan takdim-tehir ve irab ile ilgili olan hareketlerle mümkün olabilir. Kâdî'ya göre fesahat, lafzın salt lafız olmasıyla ilgili değildir. Güzel ses ve lafzın tatlılığı her ne kadar sözün güzelliğini artırıp kulağa hoş gelmesini sağlıyor olsa da fesahat konusunda bir üstünlüklerinden bahsedilemez.²⁰

Kâdî Abdülcebâr, edebi üstünlük bakımından bir sözün diğerinden üstün olmasını dokunmuş bir elbiseye benzetmektedir. Bir elbise örülme noktaları ve dikilme şekli bakımından diğer elbiselerden üstün olabilmektedir. Burada elbiseyi diken kimsenin mahareti ön plana çıkmaktadır. Aynı şekilde bir sözün diğer bir sözden daha fasih sayılması söz sahibinin beyânî anlamda daha maharetli olmasına bağlıdır.²¹

Kâdî Abdülcebâr'a göre fesahatın ölçüsü için muvâza'a tek başına yeterli değildir. Çünkü ona göre bu kavram kelimelerin ifade ettiği anlam üzerine insanların vardıkları uzlaşmayı kastetmektedir. Edebi değer ortaya çıkması ise bu kelimelerin dilin genel sistemi dâhilinde birbirleriyle olan ilişkileri neticesinde oluşmaktadır. Burada itibar edilmesi gereken husus sözün bağlamları ve nasıl oluştuğudur.²²

2.1. Kâdî Abdülcebâr'da Muvâza'a ve Kast

¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl i'câzu'l-Kur'ân*, thk. Emin el-Hülî (y.y., ts). 16/ 347.

¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 16/ 199.

¹⁸ Abdülfettâh Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'ân fî âsâri'l-Kâdî Abdülcebâr ve eseruhû fî'd-dirâsâti'l-belâgiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts), 66.

¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 16/ 199.

²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 16/199-200. Kâdî Abdülcebâr, eseri *el-Muğnî*'nin 16. cildi *İ'câzu'l-Kur'ân*'da bu konuyu teorik olarak incelemiş, örnek vermemiştir. Müellifin yöntemine uygun olması için çalışmada örnek verilmemiştir.

²¹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 16/ 201. Müellif bu konuda örnek vermemiştir.

²² Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 16/ 201.

Kâdi Abdülcebbar, nesnelere isim tayin etme işlemi ilk olarak *işaretin* önemine değinir. Yani nesnelere isim vermeden önce insanların, bu nesneye işaret ve simgeler kullanmak yordamıyla delâlette bulunduğunu belirtmektedir. Kâdi işareten kastın kinayeli anlam olmadığını da vurgulamaktadır. Çünkü öncelikli olan sözün ilk anlamını (muvâza'a) tespit etmektir.²³ Bir nesneye işaret edilmesi suretiyle o nesnenin ilk ismi verilmiş olur ve bu nesne, aldığı bu isimle diğer bütün varlıklardan ayırt edilir. İşaret olmaksızın belirli bir nesneyi kastetmiş olmanın bir anlamı yoktur. İlk dilin ortaya konulması sürecinde Allah'ın işaretle bulunarak dili öğretmesi mümkün değildir. Allah'ın insana eşyanın isimlerini öğretmesi daha önceden üzerinde uzlaşının olduğu bir dille mümkün olmuştur.²⁴ Dilin kökeninin insan kaynaklı olduğu düşüncesi, Mutezile'nin 'tevhit' prensibini koruma gayreti içindir. Çünkü muvâza'a ilk olarak nesnelere işaretle bulunmak suretiyle gerçekleşmektedir. Allah'ın ise fiziksel bir işaretle bulunması O'nun cisimlendirilmesi anlamına geleceği için bu ameliye Allah için imkânsız görülmüştür.²⁵

Kâdi Abdülcebbar'ın düşüncesinde bir sözün delâletinin ortaya çıkması için muvâza'anın yanı sıra mütekellimin içinde bulunduğu psikolojik durum ve çevresel faktörler (hâlu'l-mütekellim) önemlidir. Ona göre bu iki faktör bir arada bulunursa mütekellimin durumu delâlet bakımından önemini korumakla birlikte muvâza'a önceliklidir. Çünkü muvâza'a sayesinde söz anlamlı olmaktadır. Aksi takdirde sözün söylenmesi anlamsız hareketler kapsamında değerlendirilmelidir.²⁶

Kâdi Abdülcebbar, sözün delâletini ortaya koyarken söz sahibinin niyetini izhar eden "kasd" kelimesini kullanmaktadır. Kâdi bu düşüncesini izah ederken muvâza'a ve kastın ayrı tasavvur edilemeyen iki faktör olduğunu belirtmektedir.²⁷ Kâdi'ya göre muvâza'a dildeki sözcüklerin tek tek anlamlarını tayin etmek anlamına gelirken kasd ise cümle düzeyinde verilmek istenen anlamı tespit etmeye yöneliktir.²⁸ Ona göre bir ismin bir nesneye ad olabilmesi ve bu nesnenin başka nesnelere ayırt edilebilmesi ancak kast yoluyla mümkün olabilir. Bir sözcükteki harflerin dizilişi nesnenin sahip olduğu bir vasıf nedeniyle değildir. Harflerin nesneyle ilişkisini belirleyen tek şey kast ve iradedir. Dolayısıyla kast farklılık gösterdikçe nesnelere isimleri de farklılık gösterecektir.²⁹

Kâdi'ye göre bir kişi toplumdaki bağımsız olarak bir mânâya karar veremez. Anlamın toplumun aşına olduğu dilde var olması gerekmektedir. Aksi takdirde bir karmaşanın ve kargaşanın olması kaçınılmazdır. Nitekim muvâza'a ile ortaya konan anlam toplum tarafından ihdas edilmiştir. Dolayısıyla üzerinde uzlaşma sağlanan bir anlamda karışıklığın olma ihtimali azdır ve maksat hâsıl olacaktır.³⁰ Muvâza'a ile ortaya konan anlamı kavrayabilmenin ilk şartı Arap dilindeki kelime ve terkiplerin Arap toplumu tarafından saptanmış anlamını bilmektir. Bu doğrultuda Arap toplumu tarafından ortaya konan mecâzi anlamları da bilmek sözün anlamını kavrama noktasında önemli bir yere sahiptir.³¹

Allah Teâlâ'nın hitabının anlaşılması için ilk aşamada üzerinde uzlaşmış bir dilin olması şarttır. Daha sonra gelen dillerde ise tevkîfin olması mümkündür. Zira Hz. Âdem önce meleklerle bir dil üzerinde uzlaşmış olmalıdır. Allah'ın Âdem'e bazı şeylerin adlarını öğretmesi ancak bu olaydan sonra mümkün olmuştur.³² Önceden bilinen bir dil yoksa Allah'ın kelâmı anlaşılabilir. Allah'ın hitabı muvâza'anın olmasıyla anlam (delâlet) kazanır. Allah, hikmeti gereği muvâza'a sınırları çerçevesinde hitap eder. Aksi halde Allah'ın hitabının anlaşılması mümkün değildir. Allah'ın hitabının zorunlu olarak anlaşılması düşünülemez. Çünkü bu durum Allah'ın muradının hitab ile anlaşılır olma vasfını ortadan kaldırır. Allah, insanlara muradını ve nesnelere bilgisini zorunlu olarak iletmez. Çünkü Allah'ın kastını bilmek, O'nun zatını bilmenin bir parçasıdır. Allah'ın zatını bilmek iktisâbî olduğu için kastını bilmek zaruri olamaz.³³

²³ Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, 5/ 164.

²⁴ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 5/ 164.

²⁵ Mehmet Emin Maşalı, "Kâdi Abdülcebbar'a Göre Dilsel Delâlet", *Marife*, 3/3 (2003), 156.

²⁶ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 16/347.

²⁷ Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl eş-şer'ıyyât* (y.y. ts.) 17/ 15-16.

²⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtul-kurân ve âliyyâtul-t-te'vîl* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2005), 64.

²⁹ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, V, 160.

³⁰ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XVI, 202.

³¹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, 90.

³² Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, V, 164.

³³ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, V, 166.

Allah muvâza'anın olmasının ardından insanlara eşyanın isimlerini öğretir. Aynı zamanda şer'î hükümleri beyan ederek onları bununla sorumlu tutar.³⁴

2.2. Kâdî Abdülcebâr'ın Hüsün-Kubuhla İlgili Tutumunun Muvâza'aya Yansıması

Hüsün sözlükte *kubhun* zıddı olarak güzellik anlamına gelmektedir. Çoğulu kıyası olmamakla birlikte *mehâsin* olarak kullanılmaktadır.³⁵ *Kubh* ise hüsnün zıddı olarak göze çirkin görünen şeyler için kullanılmaktadır.³⁶ Hüsün-kubuh, sözlükte güzel ya da çirkin anlamını taşıyan bir estetik değer taşıdığı anlaşılmaktadır. İslami ilimlerde ise bu iki kavram estetik anlamından ziyade fiillerin ahlaki ve dini niteliklerini belirtir mahiyettedir. Dolayısıyla bu kavramlar kelam ve usûl-i fıkıh ilimlerinde iyilik-kötülük, dünya ve ahiret hayatı açısından fayda-zarar olarak algılanmıştır.³⁷

Kâdî Abdülcebâr'a göre hasen, yapılması halinde failinin herhangi bir kınamayı hak etmediği fiildir. Kabîh ise yapıldığında yergiyi gerektiren fiildir.³⁸ Kâdî Abdülcebâr'a göre bir fiilin hasen ya da kabîh olarak nitelenmesi onun fiil olması yönüyle değil ortaya çıktığı şartlar ve durumlar (vücûh) göz önünde bulundurularak fiilin hasen ya da kabîh olduğuna hükmedilebilir. Fiilin kuldân ya da Allah Teâlâ'dan sadır olması arasında fark yoktur. Nitekim zulmün ortaya çıktığı şartlar gereği çirkin olduğu ifade edilmiştir. Bir eve izin almaksızın girildiğinde bu fiil kabîh olarak nitelenebilecekken izin alınarak girildiğinde eve girmek hasen olarak görülecektir. Aynı zamanda secde etmek Allah Teâlâ için yapıldığında hasen iken şeytan için yapıldığında kabîhtir.³⁹

Kâdî Abdülcebâr, dilin ortaya çıkışını bir fiilin hasen veya kabîh olup olmamasıyla irtibatlandırmaktadır. Ona göre farklı nesnelere hakkında bilgi verip onları isimlendirmek insanlığın ihtiyaç duyduğu bir şeydir. Bunu yaparken bir amaç söz konusu ise bu fiilin hasen olması gerekmektedir. Çünkü söz, salt bir hareket olarak ele alındığında onun kabîh olduğuna hükmedilemez. Eğer içerisinde yalan, çirkin bir şey, abes ya da kötülüğe götürecek bir muhteva barındırmıyorsa hasen olarak nitelenebilir.⁴⁰

Bir şeyin kabîh olmasını gerektiren hal ve şartlar değişebilir. Çirkin olan her fiil kendi bünyesinde değerlendirilmelidir. Yalan, yalan olduğu, zulüm zulüm olduğu için kabîhtir. Nimete nankörlük, takatin üstünde yük yükleme, çirkin olanı irade etme, cehalet, çirkin olanı emretme gibi şeyler de bu kabildendir. Sözün (kelâm) de içerisinde bulunduğu hal ve şartlara göre kabîh olduğuna hükmedilir. Nitekim söz, çirkin bir şeyi emrederse, güzel bir şeyi nehyederse, yalan olursa, çirkin olanı mübah kılar, hasen olandan sakındırırsa, farz olmayan bir şeyi farz kılar, çirkin olan bir şeyi teşvik ederse, sevap kazanmayı hak etmeyen bir şey için sevap vadederse, cezalandırılmayı hak etmeyen bir şey için tehdit olursa ve güç yetiremeyecek bir şeyi emrederse kabîh olur.⁴¹

3. Kâdî Abdülcebâr'ın Abdülkâhir el-Cürçânî'deki (öl. 471/1078-79) Nazım Teorisine Etkisi

Kâdî Abdülcebâr, lafız-mânâya dair görüşleriyle Abdülkâhir el-Cürçânî'nin nazım teorisinin alt yapısını hazırlamıştır.⁴² Cürçânî'ye göre fesahat konusundaki üstünlük lafızların salt yapısıyla ilgili değildir. Sözün vaz edilmesindeki amaç ve anlamlar, kelimelerin birbiriyle olan bağdaşıklığı ve bağlam önemlidir. Bir bağlamda kullanılan bir lafız her bağlamda kullanılıp muhatapların beğenisini kazanabileceği anlamını taşımaz. Dolayısıyla fesahat konusundaki üstünlük kelimelerin bulunduğu konum ve kastedilen anlama göre değişkenlik arz etmektedir.⁴³

³⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, V, 168.

³⁵ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), XIII, 114.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, II, 552.

³⁷ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1999), 19/59.

³⁸ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs, 2021), 41-44.

³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 309-310.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 5/174.

⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fi evbâbi't-tevhîd ve'l-'adl et-tâdil ve't-tecvîr*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (y.y., ts.), 6/ 61-62.

⁴² Soner Gündüzöz, "Semantik Bağlantıları Ekseninde İbnü's-Serrâc'ın Usûl Teorisi ve Temel Bağdaşıklık Modeli, *İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*, Ed: Ömer Türker, Kübra Şenel (İstanbul: Endülüs, 2020), 47.

⁴³ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-'Arabî*, thk. Muhammed et-Tuncî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997), 82.

Abdülkâhîr el-Cürcânî'ye göre harflerin birbiri ardınca sıralanmasının anlama herhangi bir etkisi yoktur. Dili vaz edenler başlangıçta vurma anlamındaki *darabe* fiiline *rabeda* demiş olsalardı da herhangi bir sorun teşkil etmezdi. Ancak kelimelerin dizilişine gelince durum farklılaşmaktadır. Çünkü kelimelerin dizilişinde muteber olan anlamların doğurduğu etkilerdir. Sözcüklerin bir araya getirilerek dizilmesi rastlantısal bir şey olmayıp aklın gerektirdiği bir şekilde mânâların birbiriyle uyum içerisinde olmasıdır. Öyle ki vaz edilen her kelime bulunduğu konumla ilgili bir sebebe binaen konulmuştur. Dolayısıyla oradan alınarak bir başka yere konması caiz değildir.⁴⁴

Abdülkâhîr el-Cürcânî'ye göre fesahati, detaylarını iyice açıklayıp örnekler zikretmeksizin söz içerisindeki lafızların özel bir yolla birbirlerine bağlanması olarak açıklamak yeterli değildir. Nasıl ki dokunmuş bir ipekteki inceliklerin vafedilmesi hatta uygulamalı olarak enine ve boyuna nasıl dikildiğinin gösterilmesi gerekiyorsa fesahatin ölçüsü olarak zikredilen lafızların özel bir yöntemle birbirlerine bağlanması ameliyesinin detaylandırılması da gerektirmektedir. Dolayısıyla bu yöntemi müşahade eden bir kimse nakış ustasının yaptığı işle ilgili incelikleri, el marifetini ve sanatkârlığını da öğrenmiş olur. Cürcânî'ye göre fesahatin, sözcüklerin dizilişindeki bir özellik ve özel bir yöntemle kelimelerin birbirine bağlanması şeklinde açıklanması veya bu doğrultuda sadece genel açıklamaların yapılması yeterli olsaydı aynı durumun diğer tüm sanatlar için geçerli olması beklenirdi.⁴⁵

Abdülkâhîr el-Cürcânî, eleştirilerini sunarken isim zikretmemektedir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın fesahatla ilgili sunduğu görüşleri hedef aldığı ortadadır. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere Kâdî Abdülcebbâr'a göre fesahat, sözün birimleri (efrâdü'l-keâm) olan kelimelerde aranmamalıdır. Fesahat, kelimelerin cümle içerisinde birbirleriyle olan bağdaşıklıkları (zam) göz önünde bulundurularak ortaya çıkmaktadır⁴⁶

Abdülkâhîr el-Cürcânî'ye göre başarılı bir söz diziminde esas alınması gereken en önemli husus nahiv kurallarının araştırılıp bulunmasıdır (tevahhî me'ânî'n-nahv). Ona göre bu kurallar göz ardı edildikten sonra sözcüklerin birbirine eklenmesiyle herhangi bir uyumun ortaya çıkmasından bahsedilemez.⁴⁷ Cürcânî'ye göre sözdizimi, sözün nahiv ilminin gerektirdiği yere konulması, kanun ve usûlüne göre hareket edilmesi, hiçbir sapma olmadan yönteminin bilinmesi ve esaslarının korunmasıdır. Bir sözü meydana getirecek kimsenin nahvin her bir konusunu ve birbirinden farklı yönlerini (vücûh ve furûk) bilmesi gerekmektedir.³⁰⁹ Bu doğrultuda haberin cümle içerisinde farklı konumlandırıldığı bazı örnekleri ele almakta yarar vardır. "Zeyd gidendir" زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ, "Zeyd gidiyor" زَيْدٌ يَنْطَلِقُ, "Zeyd gidiyor" يَنْطَلِقُ زَيْدٌ, "Gitmektedir Zeyd" مُنْطَلِقٌ زَيْدٌ, "Zeyd, gidenin kendisidir" زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ, "Asıl giden Zeyd'dir" الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ, "Zeyd gidenin ta kendisidir" زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ, "Zeyd, gitmektedir" زَيْدٌ هُوَ مُنْطَلِقٌ.⁴⁸ Cümleleri anlam bakımından incelemeye aldığımızda ilk cümle isim cümlesi olup haber isim formunda gelmiştir. Buna göre Zeyd'in gitme eylemini sürekli gerçekleştirdiği düşünülebilir. İkinci cümlede haberin fiil formunda olması nedeniyle gitme fiili için uzun bir süreklilikten bahsedilemez. Üçüncü cümlede Zeyd'in gitme eylemi fiil cümlesi şeklinde ifade edildiği için anlamı isim cümlesine göre daha az vurgulu olduğu ifade edilmelidir. Dördüncü cümlede ise mübteda ve haberin yer değiştiğini görmekteyiz. Dolayısıyla burada asıl vurgulanmak istenen husus gitme eylemidir. Beşinci cümlede haber marife olarak kullanılarak gitme eylemi Zeyd'e tahsis edilmektedir. Altıncı cümlede haberin başa geçmesi ve marife olarak kullanılması suretiyle gitme eyleminin Zeyd'e tahsis edilmesi söz konusudur. Yedinci cümlede mübteda ve haberin arasına zamir getirilmesi suretiyle gitme eyleminin yalnızca Zeyd'e tahsisi söz konusu edilmektedir. Böylelikle bu eylemin ilgili diğer fertlerden nefyedilmesi söz konusudur. Son cümlede ise mübteda ve haberin arasına fasl zamiri getirildiği için Zeyd'in gitmiş olduğu vurgulanmaktadır.

Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin eleştirdiği diğer bir husus ediplerin birbirlerine olan fesahatteki üstünlük derecelerinin ipeğin dokunmasında şahısların sergiledikleri maharetten dolayı ortaya çıkan farklılıklara

⁴⁴ Cürcânî, *Delâil*, 56.

⁴⁵ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera., 2008), 50-51.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 16/199.

⁴⁷ Cürcânî, *Sözdizim*, 318.

⁴⁸ Cürcânî, *Sözdizim*, 81-82.

benzetilmesidir. Ona göre ipeğin dokunması ve örülmesi iplerinin yeri değişmedikçe herhangi bir farklılık göstermemektedir. Ancak sözün anlamı, bağlamı değişirse de kelimelerin birbiri ardınca sıralanmasıyla anlam değişebilmektedir. Kendi konulduğu yerden başka bir yere konulmayan ve bir başkasıyla da değiştirilmeyen bir lafzın anlamı irab ve gramer hususlarının uygulamalarıyla birlikte değişebilmektedir.⁴⁹ Cürcânî, bu düşünceleriyle her ne kadar isim vermese de Kâdî Abdülcebbâr'a işaret ettiği açıktır. Nitekim Kâdî'ya göre fesahattaki üstünlük muvâza'anın değişmesiyle değil ancak irab ve sözün bağlamı esas alınarak artabilir. Dokunmuş elbiselerin ve ipeklerin durumunda olduğu gibi. Burada örme ve dokuma işlemini yapan kişiye göre bu ürünlerin kalitesi değişebilmektedir.⁵⁰

Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre, fesahatın tek tek kelimelerde değil birbirleriyle olan bağdaşıklıklarında aranması gerektiğini söyleyen bir kimsenin fesahatın lafzın salt mâhiyeti itibariyle değil ancak taşıdıkları anlamlar nedeniyle mümkün olabileceğini kabul etmesi gerekmektedir.⁵¹

Abdülkâhir el-Cürcânî, kitabı *Delâil'* de Kâdî Abdülcebbâr'a dolaylı olarak eleştirilerde bulunmaktadır. Cürcânî lafız-mânâ konusunda bazılarına göre "Mânâlar birbirlerine üstünlük sağlamaz, birbirlerine üstünlük sağlayan ancak lafızlardır" sözünü alıntılıyarak eleştiride bulunur. Ona göre bu söz, lafızların birbirlerine üstünlüğü meselesini kelimeler arasında nahiv kuralları ve hükümlerinin benimsenmesinden doğan birtakım meziyetler dışında bakıldığında hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü lafızların sırf lafız olmaları ve telaffuz edilmeleri bakımından birbirlerine üstünlük sağlamaları imkânsızdır.⁵² Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesini yansıtan sözleri ise şöyledir:

Mânâlar -her ne kadar göz önünde bulundurulması zaruri ve söz de onlar için oluşturulsa da- meziyetin kendisinde ortaya çıktığı şeyler değildir. Bu nedenle bir mânâyı ifade edenlere baktığımızda iki kişiden birinin edebi değer bakımından diğerinden üstün olduğunu görürüz. Mânâ ise aynıdır. İki mânâdan birisinin diğerinden daha güzel ve kıymetli olduğunu görmemize rağmen onu ifade eden kimsenin diğerinden edebi değer bakımından daha düşük olduğunu görürüz. Dolayısıyla meziyet her ne kadar başka bir şekilde ortaya çıksa da mânâ da önem verilmesi gereken bir husustur. Biz bilmekteyiz ki; mânâlar birbirlerine edebi bakımdan üstünlük sağlayamazlar. Edebi üstünlüğün asıl aranması gereken, daha önce zikrettiğimiz gibi mânâları ifade eden lafızlardadır. Bu düşüncenin doğru olduğu kesinleştiyse meziyetin ortaya çıkması kelimelerle ilgili olan ibdâl (anlam için en uygun kelimenin seçilmesi), sözün bağlamıyla ilgili olan takdim-tehir ve í'rabla ilgili olan hareketlerle alakalıdır. Bu şekilde edebi değeri yüksek olanla zayıf olan iki söz arasındaki fark ortaya çıkmış olur.⁵³

Sonuç

Lafız-mana ilişkisi Arap belagatının önemli konuları arasında yer almaktadır. Ünlü mutezile kelimcisi Kâdî Abdülcebbâr'ın da lafız-manaya ilişkin temas edilmesi gereken önemli görüşleri bulunmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'dan önceki zaman diliminde el-Halîl b. Ahmed, Sibeveyhi, Câhız, İbn Cinnî gibi âlimlerin yaklaşımlarına baktığımızda Arap dilinde lafzın edebi değer bakımından ayrı bir öneminin olduğu ifade edilmelidir. Nitekim el-Halîl b. Ahmed, sözlüğünde kullandığı sistem gereği Arap dilinde kullanımda olmayan lafızlara bile yer verdiği görülmektedir. Sibeveyhi de cümle düzeyinde mantıksal izahlar yapmak suretiyle lafız-man ilişkisini ele almıştır. Câhız ise Arap dilinde lafzın üstünlüğünü önemli ölçüde savunmuşlardır. İbn Cinnî, bu konuyu gramer eksenli tahliller yaparak ele almıştır.

Kâdî Abdülcebbâr, lafız-mana hususunda hocası Ebû Hâşim'e itiraz etmemiş, onun görüşlerini geliştirmiştir. Kâdî'nın bu konudaki görüşlerini anlamak için zihinsel alt yapısını anlamak gerekmektedir. O, dilin kökenini toplumların belli ihtiyaçları neticesinde vardıkları uzlaşma olarak görmektedir. Nesnelere isim verilmesi ve belli anlamların tayin edilmesi hususunda beşeri iradeye önem vermesi nedeniyle lafız-mana ilişkisinde önem verdiği ilk basamak muvâza'adır. Tabii bu kavram sözcüklerin ilk anlamının tespitinde önemli bir yere sahip olmasına rağmen tek başına sözün oluşması için yeterli değildir. Kelimelerin cümle

⁴⁹ Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'ân*, 514.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 16/ 201.

⁵¹ Cürcânî, *Sözdizim*, 386-387.

⁵² Cürcânî, *Delâil*, 294.

⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 199-200.

düzeyinde gramatik konumlarını belirleyen i'râb da onun düşüncesinde önemlidir. Kâdî Abdülcebbâr'ın önem verdiği bir diğer kavram da lafızların cümle içerisinde bağlam ve anlam gereği takdim-tehir edilmesi manasını taşıyan mevkidir.

Kâdî Abdülcebbâr, temel kabul ettiği üç maddeyi izah sadedinde bazı açıklamalara yer vermektedir. Ona göre fesahat, her ne kadar kulağa hoş gelse de güzel ses ve lafzın tatlılığı olamaz. Bu durum sadece sözün güzelliğini artırmaktadır. Kâdî'ya göre fesahatin önemli unsurlarından birisi bağlama göre en iyi kelimenin seçilmesi anlamına gelen *ibdâl*dir. O, buradan hareketle aynı anlamı iki farklı kişinin birbirinden daha farklı ifade ettiğini söylemektedir. Fesahat bakımından biri diğerinden daha üstündür. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu düşüncesinden hareketle manayı dışlamamakla birlikte lafza da bir ehemmiyet verdiği düşünülebilir.

**Word-Meaning Relationship in Arabic Language According to al-Qadî 'Abd Al-Jabbar and His Effect on Abdulkahir al-Jurjani**

Citation: İbrahim Kara, "Word-Meaning Relationship in Arabic Language According to al-Qadî 'Abd Al-Jabbar and His Effect on Abdulkahir al-Jurjani", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 303-316.

Extended Abstract

Bishr b. al-Mu'tamir states that someone who wants to express a beautiful meaning should choose a beautiful wording to meet this meaning. Because expressing beautiful meanings is only possible by choosing beautiful and appropriate words. According to Câhiz, bad words are only for bad meanings. Different words are used for each meaning expressed. Similar words should be preferred for bad meanings, easy words should be preferred for meanings that are easy to understand, and eloquent words should be preferred for meanings with superior literary power. This situation is explained as word-meaning harmony.

al-Khalil b. Ahmed el-Ferâhîdî discussed the derivatives of words in his work, regardless of whether they are in use in the Arabic language or not. Al-Khalil's mention of words that are not in use in his work makes us think that the words have always had an important presence in Arabic, even though they do not have any meaning.

While interpreting the views on wording and meaning, Câbirî emphasized that those who see the merit in this matter in the wording are of the opinion that this feature belongs to the Arabic language, independent of other languages. He states that Cahiz is of the opinion that although many works have been translated from Indian, Greek and Iranian civilizations to Arab culture, these works have lost nothing of the beauty of their native languages and some of them have become even more beautiful. While this is the case, he emphasized that if Arabic works are translated into these languages, the literal beauty may be damaged by the disappearance of the miracle and meter in the Arabic language.

al-Qadî 'Abd Al-Jabbar conveys Abu Hashim's views on the criteria necessary to talk about a saying of high literary value. According to Abu Hashim, in order for the speech to be considered eloquent, the words must have high rhetorical power and the meaning must be beautiful. In order to talk about a word with high literary power, it is necessary not to distinguish between these two situations. If a word has a high rhetorical value but a bad meaning, it is not possible to talk about the literary value of this word. The fact that speech can be considered eloquent is not related to a single format such as oratory or poetry. Because it is sometimes seen that an orator is superior to a poet in terms of eloquence. Although the methods of presenting oratory and poetry are different, this is the case. In addition, when we look at the owners of two literary genres whose methods of presentation are the same, we see that they do not show the same literary skill, and one is superior to the other.

After conveying the views of Abu Hashim, al-Qadî 'Abd Al-Jabbar presents his own views on the subject. According to al-Qadî, eloquence should not be sought in words, which are the units of speech. Eloquence emerges by considering the cohesion of words within the sentence. Each word in the sentence has its own special meaning. It is possible to talk about three possibilities to determine these meanings of the words. According to the first, meaning is what words have as a result of the agreement reached by the owners of the language. According to the second, it is irab that determines the grammatical positions of words in the sentence. The third is the meaning of words according to their contextual position. According to al-Qadî 'Abd Al-Jabbar, it is not possible to talk about a fourth situation other than this triple classification.

According to al-Qadî 'Abd Al-Jabbar, although the meanings are important, they do not have the merit of revealing literary superiority. Even though they both express the same meaning, one of the two may be superior in terms of literary value. Sometimes, although one of the two meanings is more beautiful and superior, the literary value of the person who expresses it may be lower.

al-Qadî 'Abd Al-Jabbar first touches on the importance of the sign in the process of assigning names to objects. In other words, it states that before naming objects, people refer to these objects by using signs and symbols. al-Qadî also emphasizes that what is meant by the sign is not an allegorical meaning. Because the priority is to determine the first meaning of the word. By pointing to an object, the first name of that object is given and this object is distinguished from all other entities with this name. Without a sign, there is no point in referring to a particular object. It is not possible for God to teach the language by making a sign during the process of revealing the first language. It was possible for God to teach humans the names of things through a language on which there was a consensus. The idea that the origin of language is of human origin is an effort to preserve the Mutezile principle of 'tawhid'. Because muvaza'a is first realized by pointing to objects. Since God's physical sign would mean His incarnation, this action was deemed impossible for God.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl i'câzu'l-Kur'ân*. thk. Emîn el-Hûlî. y.y., ts. 347.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl el-Fırak gayru'l-İslâmiyye*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. y.y., 1958.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl eş-şer'ıyyât*. y.y. ts.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl et-ta'dîl ve't-tecvîr*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. y.y., ts.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım. 1996.
- Akbaş, Rıfat. "Dilde Vokalik Teorisi ve Lafız-Mana Uyumluluğu Üzerine –Arap Dili Örneği–" *Uluslararası Kültür, Sanat ve Toplum Sempozyumu*. ed. Hasan Çiçek. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2018, 1687-1701.
- el-Akert, 'Âdil Muhammed Muhammed. *Devru'l-lafza fî'l-belâgati'l-Kur'âniyye 'inde'l-Hattâbi ve Abdilcebbâr ve Abdilkâhir dirâsetun nazariyyetun ve tatbikiyye*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2016.
- 'Akkâvî, İn'âm Fevvâl. *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî 'ulûmi'l-belâga el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım. 1971.
- 'Âmir, 'Âsım Muhammed Emîn Buney. "Hadâsetu't-tefkîri'n-nakdî 'inde'l-Kâdî Abdilcebbâr el-Hemezânî". *Mecelletu İttihâdi'l-Câmi'âti'l-'Arabiyye li'l-Âdâb* 11/2 (2014), 707-727.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. İstanbul: Endülüs, 2. Basım. 2021.
- Auwal, Abdulkarim. *Râgıb el-İsfahânî'de Lafız-Mana İlişkisi Bağlamında Te'vil Sorunsalı: Mukaddimetü't-Tefsîr Özelinde*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aydın, Bünyamin. *Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım. 2001.
- el-Câhız, Ebû Osman. *Kitâbu'l-hayevân*. 7 cilt. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım. 2011.
- el-Câhız, Ebû Osman. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 4 cilt. thk. Muvaffak Şihâbüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- 314 el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Muhammed et-Tuncî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım. 1997.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz Sözdizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera., 2008.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV yayınları, 1999.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 1. Basım. 2005.
- el-Ferâhidî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. 8 Cilt. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâi . y.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gündüzöz, Soner. "Semantik Bağlantıları Ekseninde İbnü's-Serrâc'ın Usûl Teorisi ve Temel Bağdaşıklık Modeli. *İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*. Ed: Ömer Türker, Kübra Şenel. İstanbul: Endülüs, 2020. 11-55.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*, 3 cilt. thk. eş-Şirbînî Şirîde. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım. 1993.
- Kahveci, Nuri. "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 185-202.
- Kara, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbâr'da Delâlet Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kudâme b. Ca'fer. *Nakdu's-şî'r*. Kostantiniyye: Matba'atu'l-Cevâib, 1. Basım. 1885.
- Lâşîn, Abdülfettâh. *Belâgatu'l-Kur'ân fî âsâri'l-Kâdî Abdilcebbâr ve eseruhû fî'd-dirâsâti'l-belâgiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dilsel Delalet". *Marife* 3/3 (2003). 151-162.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'-mustalahâti'l-belâgiyye ve tetavvuruhâ*. 3 cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 1. Basım. 2006.
- el-Mısri, İbn Ebi'l-İsba'. *Tahrîru't-tahbîr fî snâ'ati's-şî'ri ve'n-nesr ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hifnî Muhammed Şeref. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li-ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2012.
- el-Musây, Hüseyin Abdullah Salih. "Merâhilu tetavvuri nazariyyeti'n-nazm min Sibeveyhi ilâ Abdilkâhir". *Mecelletu'l-Endelüs li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye* 20 (2018), 86-112.

- et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*. 2 cilt. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1. Basım. 1996.
- Sibeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber Ebû Bişr. *el-Kitâb*. 4 cilt. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım. 1988.
- Şensoy, Sedat. "Mâna". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/555-557. Ankara: TDV yayınları, 2003.
- Tabâne, Bedevî. *Mu'cemu'l-belâgati'l-'arabiyye*. Riyad: Dâru'r-Rifâ'i, 3. Basım. 1988.
- Yes'ad, Yasin - Devb, Râbih. "en-Nazmu'l-Kur'ânî beyne'l-Kâdî Abdilcebbar ve Abdilkâhir el-Cürcânî dirâsetun fi'l-halfiyyâti'fikriyye". *Mecelletü Câmî'ati'l-Emîr Abdilkâdir li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 33/3 (2019), 203-235.

Hitap ve Muhatap Açısından Emrin Kapsayıcılığı: Bâkılânî Örneği*

 Mehmet Nezir Ceylan**

Öz: Bu çalışma, sadece hitap ve muhatap açısından emrin kapsayıcılığını incelemek amacıyla yapılmıştır. Emrin tanımı, mahiyeti, oluşumu, fevr ve terâhî gibi konulara giriş yapılmadan, sadece emrin kimlere hitap ettiği ve kapsamının nasıl değerlendirileceği üzerinde durulmuştur. Bâkılânî'nin referans noktası olarak seçilmesinin sebebi ise, onun mutekellim usûlündeki önemli bir rol üstlenmesi ve usûl konularına vakf (bir konuyla ilgili doğrudan hüküm vermeden askıda bırakma) prensibini uygulaması, aynı zamanda karşıt görüşleri tez-antitez şeklinde sunmasıyla köklü bir yer edinmiş olmasıdır. Bu çalışma aracılığıyla, yer yer Bâkılânî'nin vakf prensibine ne kadar bağlı kaldığı değerlendirilmele beraber çalışmada Bâkılânî'nin hitap ve muhatap açısından emrin kapsayıcılığıyla ilgili görüşlerine odaklanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Bâkılânî, Emir, Nehiy, Hitap, Muhatap.

Atf: Mehmet Nezir Ceylan, "Hitap ve Muhatap Açısından Emrin Kapsayıcılığı: Bâkılânî Örneği", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 317-334.

The Scope of Command In Terms of Addressing and Addressee (Bâkılânî Example)

Abstract: This study aims to examine the inclusiveness of the command only in terms of addressing and addressee. Without introducing issues such as the definition, nature, formation, fawr, and terâhî, this study focuses only on to whom the command is addressed and how to evaluate its scope. The reason for choosing al-Bâqillânî as a point of reference is that he assumed an important role in mutakallimûl al-usûl, applied the principle of waqf (suspension of judgement on a subject without making a direct judgement on it) to the issues of usûl, and at the same time gained a deep-rooted place by presenting opposing views in the form of thesis-antithesis. Although this study evaluates the extent to which al-Bâqillânî adhered to the principle of waqf, it focuses on al-Bâqillânî's views on the inclusiveness of the command in terms of address and addressee.

Keywords: Usûl al-fiqh, Baqillani, Command, Prohibition, Addressing, Addressee.

Citation: Mehmet Nezir Ceylan, "The Scope of Command In Terms of Addressing and Addressee (Bâkılânî Example)", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 317-334.

Gönderim Tarihi: 15.09.2023

Kabul Tarihi: 25.12.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023

* Bu çalışma, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda Yrd. Doç. Dr. Nihat Tosun danışmanlığında hazırlanan "Bâkılânî'nin Et-Takrîb ve'l-İrşâd'ü's-Sağîr adlı eserinde Emir ve Nehiy" başlıklı Yüksek lisans tezinin, başka kaynak ve usûlcülere müracaat edilerek yeniden ele alınmasıyla oluşturulmuştur.

** Dr., İslam Hukuku Anabilim Dalı, Milli Eğitim Bakanlığı, ceylannezir@gmail.com
Dr., Islamic Law, Ministry of National Education, ceylannezir@gmail.com



Giriş

Emir ve nehiy konusu, dini hükümlerle ilgili olduğu için fıkıh usûlünde önemli bir yer tutar ve usûl kitaplarında ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Bu bağlamda, özellikle emrin gereği ve tekrarı gibi meseleler, özel bir sığa olup olmamasına bağlı olarak ele alınır. Ayrıca, emrin fevr veya terâhîyi ifade edip etmemesi gibi meselelerde de usûlcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır.¹ Bu konularla ilgili tez ve makale düzeyinde çalışmalar yapılmıştır.² Ancak emir ve nehiy, hitap ve muhatap açısından değerlendirilmemiştir. Konunun bu boyutu, genellikle üzerinde durulan diğer meselelerin gerisinde kalmıştır. Oysa Emrin hitap ve muhatap açısından değerlendirilmesi, dini hükümlerin anlaşılması ve uygulanması için önemli bir unsurdur. Hitap edilen kişi veya kişilerin kim olduğu, emir veya nehyin kimlere yönelik olduğu ve hangi durumlar için geçerli olduğu gibi konular, emir ve nehiy meselesinin tam anlamıyla anlaşılması için önemli konulardır.

Emir ve nehiy lafızları genellikle âm şeklinde gelir. Bir görüşe göre, âm şeklinde gelen emirler genel bir hitap içerir ve herkesi kapsar, bu nedenle köleler, kadınlar ve kâfirler de emre muhataptırlar. Ancak başka bir görüşe göre, âm şeklinde gelen emirler sadece mümin erkeklere hitap eder ve köleler, kadınlar ve kâfirler emre muhatap değildirlir.³ Bu tartışma, emir ve nehiy lafızlarının anlamının ve kullanımının açık bir şekilde belirlenmemesi nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, muhatabın önceden emredilen fiili bilme durumu, usûl âlimleri arasında ihtilâf edilen meselelerden biridir. Emre muhatap olan mükellefin önceden emredilen fiili bilmesi gerektiğini savunan usûl âlimleri genellikle Mu'tezile ekolünün dışındaki âlimlerdir. Mu'tezile ise me'murun fiili yapmaya başladıktan sonra emredilen fiili bilebileceğini savunmuştur. Bu mesele, sonraki dönemde Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında kelâmî tartışmaların çerçevesinde ele alınmıştır.⁴ Muhatap açısından emir ve nehiyle ilgili özellikle müttekellim usûl kitaplarında işlenen diğer mesele de emrin ma'dümü kapsayıp kapsamamasıdır. Bazı usûl âlimleri, böyle bir emrin bağlayıcı olduğunu savunurken, diğerleri ise gelecekteki bir olayın belirsizliği nedeniyle bu şekilde gerçekleşen emrin bağlayıcı olmayacağını ileri sürmektedir.⁵

1. Hitap Açısından Emrin Kapsayıcılığı

Emrin kapsamı hitap ve muhatap açısından olmak üzere iki genel başlık altında ele alınabilir. Hitap açısından değerlendirilen emrin umum içerip içermediği, içeriyorsa buna has bir kalıbın (sığa) olup olmadığı âlimler arasında tartışılmıştır. Umum için özel bir sığanın olup olmadığı hakkında usûl bilginleri ihtilâf etmişlerdir. Umum için özel sığanın bulunduğunu savunanlara göre böyle bir sığa istiğrakı gerektirir ve tüm isimleri kapsadığından, "Ey insanlar! Rabbinize itaatsizlikten sakının"⁶ ayetinde olduğu gibi tüm insanları kapsamaktadır. Umum için özel bir sığa bulunmadığını savunan usûlcülere göre, zikredilen ayette hitabın, hem ekâll-i cem' (iki ve üç gibi) hem de tüm isimleri kapsamı ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle bu tür lafızların müşterek lafızlar gibi değerlendirilmesi gerekir. Dolayısıyla ancak karineyle bu anlamlardan birine

¹ Zerkeşi dört görüşten söz eder. Bu konuyla ilgili geniş bir şekilde bk. Bedrüddin, Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîf fi usûli'l-fıkh*, (Kuveyt: Darü'l-Küfe, 1992), 2/96.

² Tespit edebildiğimiz kadarıyla emir ve nehyin delaleti hakkında şu çalışmalar yapılmıştır. Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu* (Erzurum: Atatürk Üniverstesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2003); Orazsahet Orazov, *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005); Mehmet Nezir Ceylan, *Bâkîllânî'nin Et-Takrîb ve'l-İrşâdü's- Sağîr adlı eserinde Emir ve Nehiy* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017); Tuba Erkoç, *Ebü İshak eş-Şîrâzî'nin Emir Ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Zuhâl Dağ, *İslam Hukuk Usûlünde Emir Ve Nehiy Sığalarının Zatlarına Delaleti* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Recep Cici, "İsnevî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy", *İslam Medeniyeti Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2020), 171-202.

³ Bu görüşlerle ilgili geniş bir şekilde bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîf fi usûli'l-fıkh*, 3/176-183.

⁴ Ebü Bekr Tayyîb b. Muhammed el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, thk. Abdulhamid Ebü Zunejd (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1998), 2/282-283; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyîb el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk, 1964), 1/150-151.

⁵ Bu meseleyle ilgili geniş bir şekilde bk. Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdülâzîm ed-Dîb (Katar: Cami'atü'l-Katar, 1399), 1/270; Serahsî, Ebü Bekr, *Uşûlü'l-fıkh (Uşûlü's-Serahsî)*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Darü'l-mâ'rife, 1973), 1/64; Ebü Hâmid Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-üşûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (Medine, 1413), 3/193; Seyfüddîn, Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Darü's-Samî, 2003), 1/204; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîf fi usûli'l-fıkh*, 3/184-186.

⁶ Kur'an Yolu (Erişim 9 Eylül 2023), en-Nisâ, 4/1.

yorulabilir. Diğer bir görüşe göre ise lafzın en az anlama yorulması kesindir, ancak bundan sonraki anlamlar karineyle belirlenebilir.⁷

Bâkılânî'ye göre, umumu ifade ettiği durumda sîğanın tüm insanları kapsadığını, ancak lafızdan genel anlamın çıkarılmadığı durumda bu lafız, tüm insanları kapsayabildiği gibi, belirli bir gruba da hamledilebilir. Bu nedenle umum sîgasının kapsamı hususunda vakf etmek gerekir.⁸

1. 1. Umum Olarak Gelen Hitap ve Hz. Peygamber

Âm olarak gelen hitaptan⁹ nübüvvetin tahsis edilip edilmeyeceği konusunda usûl âlimleri farklı görüşlere sahiptir. Usûl âlimlerinin çoğunluğuna göre, âm ifade eden bir lafızdan nübüvvet tahsis edilemez çünkü nübüvvet, âm ifade eden lafzın tahsisi için yeterli bir kanıt değildir. Bazı usûl âlimlerine göre ise, umum ifade eden bir hitabın altında Hz. Peygamber yer alamaz.¹⁰ Bu iki görüşten ayrı üçüncü bir görüşe göre, "قُلْ" gibi hitabın ilk kısmı sadece Hz. Peygamber'e yönelikse, Hz. Peygamber âm ifadeye muhatap olmaz; aksi takdirde hitap, Hz. Peygamber'i kapsar. Dördüncü bir görüş ise, hitabın Kitap'ta yer alan bir hitap olduğu durumda Hz. Peygamber dâhil olur, ancak Sünnetten gelen bir hitap ise, Hz. Peygamber'in ictihad etmesiyle ilgili bir konuyu içermesi muhtemel olduğundan hitap, Hz. Peygamber'i kapsar.¹¹

Bâkılânî, umum sîgasının olmadığına kanaat getirdiği için Hz. Peygamber'in umum lafzın muhatabı olarak kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, âm anlamı ifade eden bu tür lafızlar, umum ile çoğulun en az miktarı (ekâll-i-cem') arasında ortak bir anlam taşır. Dolayısıyla, Bâkılânî'ye göre, umum ifade eden bir emre Hz. Peygamber'in muhatap olup olmayacağı imkân dâhilinde bir konudur ve bu nedenle kesin bir sonuca varılması söz konusu olmayabilir. Bu yüzden, bu konuda vakf etmenin daha uygun olduğunu savunur.¹²

Hız. Peygamber'e has olan ibadetlerin varlığı, ona has emirlere yönelik hitabın olduğunu destekleyen delillerden biridir. Bazı usûlcüler, eğer bu has emirlere dair muhatabın sınırları hakkında kesin bir delil bulunmazsa, bu emirlerin ümmetin tamamını içine aldığını savunurlar. Bu görüşe göre, muhatabın belirlenmesinde lûgat anlamı değil, örf etkili olmalıdır.¹³ Bâkılânî, Hz. Peygamber'in emirlere muhatap olmasını lafzın zahiriyle değil, delillerle anlaşıldığı kanaatini taşıyarak bu görüşe karşı çıkmaktadır.¹⁴

Bu konuda tartışılan konulardan biri de, Hz. Peygamber'e has olan hitabın ümmeti kapsayıp kapsamadığıdır. Bâkılânî'ye göre, bunda herhangi bir engel bulunmamaktadır. Örneğin, yolcu olanlar ve yolcu olmayanlar, hür olanlar ve köle olanlar, özel hitaplarla emre muhatap olmuşlardır. Fakat Bâkılânî'ye göre "خالصة لك" (sadece sana özgü)¹⁵ gibi ifade edilen bir hitab, Hz. Peygamber'e özel bir lafızla gelmişse, bu emir sadece onu kapsar.

⁷ Ebû Bekr el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve's-şuûnî'l-islamiyye, 1994), 1/100; Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmî'l-uşûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebburî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1989), 240; Alâüddîn Ebû Bekr es-Semerkindî, *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Medine: Vezaratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'd-Diniyye, 1987), 1/278; Ebû'l-Feth İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-uşûl*, thk. Abdulhamid Ebû Züneyd (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1984), 1/207; Abdulkarim en-Nemle, *İthafu zevi'l-beşâir bişerhi Ravzatü'n-nâzir fi uşûli'l-fikih* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1996), 5/232. vakf prensibini fıkhîta uyguladıkları için başını imam Eş'arî'nin (ö. 324/935) çektiği ikinci düşünceye vakfiyye denilmektedir. Bk. Ebû'l-Muzaffer Mansur es-Sem'anî, *Qavâni'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 1/80.

⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, 2/173. Bu konuyla bk. Abdulbasit Saltekin, "Bâkılânî'de Tahsis Kuramı", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (Aralık 2015), 171-196.

⁹ يا أيها الذين آمنوا، يا أيها الناس، يا عبادي.

¹⁰ İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-uşûl* 1/224; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahşûl fi 'ilmi 'uşûli'l-fikih*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992), 2/200; Seyfüddîn Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk el-Âfîfî (Riyad: Daru's-Samî'i, 2003), 1/172.

¹¹ Bu konuyla ilgili geniş bir şekilde bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fikih*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, (Katar, y.y., 1399), 1/366; Ebû Hamîd Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 3/299; İbnü'n-Neccâr Ebû Bekr el-Fütühî, *Şerhu'l-Kevebi'l-münîr: el-Muhteberü'l-mübtetek şerhu'l-Muhtaşar*, thk. Muhammed ez-Zühaylî, Nezih Hammâd (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1993), 3/248; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuşûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ebu Hafs Samî b. 'Azî el-Eşerî (Riyad: Daru'l-Fadîle, 2000), 1/225.

¹² Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, 2/180.

¹³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/267; Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fi uşûli'l-fikih*, (Kuveyt: Darü'l-Küfe, 1992), 2/186-188.

¹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/181.

¹⁵ Kur'an Yolu (Erişim 10 Eylül 2023), el-Ahzâb, 33/50.

Bâkılânî, konuyu ayrıntılı bir şekilde analiz ederek bazı ayetleri delil olarak sunmuştur. Örneğin ona göre “Ey örtüsüne bürünen! Gecenin az bir kısmı hariç kalk”¹⁶, “Ey elçi sana Rabbinden indirilenleri tebliğ et”¹⁷ ve “Şayet sen şirk koşanlardan olursan serinin yaptıkların boşa gider ve sen zarar edenlerden olursun”¹⁸ ayetlerinde geçen emirler Hz. Peygamber'e özel emirlerdir. Ayetlerin zahirinden bu emirlerin ümmeti kapsamadığı söylenebilir. Ancak bu tür emirlerin ümmeti kapsayıp kapsamadığı, delillerle birlikte değerlendirilerek anlaşılabilir. Özellikle üçüncü ayet, Hz. Peygamber'e yapılan emrin ümmeti kapsadığına işaret etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, şirkten ve uyarılardan uzaktır. Bu nedenle, ayetlerde Hz. Peygamber'e özel olarak verilen emirlerin ümmeti kapsamıyla ilgili delil olmadan kesin bir sonuca varılmayacağı için vakf etmek lazımdır.¹⁹

1. 2. Erkeklerle Delalet Eden Hitabın Kapsamı

İnsan ve beşer ifadeleri gibi müzekker ve müennes alameti olmayan hitaplar kapsamına hem kadın hem de erkeklerin gireceği hususunda ihtilâf bulunmamaktadır. Benzer şekilde الرجال (adamlar) ve النساء (kadınlar) gibi bir topluluğa yapılan hitabın, diğer topluluğu kapsamadığı konusunda büyük ölçüde görüş birliği vardır. Eğer bir topluluğa yapılan hitap diğer topluluğu da ilgilendiriyorsa, ancak delillerle konu netleştirilebilir. Genellikle tartışmalar المسلمون gibi kurallı cem'i müzekker şeklinde gelen hitabın kadınları kapsayıp kapsamadığıyla ilgilidir. Bazı usûlcülere göre dilde kadınlara özgü kurallı cem' sîgası bulunduğu için müzekker olarak gelen kurallı cem' sîgası hitap açısından sadece erkekleri ilgilendirmektedir. Diğer bazılarına göre ise cem'i müzekker ile gelen hitabın kadınları kapsayıp kapsamadığı ancak delillerle belirlenebilir.²⁰ Üçüncü bir görüşe göre ise Arap örfünde tağlib kaidesince erkekler için vaz' edilmiş umum sîgası kadınları da kapsar.²¹

İkinci görüşü tercih eden Bâkılânî, dil bilimcilerin erkek ve kadınları ayırmak için cem' sîgasını ayrı ayrı kullandıklarını söylemektedir. Ona göre إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ gibi Kitap ve Sünnette de bunun örnekleri mevcuttur. Ayrıca kadınların devlet başkanı olmamasıyla ilgili durum bunu teyit etmektedir. Fakat Bâkılânî, erkeklerle beraber kadınların zikredilmemesini şart koşmaktadır.²³

Bu konudaki ihtilâfların kaynağı, dil temelli farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Çünkü kelimenin anlamlarından hareketle, erkekler için kullanılan bir hitabın kadınları içermediği açıktır. Ancak Arap kültüründeki mecaz kullanımı ve tağlib (genelleme) kuralı düşünüldüğünde, bu hitabın kadınları da kapsadığı göz ardı edilmemelidir.

1. 3. Kölenin Umum Olarak Gelen Hitaba Muhatap Olup Olmaması

Kölenin hitabın altına girmesiyle ilgili usûl âlimleri arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu görüş ayrılıkları üç kısımda incelenebilir. Umum sîgasını kabul edenlere göre köle, hitabın kapsamına dâhil edilemez çünkü köle Şâri' tarafından tasarruf etmekten men' edilmiştir. Diğer görüşe göre köle, umum ifade eden hitaba muhatap olur ve yapılan emirden sorumludur, ancak bir delil ile hitabın kapsamının dışına çıkar. Üçüncü bir görüşe göre ise eğer hitap taabbüdiyyât²⁴ ilgili bir konuya köle hitabın kapsamında değerlendirilir; aksi takdirde hitap köleyi ilgilendirmez.²⁵

¹⁶ Kur'an Yolu (Erişim 10 Eylül 2023), el-Müzzemmil, 73/1.

¹⁷ Kur'an Yolu (Erişim 10 Eylül 2023), el-Mâide, 5/67.

¹⁸ Kur'an Yolu (Erişim 10 Eylül 2023), ez-Zümer, 39/65.

¹⁹ Bâkılânî, *et-Taqrîb*, 2/181.

²⁰ Bu konuyla ilgili görüşler için geniş bir şekilde bk. Ebü İshâk İbrahim eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/273; Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmü'l-uşûl*, 250; İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-uşûl*, 1/213-215; Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1980), 143; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 3/178-180.

²¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 143.

²² el-Ahzâb, 33/35.

²³ Bâkılânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, 2/177-178.

²⁴ Taabbüdiyyât; Allah'a ibadet etmek amacıyla yerine getirilen hükümler demektir. Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117.

²⁵ Bu konuyla ilgili geniş bir şekilde bk. Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkḥ*, 1/100; Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fıkḥ*, 2/174; Sem'ânî, *Qavâṭi' u'l-edille fi'l-uşûl*, 1/206-207; Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, 2/331; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 3/181-182.

Bâkılânî, kölenin hitabın kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Çünkü ona göre köle, akıl ve beden sağlığı açısından hür bir birey gibi değerlendirilmelidir. Ayrıca efendinin taabbüdiyyât ile ilgili bir konuda köle üzerinde tasarruf yetkisi bulunmamaktadır. Bu nedenle kölenin hitabın kapsamı dışında kalması, yalnızca delil bulunması durumunda gerçekleşebilir.²⁶

Bâkılânî'nin, efendinin köle üzerinde taabbüdiyyât ile ilgili bir konuda tasarruf yetkisi olmadığını iddia etmesi, üçüncü görüşü savunan usûl âlimlerinin görüşlerine benzerlik göstermektedir. Bu nedenle, Bâkılânî'nin bu konuda vakf prensibini savunmadığı söylenebilir.

1. 4. Muayyen Bir Kimseye Yapılan Emrin Başkalarını Kapsaması

Usûl âlimleri, bu konuyu şu iki başlık altında ele almışlardır: "Bir şeyi birine emretmekle bu şey başkalarına da emir olur mu?" ve "Hz. Peygamber'e yapılan bir emir ailesini de kapsar mı?"

Hz. Peygamber'e yapılan emirlerin ailesini kapsayıp kapsamadığı konusunda, usûl bilginleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin "Ailene namazı emret!"²⁷ Ayetini delil göstererek mütekellim usûl bilginleri, bu tür emirlerin yalnızca nasla başkalarını kapsayacağını savunmuşlardır. Onlara göre karinesiz bir şekilde gelen emir başkalarını kapsamaz. Bu tür emirlerin Hz. Peygamber'e itaat çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunan mütekellim usûlcüler, Hz. Peygamber'e itaat etmenin vacip olmasından hareketle ona yapılan emirlerin başkalarını kapsayıp kapsamamasının bu prensibe göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.²⁸ Diğer bir görüşe göre ise bu konunun, hem lugat hem de şer'i açıdan ele alınması gerekmektedir.²⁹

Bâkılânî, birinci görüşü savunarak "Onların mallarından zekât al"³⁰ ayetinde ifade edildiği gibi, sadece emirden ümmetin bu görevi yerine getirmesi gerektiğini anlamanın ancak delille mümkün olduğunu belirtir. Bu tür emirlerde temel dayanak, Hz. Peygamber'e itaat etmenin zorunlu olmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber'e verilen bir emir, onun tarafından yerine getirilmesi gereken bir emirdir ve başkalarının bu emirden muaf tutulması mümkün değildir. Yalnız bunun imkânsız olması dil açısından değil, şer'i açıdandır. Konunun bu şekilde değerlendirilmemesi durumunda iki zıt emir bir araya getirilmiş olur. Bu ise imkânsızdır. Çünkü iki zıt emrin bir arada durması aynı zamanda Hz. Peygamber'den nefret etmeye yol açar.³¹ Ancak Bâkılânî'ye göre iki zıt emri bir araya getirmeyle (cem') Hz. Peygamber'e yapılan bir emrin başkalarını kapsayıp kapsamayacağını farklı mevzulardır. Çünkü iki zıt emri bir araya getirme prensibi Hz. Peygamber için düşünülemez. Bâkılânî, iki zıt emrin bir araya getirmenin imkân dâhilinde olması için bu emrin farklı kişilere de emredilmesi gerektiği düşüncesini paylaşmaktadır.³²

1. 5. Emrin Fiilden Önce Olması

Me'mûr, emirden önce fiili yaptığında bu emir yerine getirilmiş sayılır mı sayılmaz mı meselesiyle ilgili usûl bilginleri farklı görüşlere sahiptirler.

Genel olarak usûl bilginleri emrin ve fiilin aynı anda gerçekleştirilmesi gerektiği görüşünü benimsemektedirler. Ancak, Mu'tezilî usûlcüler arasında, emir ve fiilin aynı anda gerçekleşmesinin mümkün olmadığı yönünde bir kanaat bulunmaktadır.³³ Onlara göre emredilen fiil meydana gelirken emrin var olması mümkün değildir. Dolayısıyla emrin önceden meydana gelmesi gerekir.³⁴ Bu görüşün sahipleri kendi aralarında zamansal açıdan ihtilâf etmişlerdir. Bazıları, emrin fiilden çok önce meydana gelmesi

²⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdû's-sağîr*, 2/174.

²⁷ Kur'an Yolu (Erişim 11 Eylül 2023), Tâhâ, 20/132.

²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/181-183; Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi 'uşûli'l-fikh*, 2/254; Âmidî, *el-İḥkâm*, 2/224; Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Şerḥu Tenkîhi'l-fuṣûl* (Beirut: Daru'l-Fikr, 2004), 168; Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-uşûl*, 1/573.

²⁹ Ebû İshâk İbrahim eş-Şirâzî, *el-Lüma' fi uşûli'l-fikh*. thk. Muhyiddin Dîb, Yusuf Ali Bedevî. (Lübnân: Daru'l-Kittaniyye, 2013), 103; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîṭ*, 2/411.

³⁰ Kur'an Yolu (Erişim 11 Eylül 2023), et-Tevbe, 9/103.

³¹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdû's-sağîr*, 2/262.

³² Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/264.

³³ Mu'tezile, emrin fiilden önce gelmesinin, kişinin maslahatına uygun olduğunu savunmaktadır. Bu durumu tebliğin zorluklarını giderme gerekçesiyle açıklamışlardır. Fakat bazılarına göre maslahat birden fazla olduğu için bu durum sadece meşakkatla açıklanamaz. Bk. Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/290.

³⁴ Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fikh*, 1/151; Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/289.

gerektiği görüşünü paylaşırken diğer bazılarına göre emrin fiilden hemen önce yapılması yeterlidir. Emrin herhangi bir zamanda meydana gelmesinin yeterli olduğunu kabul edenler, bunu bir takım şartlara bağlamışlardır. Onlara göre emrin olabilmesi için me'mûrun teklif şartlarını taşıması gerekir. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), mükellefin hitabı anlayacak kadar bir anlayışa sahip olmasını teklif açısından yeterli olduğu görüşündedir. Dolayısıyla me'mûr ilk anda fiili yapmadan önce hitabı anlayacak kadar akıl sahibi ise emre muhataptır. Fakat Bâsrî'ye göre me'mûr, fiili yapmaya başladığı anda teklifin tüm şartlarını taşıması gerekir.³⁵

Bâkullânî gibi emrin fiilin gerçekleştirilmesinden sonraya bağlandığını belirten usûl bilginleri, "istitââ" ve "kudret" in bulunmasını şart koşturmaktadır. Bu nedenle onlar, emrin fiille muteâllik olduğunu iddia ederek, fiilden önceki emre "i'lâm" ve fiilin gerçekleştirilmeye başlandıktan sonraki emre ise "icab" veya "ilzam" adını vermişlerdir.³⁶ Örneğin, âmirin me'mûra "bu işi yarın yap!" demesi gerçek manada bir emirdir ve mecâz anlam taşımaz.³⁷

Bâkullânî, fiil gerçekleştirilirken emrin mümkün olduğunu şöyle açıklamaktadır: Fiil yapılırken me'mûr, fiili gerçekleştirme gücüne sahiptir. Dolayısıyla emrin geçerli olması fiili gerçekleştirirken me'mûrun kudretinin bulunmasına bağlıdır.³⁸

Bâkullânî'nin görüşüne itiraz edenlere göre, emrin fiil yapılmaya başlandıktan sonra söz konusu olması me'mûru emri yapmaya teşvik gibi faydaları ortadan kaldırır. Bu yaklaşıma Bâkullânî şu şekilde cevap verir: Emrin iki durumu vardır; biri fiilden önce olup, emri yapmaya bir mukaddime ve fiili işlemeye teşviktir. Diğer emrin gerçekleştirilmesine yöneliktir. Ancak asıl önemli olan emrin yerine getirilmesidir. Bununla birlikte, Bâkullânî'nin görüşüne göre, yerine getirmeye başlanmadan önce bir emrin önceki durumu icâbtır. Dolayısıyla, emri yapacağı anda kişinin hala emri yerine getirmek için gerekli şartlara sahip olması gerekmektedir. Bu durumda, emri bir kere yerine getirmek için fiili gerçekleştirilmeye başlandıktan sonra teşvik veya uyarı niteliği taşımamaktadır. Örneğin, bir kimse birine "bu işi on gün sonra yap" diye emrettiğinde, me'mûrun önceden emirden haberdar olması emr-i i'lamdır. Vaktin girmesiyle birlikte me'mûrun hala teklif şartlarını taşıması kaydıyla gerçekleşen emir, emr-i icâbtır. Ancak bu emir tek bir emirdir, birden fazla emir değildir. Bu emrin yenilenmesi ancak âmirin "bu işi beş gün sonra yap" diye me'mûra emir vermesiyle mümkün olabilir.³⁹

Bâkullânî'nin görüşünü desteklemek için ileri sürdüğü diğer bir argüman da, emir fiil gerçekleşmeden önce ona taalluk ettiği takdirde emir yerine getirildiğinde me'mûrun nesh edilmiş bir emri yerine getirmiş olacağıdır. Diğer bir deyişle Mu'tezileye göre fiil başlandıktan sonra me'mûrun bih değildir. Dolayısıyla fiilin önceden emredilmiş olması gereklidir. Ancak Bâkullânî buna itiraz eder. Ona göre fiil yapılmaya başlandıktan sonra me'mûrun bih değilse mükellef sanki nesh edilmiş bir emri yerine getirmiş olur. Bu nedenle fiil yapılmaya başlandıktan sonra me'mûrun bih olur.⁴⁰

Görüldüğü gibi bu konu kelimelerin tartışmaların gölgesinde ele alınmıştır ve fıkıh usûlüyle doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Mu'tezile ile Bâkullânî'nin görüşleri arasındaki temel fark, kudrete farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Bâkullânî kudreti "bil fiil", Mu'tezile ise kudreti "bil kuvve" olarak

³⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/178.

³⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1/420. Mükellefin emri yapmaya başladıktan sonra me'mûr olduğunu benimseyen usûl alimlerine Cüveynî karşı çıkmıştır. Cüveynî'ye göre kudret fiili yapabilme anlamına gelir. Bu nedenle kudret fiil yapılmaya başlanmadan önce mükellefte mevcut olduğundan fiil yapılmaya başlandıktan sonra kudret ona taalluk etti denilemez. Cüveynî, bu konuda Mu'tezileye yakın bir görüş ortaya koymuştur. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/278. Buna göre iki görüş arasındaki temel fark şöyle izah edilebilir. Bâkullânî gibi usûlcüler, teklifin fiile başlanmadan önce olabileceğini Mu'tezile ise bunu nefy etmeye çalışmıştır. Bu görüşler için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-üşûl*, 1/305; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/196; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* 18; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr* 1/418 vd.

³⁷ Bâkullânî, *et-Takrîb*, 2/288. Zerkeşî, bu konunun açıklanmayacak kadar kapalı olduğunu belirterek aslında söz konusu ihtilâfın ifade odaklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre mükellefin emri yerine getirmeden önce me'mûr olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Fakat emir fiil yapıldıktan sonra emir niteliği kazanmaktadır. Bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1/418.

³⁸ Basrî, *el-Mu'temed* 1/180; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1/418. Bâkullânî'nin kudretin fiile taalluk etmesiyle yaklaşımı şu şekildedir: Nasıl ki; irade fiile başlandıktan sonra fiile taalluk ediyorsa emirde de kudret fiile başlandıktan sonra taalluk eder. Dolayısıyla eylemden önce veya eylem bittikten sonra kudret taalluk etmez. Çünkü fiilin yapılması bittikten sonra artık kudretten söz edilmez. Bk. Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdû's-sağîr*, 2/290.

³⁹ Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdû's-sağîr*, 2/292.

⁴⁰ Bâkullânî, *et-Takrîb*, 2/292.

anlamıştır. Bu nedenle Mu'tezile fiilin öncesinde emrin mümkün olduğunu savunurken, Bâkılânî fiil yapılmaya başlandıktan sonra emrin geçerli olacağını savunmaktadır.

1. 6. Emir ve Nehyin Bir Fiilde Birleşmesi

Emir ve nehyin bir fiilde birleşmesi usûlcüler arasında tartışmalı bir konudur. Genel olarak usûl âlimleri, emir ve nehyin bir fiilde birleşebileceği kanaatine sahiptirler. Onlara göre, fiil aynı olmasına rağmen, yasaklanan fiilin sıfatı farklılık gösterir. Örneğin, "Allah'a secde edin" denildiğinde, emir, kurbet ve taati gerektirdiği gibi aynı zamanda bu emirde şeytana secde etmenin yasaklandığı anlaşılır. Bu tıpkı gasp edilmiş bir evde namaz kılma gibidir. Gasp edilen evde namaz kılmak yasaklanmış olmasına rağmen namazın kendisi yasaklanmamıştır. Burada emir ve nehy iradeyle ilgilidir. Fakat Bâkılânî, bu görüşe itiraz ederek nehyin iradesiz bir şekilde yapılabileceğini savunur.⁴¹

Bazı mütekellim usûlcülere göre emir ve nehyin meydana gelişleri farklı olduğundan ikisinin bir fiilde bir araya gelmesi imkânsızdır.

Bâkılânî'ye göre fiil aynı olsa da, onunla ilişkili olan şey farklı olduğundan, emredilen fiil ile nehyedilen fiil farklı olacaktır. Örneğin "Güneşe de aya da secde etmeyin. Sadece Allah'a ibadet ediyorsanız onları yaratan Allah'a secde edin"⁴² ayetinde iki secde eylemi farklı şekillerde ortaya çıkar. Ayette geçen secde eylemi, iki ayrı fiile bağlı olarak gerçekleşir bunlardan biri emredilen diğeri ise nehyedilen eylemlerdir ve birbirinden farklıdır.⁴³

1. 7. Emrin Müebbed Olma Meselesi

Usûl bilgileri mükellef için teklifin ölüme kadar devam edeceği hususunda ittifak halindedirler. Asıl ihtilâf, ölümden sonra teklifin devam edip etmemesinin Allah'a vacip olup olmadığıyla ilgilidir. Bu konu, Mu'tezile ve diğer usûl âlimleri arasında tartışılmaktadır. Mu'tezile'ye göre, ölümden sonra mükellefin teklife muhatap kılınması Allah'ın adaleti ve hikmetine zıt bir durumdur. Bu nedenle, ölümden sonra teklifin sona ermesi Allah'a vaciptir. Dolayısıyla mükellefe sevap veya ceza verilmesi caiz değildir. Mu'tezile'nin görüşüne karşı çıkan usûl âlimleri, ölümden sonra teklifin devam etmesinin mümkün olduğunu savunarak bunun Allah'ın hikmeti ve adaletine aykırı bir durum olmadığını ifade etmişlerdir.⁴⁴

Mu'tezile, meseleye akıl yoluyla yaklaşarak, bir emri yerine getirene sevabın verilmesi, emri terk edeninse cezanın uygulanması gerektiğini savunur. Bu nedenle, onlara göre ölümden sonra mükellefin ödüllendirilmesi veya cezalandırılması söz konusu olamayacağı için emirde süreklilik olamaz. Bunun nedeni, ödüllendirme veya cezalandırmanın, emrin tamamlanmasına bağlı olduğu düşüncesidir. Kâdî Abdulcebbar'a göre de (ö. 415/1025), mükellefe bir emir teklif edildiğinde, karşılığının kesintisiz bir şekilde verilmesi gerekir.⁴⁵

Bâkılânî, bu görüşü şu üç akli muhakemeyle çürütmeye çalışmaktadır:

a) Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi her şeye misliyle karşılık verilecekse Allah'ın kullarının yaptıkları ibadetlere ek olarak sevap vermemesi gerekir. Dolayısıyla sevabın kazanılması yapılan emrin karşılığı değildir.

b) İcâbla nitelendiriliyorsa, mükellefin bunları yapması lazım gelir. Bu nedenle emri vacip kılana sevabı vacip kılmak akıl dışıdır.

c) sevap hak ediliyorsa, ameller kesildiğinde sevabın sürekli olarak verilmemesi gerekir. Çünkü devamlı sevabın karşılığı kesintiye uğrayan amel olamaz.⁴⁶

⁴¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/271.

⁴² Kur'an Yolu (Erişim 13 Eylül 2023), Fussilet, 41/37.

⁴³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/272.

⁴⁴ Ebu'l-Hasen Abdulcebbar b. Ahmed Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 135, 614. Mu'tezile bu konudaki görüşlerini usûl-i hamse dedikleri beş esası dikkate alarak ortaya koydukları söylenebilir. Çünkü onlara göre yüce Allah, emri yerine getirene sevap, terk edeni ikâb edeceğini va'd etmiştir. Allah va'dinden dönmez. Bu konuyla ilgili bk. İlyas Çelebi, "Usûl-i hamse", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/211.

⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 135, 614.

⁴⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, 2/307.

Görüldüğü gibi usûl bilginleri, emirde müebbed meselesini kelâmî tartışmaların gölgesinde açıklamaya çalışmışlardır. Bâkîllânî'nin de bu yolu izlediği söylenebilir. Çünkü o, karşıt görüş sahiplerinin fikirlerini mensubu olduğu mezhebin itikâadî görüşleri çerçevesinde çürütmeye yönelmiştir. Bu nedenle, emirde süreklilik meselesinin fıkıh ilmi açısından kayda değer bir yararı bulunmadığı kanaatindeyiz.

1. 8. Hitabın Kapsayıcılığı

Bâkîllânî, umum ifade eden bir lafzın altına tüm isimlerin girdiğini belirtmiştir. Ayrıca, belirli bir grup veya Hz. Peygamber'e yapılan hitabın, delil olmadığı sürece sadece muhatap olanları kapsadığını savunmuştur.⁴⁷ Hz. Peygamber dönemindeki hitabın sonraki asırları kapsaması, ancak icmâ ve tevkîfî bir delille olabilir. Bâkîllânî'ye göre, bu konuda icmânın nakledilmemesinin sebebi, nakledilen haberin doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olmasından kaynaklanmıştır. Çünkü icmâ, kesin bilgi içerirken, haber zannî bilgi içermektedir.⁴⁸

Hitabın kapsayıcılığı konusunda bazı ayet ve hadisler delil olarak öne sürülmektedir. Örneğin " *Biz seni ancak bütün insanlara bir uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler.*"⁴⁹ ayeti ve " *Bütün insanlara peygamber olarak gönderildim.*"⁵⁰ hadisi hitabın tüm asırları kapsadığını açıkça ifade etmektedir. Ancak Bâkîllânî, hitabın kapsayıcılığının doğrudan ayet ve hadislerin lafızlarından anlaşılamayacağını savunmaktadır. Ona göre ayet ve hadisteki hitabın sonraki asırları kapsaması tevkîfî bir delille olmuştur. Çünkü mücerred hitap, sadece yapıldığı zamanla sınırlıdır. Bir şahsa veya bir gruba yapılan hitap konusunda ise Bâkîllânî, bu tür hitabın diğer asırları kapsamamasının ancak delille anlaşılacağını ifade etmektedir.⁵¹

Bâkîllânî, " *Biz seni ancak bütün insanlara bir uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderdik*" mealindeki ayetten Hz. Peygamber'in tüm insanlara gönderildiğinin çıkarılabileceğini ancak hüküm açısından muhatapların aynı olduğunun ayetten çıkarılamayacağını belirtir. Örneğin, hür ve köle, kadın ve erkek, yolcu ve yolcu olmayan kişiler arasında hükümlerde farklılıklar bulunmaktadır. Ona göre hitabın herkesi ilgilendirdiği doğru olmakla beraber, kişiler üzerindeki etkisi eşit olmayabilir.⁵²

Hz. Peygamber'den aktarılan haberlerin lafızlarından hitabın kapsayıcılığının anlaşılamayacağını savunan Bâkîllânî, teknik bir açıdan buna yaklaşmaktadır. Ona göre, hitabın kapsayıcılığı lafızdan doğrudan anlaşılabilir, anlaşılıyor diye iddia edilse bile bu haberlerin tevâtür derecesine ulaşmış olması gerekmektedir.⁵³ Aynı şekilde başkalarını kapsayıp kapsamadığıyla ilgili olarak, kişiye özel bir hitabın etkisi ancak delil ile kanıtlanabilir. Örneğin Hz. Peygamber ipek elbiseyi giymesi konusunda Abdurrahman b. Avf'a (ö. 32/652) izin vermiştir.⁵⁴ Bâkîllânî'ye göre bu türden izinler bireysel olup, başkalarını kapsamadığını beyan etmek için verilmiştir.⁵⁵

2. Muhatap Açısından Emir

Bu başlık altında me'mûrun emirleri bilme durumu ele alındıktan sonra kâfirlerin emirlere tabi olup olmayacakları tartışılacaktır. Ancak, alt başlıklar arasında çocuklar, uykuda olanlar, bayılanlar, sarhoşlar ve bunamış kişilerin durumlarına, ehliyet konusunu ilgilendirdiği için yer verilmeyecektir.

2. 1. Mükellefin Emredilen Fiili Önceden Bilme Durumu

⁴⁷ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 2/243.

⁴⁸ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 2/244.

⁴⁹ Sebe', 34/28. Diğer ayetler için mesela bk. el-Bakara, 2/43, 183, el-Mâide, 5/6, Âl-i İmrân, 3/197, el-Ankebût, 29/56, el-Haşr, 59/2, ez-Zümer, 39/53 el-Lokman, 31/33, el-Hac, 22/1.

⁵⁰ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi' u'l-kebir*, thk. thk. Beşşâr Âvval Ma'rûf (Beirut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), (Beirut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), İman, 1 (No.2606).

⁵¹ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd ü's-sağîr*, 2/245-246. Ayrıca bu konuyla ilgili bk. Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, 1/371; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/263.

⁵² Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd ü's-sağîr*, 2/248.

⁵³ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 2/248.

⁵⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, el-Câmi' u's-şâhih, Nazâr b. Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Daru Tıbbiyye, 2006), Libâs, 3/24 (No.2076).

⁵⁵ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 2/250.

İlk dönem İslam hukukçuları arasında, teklif şartlarını yerine getirmesi kaydıyla me'mûrun emri önceden bilmesi zorunlu olduğu kabul edilir. Ancak sonraki dönemlerde özellikle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mu'tezile'ye göre, me'mûrun emri yapmaya başladıktan sonra bilmesi yeterlidir. Buna karşılık, Bâkılânî gibi bazı usûl âlimleri ise, fiil gerçekleştirilmeye başlanmadan önce emrin bilinmesi gerektiğini savunmaktadırlar.⁵⁶

Bâkılânî, mükellefin, teklif şartlarını yerine getirdiği durumlarda önceden bir emri tahmin edebileceği tezini desteklemektedir. Ona göre, Yüce Allah, kullarını gelecekte bir emirle sınavabilir ve mükellef bu emri önceden bilebilir.⁵⁷

Mu'tezile'ye göre, mükellef emri yapmaya başladıktan veya tamamladıktan sonra bu emirden sorumlu olduğunu bilebilir. Onlara göre, bir kişi emri yapmaya başlamadan önce mükellefiyet şartlarını kaybedebilir. Bu nedenle, kişi ancak emri yapmaya başladıktan sonra bu emirden sorumlu olduğunu bilir. Çünkü gelecekte gerçekleştirilecek bir eylemi önceden bilmek, geleceğe dair bir bilgi gerektirir ve bu bilgi yalnızca Allah aittir.⁵⁸

Anlaşıldığı kadarıyla her iki görüş sahibi de mükellefin hayatta kalmasını kayıt düşmektedir. Bu nedenle Cüveynî, Bâkılânî'nin ateşe körükle gittiğini belirterek bu konuda Mu'tezile'nin görüşünün daha isabetli olduğunu belirtmiştir. Örneğin, namazın farz kılınması, vaktin girmesiyle gerçekleşir ve mükellefin bu emre tabi olabilmesi için hayatta olması gerekir. Dolayısıyla, emrin farz olduğu, yerine getirebilmeye ilgili bir durumdur. Bu durum, şarabın haram olmasıyla ilgili olarak da benzerlik gösterir, çünkü bu, ancak içilip, zarar vermesiyle anlaşılabilir.⁵⁹

Bâkılânî'nin, Cüveynî'nin iddiasını çürüttüğü ve bu soruna çözüm sunduğu söylenebilir. Bâkılânî, öncelikle emrin gerçekleşmesinin gelecekteki bir şarta bağlı olduğunu iddia etmenin, me'mûrun emri yapmaya başladıktan sonra bileceğine dair uygun delillerin olmadığını savunur. Ona göre, bu şartlar, emrin bizzat kendisi için değil, emrin geçerli olması ve gereğini yerine getirmek için mükellefin uygun şartlara sahip olmasına dair koşullardır. Bu, öğle namazı için güneşin zeval bulması ve henüz abdesti olmayan birine namazın emredilmesi gibi bir durumdur. Buna göre, öğle namazı emri için güneşin zeval bulması şarttır ve aynı şekilde mükellef, teklif şartlarını taşıyarak abdestli olmalıdır ki, emir geçerli olsun. Buna ek olarak, Bâkılânî'ye göre mükellef, emri yaptıktan sonra me'mûr olduğunu bilecekse bu emre niyet edemeyecek anlamına gelir. Dolayısıyla, mükellef önceden bir emrin vacip olduğunu bildiği için söz konusu emre niyet etmektedir. Bu durum, nehiy için de geçerlidir. Mükellef, önceden bir eylemin haram olduğunu bilmiyorsa bu eylemden kaçınmaz. Bu nedenle mükellef, önceden emri bilmelidir. İkinci olarak, Bâkılânî, yapılan itirazı şu şekilde savuşturmaya çalışır: Mükellefin, önceden bir emrin vacip olduğunu bilmemesi bu emri yerine getirme zorunluluğunu ortadan kaldırır. Dolayısıyla mükellef vacip bir emri terk ettiği halde günahkâr olmayacaktır. Zira mükellef, henüz bu emrin mubah veya vacib olduğu konusunda bilgi sahibi değildir.⁶⁰

Bâkılânî'nin Mu'tezile'nin görüşünü geçersiz kılmak için ileri sürdüğü delillerden biri, emredilen fiilde şüphenin olmaması gerektiğidir. Çünkü mükellefin, niyet ederek henüz bilmediği bir emri yapmaya başlaması, şüphe içinde olduğunu gösterir. Şüpheli bir emir yerine getirilemez. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulur: "Halbuki onlara dini yalnızca Allah'a has kılarak emredilmişti."⁶¹ Bu ayette, mükellefin ihlaslı bir şekilde emirleri yerine getirdiği vurgulanmaktadır. Şüphe içeren bir emrin ihlasla yerine getirilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde, emir yerine getirilirken niyetin bu emirle uyumlu olması gerekmektedir. Yapılacak eylemin hükmü bilinmeden niyet edilmesi, eylemin geçersiz olduğuna neden olur. Bu bakımdan, niyetin fiille uyumlu olması için me'mûrun önceden emri bilmesi gerekir.⁶²

⁵⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/282.

⁵⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/282.

⁵⁸ Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkḥ*, 1/150-151; Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/283.

⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkḥ*, 1/280.

⁶⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdû's-sağîr*, 2/283-287.

⁶¹ el-Beyyine, 98/5.

⁶² Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/285.

Bu konudaki ihtilâfın ifade kaynaklı olduğu söylenebilir. Mu'tezile'ye göre, bir kimsenin me'mûr olabilmesi için hemen eyleme başlaması gerektiği için (من تلبس بالفعل) eyleme başlamadan önce bu kimseye me'mûr denilemez. Bâkîllânî'ye göre ise şer' de bir kişiye "şu işi yap" denildiğinde o kişi me'mûr olmaktadır. İki taraf da me'mûrun hayatta olmasını şart koşmaktadırlar. Tartışmanın odak noktası, bir kişiye ne zaman me'mûr denileceği ile ilgilidir. Bu nedenle, biz ihtilâfın sadece ifade kaynaklı bir fikir ayrılığı olduğu kanaatini taşıyoruz.

2. 2. Me'mûrun Durumu

İnsanların birbirlerine yaptıkları emirlerde me'mûrun sağlam, sıhhatli ve hayatta kalmasının şart olduğu hususunda bir ihtilâf bulunmamaktadır. İhtilâf, Allah'ın emirlerinde me'mûrun böyle şartlara sahip olup olmamasının gerekliliği üzerinedir. Mu'tezile Allah'ın emirleri için me'mûrun sağlam, sıhhatli ve hayatta olmasını şart koşmaz. Çünkü Allah, gelecekte yapılacak fiilleri bilmektedir. Başta Bâkîllânî olmak üzere bazı usûl bilginleri hem Allah hem de mahlûkatın emirlerinde me'mûr için böyle şartları caiz görmüşlerdir.⁶³

Bâkîllânî, me'mûrun hayatta olması şartıyla ilk olarak mahlûkatın emirleri için üç durumun söz konusu olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre 1. Âmir, me'mûrun hayatta kalacağını bildiği takdirde emrin caiz olması me'mûrun bunu bilmesi kaydıyla olur. 2. Âmir, me'mûrun hayatta kalacağını bilmediği takdirde me'mûrun azmini ölçeceğinden yine böyle bir emir caizdir. 3. Âmir me'mûrun hayatta kalıp kalmayacağı konusunda şüphe içinde olsa bile âmirin me'mûra yaptığı emir caizdir.⁶⁴

Mu'tezile ise Allah'ın emirleriyle mahlûkatın emirlerini birbirlerinden ayırdıkları için söz konusu şartları Allah için abes görmektedirler. Fakat Bâkîllânî'ye göre esasında ileri sürülen şart me'mûr için olduğundan böyle bir şartın gerekli görülmesi geçersiz değildir. Çünkü Yüce Allah, mükellefi emrine azm edip (kararlı olmak)etmemesiyle imtihan edebilir. Hatta mükellefin, zamanı gelmeden emredilen fiili yapması mümkün olduğundan Yüce Allah, hayatta kalmayacağını bildiği halde mükellefi gelecekte bir emirle yükümlü kılabilir. Bu Allah'ın kullarına bir lütfudur. Lütf mükellefin maslahatını barındırdığına göre Bâkîllânî, böyle bir emri caiz görmeyen Mu'tezile'nin yaklaşımına anlam vermemektedir.⁶⁵

2. 3. Ma'dûmun Emre Muhatap Olması Meselesi

Henüz mevcut olmayanın (ma'dûm) me'mûr olmasıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066) gibi bazı usûl bilginleri ma'dûmun mutlak olarak me'mûr kabul edilebileceğini savunmuşlardır. Ma'dûma yönelik emrin caiz olduğunu savunan bazı usûlcülere göre, bu emir *i'lâm* yönündendir. Emrin icra edilebilmesi için mükellefin teklif şartlarını taşıması gerekmektedir. Dolayısıyla, emrin icap gerektirmesi için, mükellefin mevcut olması şart koşulmuştur. Cessâs gibi diğer usul bilginlerine göre ise emrin emir olması, me'mûra bağlı değil âmirin zatına bağlıdır. Ancak, emrin gerçekleştirilebilmesi için muhatabın bulunması gerekmektedir, çünkü emir hakikat üzerinde etkili olur. Zerkeşî'nin ifadesine göre Eş'arilerden Ebû'l-Abbas el-Kalânîsi (ö. IV/X. yüzyıl başları)⁶⁶ ile Mu'tezile mezhebi ma'dûmun me'mûr olmasını kabul etmedikleri gibi, henüz mevcut olmayan kimseye yönelik emrin geçerli olmadığına kanaat etmişlerdir.⁶⁷

Bâkîllânî, ma'dûmun me'mûr olmasını uygun görür ve aynı zamanda yapılan emrin gerçek anlamda bir emir olduğunu kabul eder. Ona göre ma'dûma yapılan emir icâb veya ilzâm cihetindedir. Çünkü *i'lâm*

⁶³ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 2/272-274; Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fık*, 1/179.

⁶⁴ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, 2/275.

⁶⁵ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 2/277.

⁶⁶ M. Sait Özervarlı, "Kalânîsi, Ebû'l-Abbâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/223-224.

⁶⁷ Bu konudaki görüşler için geniş bir şekilde bk. Serâhsî, *Uşûlü'l-fık*, 1/64; Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fık*, 1/270; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-üşûl*, 3/193; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/204; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 55; Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-üşûl* (Beyrut: Alemu'l-Kutub, ts.), 1/298; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1/137; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-üşûl*, 1/568.

sadece emre muhatap olan veya hayatta olan kişiler için geçerlidir ancak ma'dûmun mevcut olduktan sonra teklif şartlarını taşıması gerekir.⁶⁸

Bâkullânî, emirleri "i'lâm" ve "icâb" olmak üzere iki türe ayıran bir yaklaşım benimsemiştir. Ancak ma'dûm için bu ayrımı geçerli kılmamaktadır. Bu durumu Bâkullânî, kelâm-i ezelinin mevcut olmayana fayda sağlamamasını gerekçe göstererek açıklar. Ona göre, mevcut olan kişi için "i'lâm", emri anlaması, ona kararlılıkla uyması ve emrin gereğini yerine getirmesi açısından fayda sağlayabilir. Ancak mevcut olmayan kişi için bunlar düşünülemez.⁶⁹ Burada Bâkullânî, hem ma'dûmu hem de mevcudu me'mûr olarak görmekle birlikte, onun ma'dûmu muhatap olarak kabul etmediği söylenebilir.

Bâkullânî, bazı örneklerle görüşünü destekler. Organları olan birine emir verilebileceğini belirtirken, sonradan organlarının olması şartıyla organları olmayan birine de emir verilebileceğini ifade eder. Ancak burada bir çıkmazın olduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü hitap-muhatap bağlamında genel olarak organları olmayan bir kişinin henüz var olmadığı için ona hitap etmenin mümkün olmadığı kabul edilirken, organları bulunan bir kişinin muhatap alınması kabul edilmektedir. Bâkullânî'ye göre bu noktada önemli olan, muhatap olanın me'mûr olmasıdır. Ayrıca hitap, bir muhatapı gerektirdiğinden Allah'ın kelamı hitap olarak değil, emir ve nehiy ile nitelendirilebilir. Zira Allah'ın kelamı ezeli olduğu için emir ve yasaklardan oluşur. Ancak bu emrin emir olması me'mûra göre değil, bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır.⁷⁰

Bâkullânî, Şarî'in emir ve nehiyelerinin sonraki dönemleri de kapsadığını savunmuştur. Ona göre, vahiy indirildiği zaman emredilen eylemler, mevcut olma koşuluyla sonraki dönemlerde müminleri de bağlar. Bu bağlamda, aslında vahyin indirildiği zamanda ma'dûma da emir verilmiştir.⁷¹ Örneğin, efendi kölesine "şu işi yap" şeklinde emir verdiğinde, köle, gücü ve aletleri tam olduğu sürece ikinci bir emre gerek duymadan emri yerine getirebilir. Bu örnekten hareketle, vahyin indirildiği zamanda ma'dûma da emir verilebileceği ve sonraki dönemlerde mükellef olan insanları da bağlayabileceği söylenebilir.⁷²

Bâkullânî'nin yaklaşımına göre, muhatapı olmayan emirler, gerçekte bir emir olarak kabul edilmektedir. Örnek olarak, henüz vakti gelmemiş olan namaz, zekât ve oruç gibi ibadetler gelecekte yapılması emredildiği zaman bu emri yerine getirenler "mutî" denilir. Eğer ma'dûm emretmek mecâzi bir anlam taşıyorsa, gelecekte emredilen namaz, oruç ve hac gibi ibadetleri yerine getirene "mutî" denilemez. Benzer şekilde, henüz mevcut olmayan bir kimse için vasiyet geçerli kabul edilmekte ve zamanı geldiğinde vasiyetin yerine getirilmesi öngörülmektedir. Bu durumda, henüz mevcut olmayan bir kişiye yapılan emir hakikat üzerine kurulmuş olur ve bu emrin yerine getirilmesi gerekmektedir.⁷³

Ma'dûma emretmenin caiz kabul edilmesi ve bu emrin yerine getirilmesinin daha sonra mevcut olması şartına bağlanması, akli yetilerini kaybeden kişiye ve çocuğa da emretmenin caiz olması gibi sonuçlar doğurur. Ancak, her iki durumdaki kişilerin de hukuken sorumlu olmadıkları konusunda bir mutabakat vardır. Bâkullânî, bu durumun geçersiz bir kıyas olduğunu savunur. Çünkü çocuğun muhataplık durumu ergenlik dönemine, akli yetilerini kaybeden kişinin muhataplık durumu ise akli yetilerinin yeniden kazanılmasına bağlı olarak belirlenmiştir. Ma'dûm ise mevcut olmasına bağlı olarak muhatap kabul edilmektedir. Bu mutabakat, çocuk ve akli yetilerini kaybeden kişinin muhatap kabul edilmesi konusyla ilgili olmayıp, sorumlu tutulmalarını ifade etmektedir. Bu nedenle, çocuğun ve akli yetilerini kaybeden kişinin hiçbir zaman sorumlu olmayacakları anlamına gelmez. Özellikle çocuk, ergenlik dönemine ulaştığında sorumlu kabul edilebilir. Ek olarak, Hz. Peygamber'in "Kalem çocuk ve mecnun üzerinden kalkmıştır"⁷⁴ hadisi, çocuk ve akli yetilerini kaybeden kişinin sorumluluğunun ortadan kaldırıldığını ifade etse de, onların tamamen sorumluluktan muaf olduğunu belirtmemektedir. Bu nedenle, çocuk ve akli yetilerini kaybeden kişinin eylemleri hakkında övgü veya suçlama yapılması, onların sorumluluk

⁶⁸ Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, 2/298.

⁶⁹ Bâkullânî, *et-Takrîb*, 2/298-299.

⁷⁰ Bâkullânî, *et-Takrîb*, 2/299, 302. Âmidî de Allah'ın kelamına hitap değil emir ve nehiy der. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/204-205.

⁷¹ Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, 2/300.

⁷² Bâkullânî, *et-Takrîb*, 2/300.

⁷³ Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, 2/301.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 17.

taşımadığını göstermez. Çünkü uygun şartlar oluştuğunda, çocuk ve akli yetilerini kaybeden kişinin eylemleri övgü veya suçlama konusu olabilir.⁷⁵

Bâkılânî, mükellef olan bir kişinin emirden önceki, içinde bulunduğu ve sonrasındaki durumlarını dikkate alarak değerlendirme yapar. Örneğin, bir bireyin sorumlu kabul edilebilmesi için tebliğin kendisine ulaşması gerektiğini savunan görüş, tebliğin bireye ulaştığı durumda İslam'daki emir ve yasaklara tam yetkinlikle sorumlu olduğunu iddia etmektedir. Ancak, teklifin sem'î olması gerektiğini savunan görüşe göre yani vahyin kişiye ulaşması gerektiğini savunanlara göre küfür diyarında yaşayan bir kişi, bu emirleri öğrenme ve uygulama imkânına sahip değildir, bu nedenle sorumlu tutulmaz. Kişi, bu imkânı sahip olduğunda, emirleri yerine getirme konusunda sorumlu bir pozisyona geçer.⁷⁶

2. 4. Kâfirlerin Muhatap Olması

Kâfirlerin Allah'ı tanıma, O'na iman etme ve Hz. Peygamber'i tasdik etme konusunda muhatap olduklarına dair bir ihtilâf bulunmamaktadır.⁷⁷ Ancak kâfirlerin ibadetlere muhatap olup olmamasıyla ilgili usûlcüler arasında bir görüş ayrılığı mevcuttur. usûlcülerin çoğunluğu kâfirlerin itikadî konulardan ve İslam şeriatından sorumlu olduklarını savunurken, bazıları ise sadece yasaklanan konulardan sorumlu olduklarını öne sürmektedirler.⁷⁸

Zerkeşi, bu konuyla ilgili dört görüşü nakletmiştir:

Bir görüşe göre, kâfirler muamelat ve nehiylere muhatap olurlar, ancak ibadetlerde sorumlu değildir.

İkinci görüşe göre, mürted bir kişi muhatap olmakla birlikte, kâfir ise muhatap sayılmamaktadır.

Üçüncü görüşe göre, kâfirler cihat dışındaki emirlere muhataptırlar.

Dördüncü görüşe göre bu konuda tevakkuf edilmesi gerekir.⁷⁹

Cüveynî, kâfirlerin fûrû'la ilgili meselelerde muhatap olup olmamasıyla ilgili tartışmaların aklî olarak bu durumun mümkün olup olmamasıyla ilgili olduğunu öne sürmüştür. Ona göre, kâfirlerin fûrû'la ilgili meselelerde muhatap olup olmaması, taabbüdî bir konudur. Ancak bu, aklî olarak mümkündür.⁸⁰

Bâkılânî, namaz, oruç, zekât ve hac gibi tüm dini emirler ve yasaklara müminler gibi kâfirlerin de muhatap olduğunu savunmaktadır. Ona göre usûlcülerin çoğu bu görüştedir. Fakat Bâkılânî, hitabın sadece müminlere yönelik olmaması gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda örneğin "Ey insanlar, ey akıl sahipleri" gibi gelen hitaplara, genel mana ifade ettiği için kâfirler muhataptırlar.⁸¹

Bâkılânî, kâfirlerin muhataplığı konusunda vakf prensibini uygulamamaktadır. Ona göre kâfirlerin muhataplığı aklî yönden değil, şer'î açıdan tespit edilmelidir. Nitekim ibadetlere muhataplıkları konusunda hür ve köle, yolcu ve yolcu olmayan kimseler birbirinden ayrılmışlardır. Hâlbuki bu kimseler iman etmede eşit bir konuma sahiptirler.⁸²

Bâkılânî, kâfirlerin dini emir ve yasaklara muhatap olduğunu delillerle ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre "Sizi sakara sokan nedir? Suçlular: biz namaz kılmalardan değildik ve yoksulları da doyurmazdık derler."⁸³ ayetlerinde kâfirlerin cehenneme atılmalarının sebebi namaz kılmamaları ve yoksulu doyurmamalarıdır. Bu azâb aynı zamanda müminlere bir uyarı niteliğindedir.⁸⁴ Ayetlerde ayrıca Allah'ın

⁷⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/305.

⁷⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/305.

⁷⁷ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtî*, 1/397.

⁷⁸ Bu konuyla ilgili geniş bir şekilde bk. Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 1/294; Serâhsî, *Usûlü'l-fikh*, 1/73-75; Semerkandî, *Mizânü'l-üşûl fi netâ'ici'l-ukûl*, 1/271; Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, 1/107; Şirâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, 106; Sem'ânî, *Şavâtu'u'l-edille fi'l-üşûl*, 1/186; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/144; Ebü'l-Berekât Meccüddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh* (Kahire: Matbaatü'l-Müzenî, ty), 46.

⁷⁹ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtî*, 1/402.

⁸⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cüvelim en-Nübalî-Beşir Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996), 1/111.

⁸¹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, 2/186.

⁸² Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/186.

⁸³ Kur'an Yolu (Erişim 10 Ekim 2023), el-Müddessir, 74/42, 43, 44.

⁸⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/187.

kâfirleri yalanlamaması, onların ibadetlere muhatap olduklarını göstermektedir. Çünkü eğer kâfirler muhatap olmasalardı, Allah onların başka sebeplerden dolayı azâb gördüklerini ifade ederdi.⁸⁵

Bâkılânî, kâfirlerin ibadetlere muhatap olmalarıyla ilgili şöyle bir açıklama yapmaktadır: Ona göre, kâfirler sadece iman etmemeleri nedeniyle azâba maruz kalmış değildir. Bu savunulduğu takdirde zikredilen ayetlerde namaz kılmadıkları ve yoksulu doyurmadıkları için ek bir azâbla karşılaşmaları gerekir. Bu bağlamda ibadetlerle muhatap olmayan kâfirlerin, kendilerine emredilmediği halde bir eylemi yapmadıkları için cezalandırıldıkları ve normalde helal olan bir eylemi gerçekleştirdikleri için de cezalandırıldıkları izlenimi oluşur.⁸⁶

Bâkılânî, kâfirlerin ibadetlerin uygulanması konusunda bilgi eksikliklerinin, muhatap olmalarını engellemediğini öne sürmektedir. Çünkü eğer bilgi sahibi olmaları muhatap olmalarına şart koşulursa bu durumda, bilgi sahibi olan veya olmayan, günah işleyen ve işlemeyen kâfirler arasında aynı azâbın olduğu sonucuna varılabilir. Bunun yanı sıra bilgi sahibi olmamanın kâfirlerin azâb görmelerini engelleyebileceği düşünülürse, onların aynı şekilde iman esaslarından biri olan Hz. Peygamber'i de bilmemelerinden dolayı ma'zûr görülmesi gerektiği sonucuna varılabilir.⁸⁷

Bâkılânî, ayetlerde geçen "المُصَلِّينَ" kelimesinin müminlerin bir niteliği olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle, kâfirler, ibadetlere muhatap değildir. Bâkılânî'ye göre ayetlerde geçen ilgili ifadenin müminlerin bir vasfı olarak kabul edilmesi halinde mecazi anlamda bu ifadenin kapsamına kâfirlerin girmediği anlaşılır. Çünkü bir kelimedenden mecaz anlamının kastedildiğine dair delile ihtiyaç vardır. Oysaki ifadenin zahiriyle sadece namazı terk edenler anlaşılmalıdır.⁸⁸

Bâkılânî, kâfirlerin fûruyla ilgili meselelerde muhatap olmalarını ispatlamak ve onlara işlenen günahların azâbının kat kat verileceğini göstermek için başka bir ayeti delil olarak göstermektedir. Şöyle ki: "Yine onlar ki, Allah ile beraber (tuttukları) başka bir tanrıya yalvarmazlar, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina etmezler. Bunları yapan, günahı(nun cezasını) bulur, Kıyamet günü azâbı kat kat arttırılır ve onda (azâbta) alçaltılmış olarak devamlı kalır. Ancak tevbe ve iman edip iyi davranışta bulunanlar başkadır; Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir"⁸⁹ şeklindeki ayette, azâbın kat kat olması, tek bir günah kaynaklı değil, birden fazla günahın işlenmesiyle gerçekleştiği belirtilerek şirkte birlikte zina ve cinayetin azâbın kat kat verilmesine neden olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla, kâfirlerin zina ve cinayet işlememeleri durumunda azâbın kat kat olmayacağı sonucuna varılabilir. Bâkılânî, azâbın kat kat olmasının her bir fiille ilgili olmadığını, ancak fiillerin bir bütün halinde işlenmesi durumunda geçerli olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁰ Bu bağlamda Bâkılânî'ye göre, bahsi geçen ayette sıralanan ardışık fiillerin tamamı "وَمَنْ يُفْعَلْ ذَلِكَ" ifadesine atfedilerek, hepsinin birlikte gerçekleşmesi amaçlanmıştır. Yani, her bir fiil için ayrı ayrı kat kat azâb söz konusu olsa kâfirlerin fûruyla ilgili meselelerde muhatap olmayacakları sonucu çıkarılabilir.⁹¹

Bâkılânî'ye göre, kâfirlerin fûruyla ilgili meselelerde muhatap olmalarıyla ilgili başka bir delil, peygamberleri tasdik etmekle sorumlu tutulmalıdır. Onun argümanına göre, eğer kâfirler, ibadetlerle muhatap olmadıkları varsayılsa, peygamberleri tasdik etmekle sorumlu olmalarının bir anlamı olmayacaktır.⁹²

Bâkılânî'ye karşı ileri sürülebilecek delillerden biri, kâfirlerin iman etmeleri halinde ibadetlerin kazâsıyla mükellef tutulmamalarıdır. Ancak Bâkılânî'ye göre kazâ, yerine getirilemeyen bir emir dolayısıyla değil, başka bir emirle söz konusu olur. Buna göre, bazı emirlerin (Cuma namazı gibi) kazâsı yoktur. Hatta hayızlı bir kadının tutamadığı oruçları daha sonra kazâ etmesi, yerine getiremediği emir nedeniyle değil, kazâsının emredilmesi nedeniyleledir. Bu nedenle, kâfirin Müslüman olması durumunda farzları kazâ

⁸⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/188.

⁸⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/188.

⁸⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdû's-sağîr*, 2/189.

⁸⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/189.

⁸⁹ Kur'an Yolu (Erişim 10 Ekim 2023), el-Furkân, 25/68, 69, 70.

⁹⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/190.

⁹¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/190.

⁹² Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/192.

etmemesinin nedeni, ikinci bir emir olmamasıdır. Ayrıca, Bâkılânî, kâfirlerin farzların kazâsıyla sorumlu tutulmamalarının nassla sabit olduğunu belirterek "*Kâfir olanlara de ki, düşmanlıklarını bıraktıklarında geçmiş günahları onlara bağışlanır*"⁹³ mealindeki ayeti delil göstermiştir. Dolayısıyla, kâfirler fûruyla ilgili meselelerde muhatap kabul edilebilir, ancak Müslüman olduklarında fûrû meselelerin kazâsından sorumlu değillerdir.⁹⁴

Bâkılânî'ye karşı ileri sürülebilecek en güçlü itirazlardan biri, mürtedin (dinden çıkanın) tekrar İslam'ı kabul etmesi durumunda namazın kazâsının ona vacip olmasına yöneliktir. Ancak Bâkılânî'ye göre, bu durumda kâfirleri iki sınıfa ayırmak gerekmektedir: Birincisi, "asli kâfir" olarak adlandırılanlar, ikincisi ise sonradan kâfir olan mürtedlerdir. Buna göre, asli kâfir olanlar, fûruyla ilgili meselelerde muhatap kabul edilirken, Müslüman olduklarında ibadetlerin kazâsından sorumlu tutulmazlar. Ancak sonradan kâfir olan mürtedler, yeniden İslam'ı kabul ettiklerinde hem fûruyla ilgili meselelerde muhatap kabul edilirler hem de ibadetlerin kazâsını yerine getirmekle yükümlüdürler. Bâkılânî, mürtedin ibadetlerin kazâsıyla sorumlu tutulmasının ikinci bir emirle gerçekleştiğini vurgulamaktadır.⁹⁵

Sonuç

Bu çalışmada Bâkılânî'nin usûl konularına olan yaklaşımı incelenmiş ve onun "vakf" prensibini ne ölçüde kullandığı değerlendirilmiştir. Bâkılânî, usûl konularının bütüncül bir yaklaşımla kesin bilgi değeri taşıyan argümanlarla desteklenmesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır. O, Eş'arî ekolünün önemli temsilcilerinden biri olmakla birlikte, hükümlere karinesiz ulaşamayacağı fikrini benimsemesi nedeniyle tevakkufçu olarak görülmüştür. Ayrıca, umum sîgasını kabul etmemesi de tevakkufçu olarak bilinmesinin bir diğer nedenidir.

Bâkılânî, genellikle emir ve nehiy konularında vakf prensibini uygulasa da, kâfirlerin fûrû'a muhatap kabul edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Bu durum Cüveynî gibi takipçileri tarafından eleştirilerek zaman zaman bu prensipten sapma eğiliminde olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Fakat vakf prensibi gerekli görüldüğü takdirde bütün usûlcülerin başvurduğu bir prensiptir. Öyle ki; Mu'tezilî olup tevakkufçu olarak nitelendirilmeyen Ebû'l-Hüseyn el-Basrî bile bazı konularda vakf prensibini uygulamıştır. Bu durum, vakf ekolünün homojen bir ekol olmadığını ve farklı mezhep usûlcülerinin konuya bağlı olarak bu prensibi kullandıklarını göstermektedir.

Bu çalışma, emrin kapsayıcılık yönünün, Bâkılânî örneğinde incelendiği bir araştırmadır. Araştırma, usûl âlimlerinin itikadî eğilimlerinin usûl konularına yansıdığı sonucuna varmıştır. Bu nedenle, emrin fiilden önce gerçekleşme durumu ve me'mûrun önceden emredilen fiili bilme durumu gibi birçok alt başlıkta, usûl âlimleri arasındaki ihtilafların genellikle ifade odaklı fikir ayrılıklarından kaynaklandığı söylenebilir.

⁹³ Kur'an Yolu (Erişim 11 Eylül 2023), el-Enfâl, 8/38.

⁹⁴ Bâkılânî, *et-Taqrîb*, 2/194.

⁹⁵ Bâkılânî, *et-Taqrîb*, 2/196.

The Scope Of Command In Terms Of Addressing And Addressee (Bâkılânî Example)

Citation: Mehmet Nezir Ceylan, "The Scope of Command in Terms of Addressing and Addressee (Bâkılânî Example)", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 317-334.

Extended Abstract

The subject of command and prohibition (amr and nahy) has been addressed by many authors through thesis and article studies, but generally the focus has been on defining these concepts. After that, topics such as rank and will in command, the requirements of the command, the status of the command that follows a previous command (hazer), and the time and quantity indicated by the command have been discussed and debated. The concept of prohibition (an-nahy) has been examined parallel to the subject of command. However, studies that consider the addresser and addressee aspects of command are not commonly found. Nevertheless, the topics of "command and prohibition" are important concepts that limit the actions of Muslims based on the demands of Allah in Islamic law. These topics are directly related to religious rulings.

Command and prohibition occur as messages addressed to specific individuals or groups at a certain time. There are discussions among scholars of *usul* (methodology of Islamic jurisprudence) regarding whether these messages encompass subsequent periods. For example, the question of whether a command that came in a particular way unique to the Prophet Muhammad is binding for his *ummah* (nation), is among the topics debated by *usul* scholars. *Usul* scholars have developed various methods of analysis by approaching the subject from a linguistic perspective.

When expressions related to command and prohibition come in a general sense, there are different views on determining to whom the command belongs. According to the perspectives of *usul* scholars, various analyses can be made to determine this issue. Furthermore, another subject of debate regarding command and prohibition is whether a command issued at a specific time binds a person (*ma'dum*) whose action has yet to take place. Another topic of discussion related to command and prohibition is whether the command comes before or after the action. This situation leads to different views according to the *kalam*-based perspectives of *usul* scholars. While some *usul* scholars argue that the command must come before the action, others suggest that the command can come after the action.

Considering the inclusiveness of command also contributes to determining the comprehensive aspect of Islamic Shariah. Because this topic addresses issues such as being the addressee of a command with someone who does not yet exist or does not accept the Islamic religion. The approaches of scholars of Islamic law methodology will lead us to various conclusions.

In the methodology of Islamic law, two *Kadis* (theologians) who wrote works on the profession of *mutakallim* (theologian) stand out, especially. One of them is Kadi Abduljabbar, and the other is Kadi Abu Bakr al-Baqillani. Baqillani extensively discusses the subject of command and prohibition and dedicates the second volume of his work entirely to this topic. For this reason, we specifically focused on Baqillani while addressing the topic.

Another reason why Baqillani is a selected reference point is his significant role in the discipline of *mutakallim* and his application of the principle of *ta'wil* (suspending judgment without giving a direct ruling) in *usul* matters. Additionally, by presenting opposing views in a thesis-antithesis manner, he has acquired an established position. Through this study, the subheadings will be clarified more clearly, and evaluating Baqillani's adherence to the principle of *ta'wil* will reveal that the school known as the *wakfiyyah* (suspensory) in methodology is not actually a homogeneous structure.

Another noteworthy aspect of this study is that Baqillani reflects opposing views and responds to his claims regarding the topic in a thesis-antithesis manner. Baqillani, belonging to the Ash'ari tradition,

specifically debates with the Mu'tazila. Therefore, this study can also provide some information about the principles of the Ash'aris and Mu'tazila.

The aim of this study is to examine solely the scope of command from the perspective of the addresser and addressee without delving into topics such as the definition, nature, formation, impulsiveness, and repeatability of command, focusing only on to whom the command is addressed and how its scope should be evaluated.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*. tşk. Abdürrezzâk el-Âfifî, 4 Cilt. Riyad: Daru's-Sami'î, 2003.
- Bâcî, Kâdî Ebü'l-Velîd el-Endülüsî. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-uşûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebburî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1989.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Tayyîb b. Muhammed. *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*. thk. Abdulhamid Ebû Zunejd, 3 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyîb. *el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkħ*. thk. Muhammed Hamidullah, 2 Cilt. Dimaşk, y.y., 1964.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *el-Burhân fî uşûli'l-fıkħ*. thk. Abdulâzîm ed-Dîb, 2 Cilt. Katar, Cami'atü'l-Katar, 1. Basım, 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *Kitabü't-Telhîş fî uşûli'l-fıkħ*. thk. Abdullah Cüvelim en-Nübalî-Beşîr Ahmed el-Ömerî, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Müstaşfâ min ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 Cilt. Medine: y.y., 1413.
- İbn Berhân, Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî, *el-Vüşûl ile'l-uşûl*. thk. Abdulhamid Ebû Zunejd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1984.
- İbn Teymiyye, Mecdüddin. *el-Müsevvede fî uşûli'l-fıkħ*. Kahire: Matbaatü'l-Müzenî, ts.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr el-Fütûhî. *Şerhu'l-Keveki'l-münîr: el-Muhteberü'l-mübteker şerhu'l-Muhtaşar*. thk. Muhammed ez-Zühaylî, Nezîh Hammâd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1993.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl*. 4 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Ûtûb, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse'*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2004.
- Kur'an Yolu. Erişim 15 Eylül 2023. <https://kuran.diyonet.gov.tr>.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc, *el-Câmi u's-şahîh*, Nazâr b. Muhammed el-Feryâbî. 2 Cilt. (Riyad: Daru Tıbbiyye, 2006).
- Nemle, Abdülkerim, İthafu zevi'l-beşair bişerhi Ravzatü'n-nâzir fî uşûli'l-fıkħ. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1996.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mağşûl fî ilmi uşûli'l-fıkħ*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992.
- Saltekin, Abdulbasit. "Bâkılânî' de Tahsis Kuramı". Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 3/2 (Aralık 2015), 171-196.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Qavâtu'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998.
- Semerkandî, Alâuddîn Ebi Bekr. *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-uşûl*. thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. 2 Cilt. Medine: Vezeratü'l-Evkâf ve's Şuûni'd-Diniyye, 1987.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min ilmi'l-uşûl*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fazîle, 1. Basım, 2000.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *el-Lüma' fî uşûli'l-fıkħ*. thk. Abdülkadir Hatib Hasenî, Beyrut: Darü'l-Kettaniyye, 2. Basım, 2013.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkħ*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1980.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *Şerhu'l-Lüma'*. thk. Abdülmecid Türki. Beyrut: Daru'l- Ğarbi'l-İslâmî, 1988
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi u's-şahîh*. thk. Beşşâr Âvvâl Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l- Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Bağrî'l-muhtîf fî uşûli'l-fıkħ*. Kuveyt: Darü'l-Kûfe, 2. Basım, 1992.

الاختيار والنقد في القراءات عند المجاشعي في كتابه النُّكْت

ID *Israa Mahmood EID

الملخص: كتاب (النُّكْت في القرآن الكريم) لمحمد بن فضال المجاشعي من الكتب التي عنيت بمُشكل القرآن الكريم من حيث الإعراب والمعاني مع ذكر أوجه القراءات وأقوال النحويين، ويهدف هذا البحث إلى إثبات نسبة كتاب النُّكْت إلى مصنفه علي بن فضال المجاشعي بعد أن شاع أن اسم الكتاب "إعراب القرآن" لإسماعيل بن محمد الأصبهاني، كما يهدف إلى مناقشة مسائل الاختيار والنقد في القراءات عند المجاشعي ودراستها وتقويمها، وإبراز منهجه في ذلك، فقد كان مُلمًا باختلاف القراء وتنوع قراءاتهم، وقد كان له اختيار في القراءة بناء على أسباب عدة منها: النحو، واللغة، ومعنى الآية، وموافقة آيات قرآنية أخرى في المعنى أو اللفظ، واختيار العلماء لهذه القراءة كالتحويين والمفسرين، وكانت له ألفاظ خاصة في الاختيار تدل على ذلك، كما كانت له ألفاظ خاصة في النقد، ولكنه لم يستخدم ألفاظًا نابية، ولم يرم القراءات المتواترة بالشذوذ أو القبيح، ولكنه لم يُظهر حماسة في الدفاع عنها.

الكلمات المفتاحية: القراءات، المجاشعي، كتاب النُّكْت، الاختيار، النقد، ألفاظ.

Atıf: Israa Mahmood Eid, "el-İhtiyar ve'n-nekd fi'l-kırâti 'inde'l-Mücâsi'i fi kitâbibi en-Nüket", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023), 335-355.

El-Mucaşî'nin "en-Nuket" Kitabında Kıraatlerde Tercih ve Tenkit

Öz: Muhammed bin Faddal el-Mucâşî'nin "en-Nuket fi'l-Kur'âni'l-Kerim" isimli kitabı kıraat vecihlerini ve nahivcilerin görüşlerini zikrederek Kur'an-ı Kerim'in i'rab ve meâni konularını ele alan eserlerdendir. Bu çalışmanın amacı "İrabu'l-Kur'an" ismiyle İsmail bin Muhammed el-Asbahani'ye ait olduğu yaygın şekilde kabul edilen "en-Nuket" kitabının esas müellifinin Ali bin Faddal el-Mucaşî olduğunu göstermektir. Ayrıca çalışma, el-Mucâşî'nin kıraatlerde tenkit ve tercih konularındaki tartışmalarını, inceleme ve değerlendirmelerini, bu konudaki metodunu ortaya koymayı amaç edinmektedir. el-Mucâşî, kurra arasındaki ihtilaflar ve kıraatlerindeki çeşitlilik ile ilgilenmekte ve kıraat tercihlerinde çeşitli sebeplere dayanmaktadır. Bunlardan bazıları nahiv, dil, ayetin anlamı, lafız ve mana bakımından diğer ayetlere muvafık oluşu, nahiv ve tefsir âlimlerinin bu konudaki tercihleridir. el-Mucâşî'nin gerek tercih konusunda gerekse tenkit konusunda kullandığı kendine özgü lafızlar bulunsa da tenkitte ağır ifadeler kullanmamış, mütevatir kıraatleri şâz veya kubh olarak nitelendirmemiş ve onları savunmakta hamaset göstermemiştir.

Anahtar kelimeler: Kıraatler, el-Mucaşî, Kitabı'n-Nuket, Tercih, Tenkit, Lafızlar.

Atıf: Israa Mahmood Eid, "El-Mucaşî'nin "en-Nuket" Kitabında Kıraatlerde Tercih ve Tenkit", *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık, 2023), 335-355.

Selection and Criticism in Quranic Readings by Al- Mujashii in his Book 'Al-Nukat'

Abstract: "Al-Nukat fi Al-Quran Al-Karim" by Muhammad ibn Fadl al-Mujashii is a significant book that delves into the intricacies of the Quran, encompassing its meanings, and diverse recitations, while also citing the perspectives of grammarians. This research aims to confirm the authorship of "Al-Nukat" by Al-Mujashiis, countering the prevailing belief that it was authored by Ismail Al-Ashbahani under the title "Irab Al-Quran." Additionally, the study examines the issues of selection and criticism within al-Mujashiis approach to Quranic readings, analyzing and evaluating his methodology. Al-Mujashiis was well-versed in the variations and diversity of Quranic recitations, basing his selection on factors such as grammar, verse meanings, alignment with other Quranic verses, and the endorsement of scholars. He employed specific terminology in his selection and criticism, abstaining from derogatory language and refraining from labeling commonly transmitted readings as deviant or objectionable, while displaying a measured defense of his choices.

Keywords: Readings, Al-Mujashii, Al-Nukat, Selection, Criticism, Terms.

Öğr. Gör. Dr., Mardin, Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir ve Kıraat Bilim Dalı, : israaeidd@gmail.com
Lecturer, Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'an Reading and Qur'an Science, israaeidd@gmail.com

Gönderim Tarihi: 15.09.2023

Kabul Tarihi: 25.12.2023

Yayın Tarihi: 31.12.2023



المدخل

كان علم القراءات القرآنية ولا يزال من العلوم التي حظيت بالإقبال والتصنيف رواية ودراية، وقد انبرى علماء الأمة إلى الاهتمام بهذا العلم الجليل رغم قلة المصنفات فيه مقارنة بالعلوم الأخرى، ومن المصنفات البارزة في هذا المجال كتاب "النكت في القرآن الكريم"، وقد تكلم المصنّف فيه عن مشكل القرآن الكريم من حيث معانيه وإعرابه، وعرضها على هيئة السؤال والجواب، وتناول معها القراءات وأوجه الإعراب وأقوال النحويين بأسلوب سهل وميسر، وقد نقل عن علماء اللغة والتفسير المتقدمين ما يكاد يخلو في غيره من الكتب، ومع براعته في علم النحو والأدب والتفسير وتقدم وفاته رحمه الله مما يزيد قيمة الكتاب العلمية.

وقد جاء هذا البحث ليثبت نسبة كتاب النكت إلى مصنفه علي بن فضال المجاشعي (ت 1086/479) بعد أن شاع أن اسم الكتاب "إعراب القرآن" لإسماعيل بن محمد الأصبهاني، وكما يهدف البحث إلى مناقشة مسائل الاختيار والنقد في القراءات عند المجاشعي ودراستها وتقويمها، وإبراز منهجه في ذلك، ودعوة الباحثين لاستكمال مثل هذه الموضوعات المهمة في التخصص.

وقد قمت بتتبع مواضع الاختيار والنقد للمجاشعي في كتابه "النكت"، ودراستها وتقويمها، واتبعت في ذلك المنهج الاستقرائي التحليلي مع توثيق النصوص والآيات، وقد قسمت البحث إلى مدخل وأربع مباحث وخاتمة.

ومن أبرز الدراسات السابقة في هذا المجال: كتاب "الاختيار عند القراء"، لمحمد مصطفى عبد المجيد، تحدث فيه عن الاختيار اصطلاحاً وتاريخاً وأثرًا وضوابطاً، ومقالة بعنوان: "القراءات القرآنية إشكالية النقد قراءة في كتاب السبعة لابن مجاهد"، وهي لمحمد حسين ملبطان، ومنشورة في مجلة الساتل في ليبيا، ومقالة بعنوان: "مظاهر النقد والاختيار وأبعادهما عند الإمام ابن القاضي في كتابه الفجر الساطع"، لمعاشي عبد الرحمن، وهي منشورة في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ولكن لم أجد من تطرق إلى كتاب النكت أو درس أسلوب المجاشعي وقومه.

1. اسم الكتاب ونسبته لكاتبه

اشتهر هذا الكتاب بين الناس باسم (إعراب القرآن) لقوام السنة إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني، وقد حققته الدكتورة فائزة بنت عمر المؤيد، ولكن النسخة المحققة نسخة تشستر بيتي في دبلن في إيرلندا ناقصة وفيها طمس وتخلو من الصفحة الأولى التي تُبيّن اسم المصنّف أو كنيته أو لقبه أو عنوان المخطوط، ولكن الدكتور عبد الهادي حميتو له مقالة في مجلة الحكمة بعنوان: "نظرات في كتاب إعراب القرآن" أكد فيه أن مؤلف الكتاب هو: علي بن فضال بن علي المجاشعي القيرواني، وكذلك حقق المخطوط عبد الله عبد القادر الطويل وأكد ما أسلفناه، وهناك أيضاً بحث للدكتور حاتم الضامن بعنوان: "إعراب القرآن لقوام السنة هو نكت المعاني على آيات المثاني لعلي بن فضال المجاشعي"، وهو منشور في مجلة العرب، وقد استند على نسخة نادرة أخرى حوت الصفحة الأولى للمخطوطة على عنوان الكتاب ومؤلفه، وقد اتفق الأساتذة أن مؤلف الكتاب هو: علي بن فضال المجاشعي، المتوفى سنة 1086/479، كما استدلو على ذلك بأمر كثيرة منها:

1- من أجل شيوخ المجاشعي أبي الحسن الحوفي (ت 1039/430)، وقد أسند إليه في كتابه خمس مرات،¹ وقد بدا ظاهراً صبغته النحوية، وتمكنه من اللغة، أما قوام السنة فهو عالم بالحديث الشريف لا يصل لهذه المرتبة.

2- إنّ المؤلف من تلاميذ أبي محمد مكّي بن أبي طالب (ت 1046/437)، وهو من شيوخ الأندلس المغاربة، والأصبهاني من شيوخ المشرق، وقد صرح بسماعه عنه بدون وسيط في عدة مواضع.²

3- إنّ قوام السنة ولد سنة 1067/459، وتوفي سنة 1141/535. فكيف يروي عن الحوفي المتوفى سنة 430، وعن مكّي بن أبي طالب المتوفى سنة

437هـ!!؟

¹ علي بن فضال المجاشعي، النكت في القرآن الكريم، تحقيق: د. عبد القادر الطويل (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 111، 158، 159، 433.

² المجاشعي، النكت، 130، 176.

- 4-ومن ذكر من شيوخه أبو محمد عبد الله بن الوليد (ت 1056/448)، وهو مصري، والأصبهاني لم يدخل مصر قط.
- 5- روى المؤلف في كتابه عن أبيه عن عم أبيه، وهو إبراهيم بن غالب، وهذا يقودنا إلى أن جد المؤلف اسمه غالب، وجد الأصبهاني ليس كذلك.³
- إن اسم الكتاب الصحيح هو: "تُكْت المعاني على آيات المثاني"، كما جاء في صفحة العنوان من المخطوطة الثانية. وسمّاه ياقوت الحموي في "معجم الأدباء"،⁴ والقفطي في "إنباه الرواة"،⁵ والذهبي في "تاريخ الإسلام":⁶ "التُّكْت في القرآن".

2. ترجمة موجزة لابن الفضال المجاشعي

- اسمه: "علي بن فضال بن علي بن غالب بن جابر بن عبد الرحمن".
- نسبه: "المجاشعي، القيرواني، التميمي".
- كُنْيته: أبو الحسن.
- لقبه: الفرزدقي،⁷ لأن الفرزدق⁸ جده.
- مولده: لم تذكر كتب التراجم سنة ولادته، واكتفوا بذكر أنه من أهل القيروان.
- رحلاته: طاف المجاشعي في طول البلاد وعرضها، فقد أجمعت المصادر أنه كان كثير الترحال، فقد رحل "مصرَ وشأماً، وعراقاً وعجمًا؛ حتى وصل إلى مدينة المشرق غزنة،⁹ فتقدّم بها، وأنعم عليه أمثالها، واختاروا عليه التصانيف، وشرع في ذلك، وصنّف لكل رئيس منهم ما اقتضاه، ثم انكفأ راجعاً إلى العراق، وانخرط في جماعة نظام الملك الحسن بن إسحاق الطوسي الوزير، ثم ناداه اللطيف الخبير فأجاب".¹⁰
- شيوخه: لم تتوسع كتب التراجم في ذكر شيوخه فاقصروا على ذكر المقرئ مكي بن أبي طالب.¹¹ ولكن المجاشعي ذكر بعض شيوخه في كتابه التُّكْت وقد أسلفنا ذكر بعضهم في المبحث السابق.
- تلاميذه: عبد الغافر الفارسي، وهبة الله السقطي،¹² وأبو القاسم بن أبي طاهر الشيباني،¹³ والقاسم بن علي الحريري،¹⁴ محمد بن أحمد الشيرازي،¹⁵ وغيرهم.
- وفاته: "مات ابن فضال في ثاني عشرين ربيع الأول سنة تسع وسبعين وأربعمائة ودفن بباب أيرز"¹⁶ ببغداد رحمه الله رحمة واسعة.

³ المجاشعي، التُّكْت، 55-64؛ حاتم الضامن، "إعراب القرآن لقوام الشُّنَّة هو نكت المعاني على آيات المثاني لعلي بن فضال المجاشعي"، مجلة العرب / السعودية: دار اليمامة، 2/43 (2007)، 29-37؛ عبد الهادي حيتو، "نظرات في كتاب إعراب القرآن"، مجلة الحكمة 16 (1998)، 481-561.

⁴ ياقوت الحموي، معجم الأدباء (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 1835/4.

⁵ علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1982)، 300/2.

⁶ محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، 443/10.

⁷ محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 528/15؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 1834/4.

⁸ الفرزدق: هو أبو فراس همام بن غالب التميمي الدارمي، أفرخ ثلاثة الشعراء الأمويين وأجزل المقدمين في الفخر والمدح والهجاء. أبو الفتح عثمان بن جني الموصلبي، سر صناعة الإعراب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 114/1.

⁹ غزنة: الصحيح عند العلماء غزنيين ويعربونها فيقولون جزنة، ويقال لمجموع بلادها زابلستان، وغزنة قصبته، وهي مدينة عظيمة وولاية واسعة في طرف خراسان، وهي الحدّ بين خراسان والهند في طريق فيه خيرات واسعة. (ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995)، 201/4).

¹⁰ القفطي، إنباه الرواة، 299/2.

¹¹ وليد الزبيري وآخرون، الموسوعة المسيرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة (بريطانيا: مجلة الحكمة، 2003)، 1640/2، رقم (2276).

¹² الزبيري وآخرون، الموسوعة المسيرة، 1640/2، رقم (2276).

¹³ أحمد الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417)، 63/20، رقم (1193).

¹⁴ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 165/21.

¹⁵ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 2387/6.

¹⁶ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 1835/4.

مؤلفاته: كان المجاشعي علمًا إمامًا في النحو واللغة والتصريف والتفسير والسير، "وكان من حذاق نحاة المصريين على مذهب البصريين"¹⁷، ومن أبرز مؤلفاته: "كتاب الإشارة في تحسين العبارة، وإكسير الذهب في صناعة الأدب في النحو، والبرهان العميدي في التفسير، وشرح بسم الله الرحمن الرحيم، وشرح عنوان الاعراب، والعوامل والهوامل في الحروف خاصة، والفصول في معرفة الأصول، والمقدمة في النحو، والنكت في القرآن"¹⁸ (وهو موضوع بحثنا)، وغيرها الكثير.

3. الاختيار عند ابن فضال المجاشعي

1.3. تعريف الاختيار لغةً واصطلاحًا

الاختيار لغةً: "اخْتَرْتُ واصْطَفَيْتُ وانتَخَبْتُ، وَخُجِبْتُ الشَّيْءَ خِيَارُهُ"¹⁹.

والإختيار هو: "إِزَادَةُ الشَّيْءِ بَدَلًا مِنْ غَيْرِهِ وَلَا يَكُونُ مَعَ خُطُورِ الْمُخْتَارِ وَغَيْرِهِ بِالْبَالِ وَيَكُونُ إِزَادَةً لِلْفِعْلِ لَمْ يَخْطُرْ بِالْبَالِ غَيْرُهُ وَأَصْلُ الْإِخْتِيَارِ الْخَيْرُ، فَاخْتَارَ هُوَ الْمُرِيدُ لِحَيْرِ الشَّيْئَيْنِ فِي الْحَقِيقَةِ أَوْ خَيْرِ الشَّيْئَيْنِ عِنْدَ نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ إِجَاءِ وَاضْطِرَارٍ، وَلَوْ اضْطُرَّ الْإِنْسَانُ إِلَى إِزَادَةِ شَيْءٍ لَمْ يَسْمُحُتًا لَه لِأَنَّ الْإِخْتِيَارَ خِلَافَ الْإِضْطِرَارِ"²⁰.

وكذلك الاختيار هو: "الِاصْطِفَاءُ وَكَذَا (التَّخْيِيرُ)"²¹، و(الخيار) الاسم من الاختيار.

يظهر من خلال ما سبق أن الاختيار هو الاصطفاء والانتخاب والتفضيل والانتقاء والتخيير.

الاختيار اصطلاحًا: عرّفه مكّي القيسي في معرض حديثه عن أئمة الاختيار من غير القراء السبعة: "وهؤلاء الذين اختاروا إنما قرأوا بقراءة الجماعة، وبروايات،

فاختار كل واحد منهم مما قرأ وروى قراءة تنسب إليه بلفظ الاختيار"²².

كما عرّفه عبد الهادي الفضلي بأنه: "الحرف الذي يختاره القارئ من بين مروياته مُتَّهَدًا في اختياره، فنافع مثلاً قرأ على سبعين من التابعين، واختار مما قرأه

ورواه عنهم ما اتفق عليه اثنان وترك ما سواه، وهكذا سائر القراء"²³.

وعرّفه زيد مهارش بقوله: "هو أن يعمد إمام من أئمة الاختيار إلى القراءات المروية الثابتة عنده فيختار منها قراءة لعلها موجبة وتُنسب إليه بلفظ الاختيار"²⁴.

وهكذا يتبين لنا أن الاختيار اجتهاد من القارئ في الاختيار من القراءات المروية الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والاختيار شائع منذ عهد الصحابة الكرام الذين اختاروا من بين قراءات النبي صلى الله عليه وسلم ما يتوافق مع لسانهم ولهجاتهم؛ فقد روى ابن الجزري أن

عبد الله بن عباس كان يقرأ القرآن على قراءة زيد بن ثابت، إلا ثمانية عشر حرفًا، أخذها من قراءة ابن مسعود"²⁵، وسار على نهجهم من جاء بعدهم من سلفنا

الصالح، فهذا الإمام نافع (ت 785/169) يقول: "قرأت على سبعين من التابعين، فنظرت إلى ما اجتمع عليه اثنان منهم فأخذته، وما شذّ فيه واحد تركته حتى

ألفت هذه القراءة"²⁶.

17 عبد الرحمن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء (الأردن: مكتبة المنار، 1985)، 263.

18 ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 1834/4.

19 الحسن العسكري، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء (دمشق: دار طلاس، 1996)، 116.

20 الحسن العسكري، الفروق اللغوية (القاهرة: دار العلم والثقافة، د.ت.)، 124/1.

21 محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 99، مادة (خير).

22 مكّي بن أبي طالب القيسي، الإبانة عن معاني القراءات (القاهرة: دار تحفة مصر، د.ت.)، 89.

23 عبد الهادي الفضلي، القراءات القرآنية: تاريخ وتعريف (بيروت: مركز الغدير، 2009)، 117.

24 زيد مهارش، منهج الإمام الطبري في القراءات وضوابط اختيارها في تفسيره (الرياض: دار التدمرية، 1433)، 141.

25 محمد ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1351)، 426/1.

26 القيسي، الإبانة، 49.

وكان الاختيار مشروط عندهم بأهلية المختار، وقد "سأل رجل ابن مجاهد، لم لا يختار الشيخ لنفسه حرفاً يحمل عنه؟ فقال: نحن أحوج إلى أن نعمل أنفسنا في حفظ ما مضى عليه أئمتنا، أحوج منا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا".²⁷

والاختيار أيضاً شائع عند العلماء كثيراً من مفسرين ونحويين ولغويين وغيرهم، ومن أبرزهم: يحيى بن زياد الفراء (ت 822/207)، وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت 854/240)، وأبو حاتم السجستاني (ت 862/248)، ومحمد بن جرير الطبري (ت 922/310)، وإبراهيم بن السري الزجاج (ت 923/311)، وأبو جعفر النحاس (949/338)، وابن خالويه (ت 980/370)، وابن زنجلة (ت 1013/403)، وغيرهم كثير لا سبيل لحصرهم.

2.3. الأساليب التي استخدمها المجاشعي في الاختيار

المجاشعي عالم نحوي ومفسر كبير، وهو كمن سبقه من العلماء كان عنده اختيار في القراءات، ولا شك أن ثقافة العالم وعلمه وشيوخه لهم أثر بالغ في اختياراته، وله أساليب عدة وعبارات وألفاظ مخصوصة استخدمها في تفضيل قراءة على أخرى، ومن ذلك:

1- لفظ: (أولى)

جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 2-1/122] قال: "قرأ أبو عمرو (أخذ الله الصَّمَدُ) بغير تنوين، حذفه لالتقاء الساكنين رواه عنه هارون، وروى نصر عن أبيه عن أحمد بن موسى: (أخذ الله الصَّمَدُ). وقيل: إنه نوى الوقف؛ لأنه رأس آية فلذلك حذف التنوين، والوجه الأول أول".²⁸

يقصد هنا بالوجه الأول هو قراءة الجمهور، فقد "قرأ ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي (أخذ) بالتنوين"،²⁹ وأما القراءتان الأخريان الواردتان عن أبي عمرو إحداهما بالضم فقط والأخرى بالسكون، وقد علل المجاشعي وجه القراءة بهما، ولكنه اختار قراءة الجمهور؛ لأنه كما يظهر لنا يختار الأكثر شهرة وانتشاراً عند العرب.

2- لفظ: (أجود)

كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَينٍ﴾ [التكوير: 24/81] قال: "قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي (بِضَينٍ) بالظاء، وقرأ الباقون بالضاد، وكذلك هو في المصحف. فمن قرأ بالظاء فمعناه: متهم، ومن قرأ بالضاد فمعناه: بخيل، والقراءة بالضاد أجود، لا يقال: اتهمته على كذا. وإنما يقال اتهمته بكذا، ومجاز القراءة بالظاء أنه وضع (على) موضع الباء".³⁰

وجه المجاشعي هنا كلتا القراءتين المتواترتين في الآية وبين معانها بما يليق بوصف الرسول بالصادق الأمين، واختار القراءة بالضاد لأنها مناسبة لحرف الجر (على) الذي سبقها، كما أنها موافقة لمرسوم مصاحف الأنصار.

-وفي قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ حيث قال: "وقرئ: (قُلِ ادْعُوا)، (أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ)، بكسر اللام والواو على أصل التقاء الساكنين، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ونافع والكسائي بضم الواو واللام، وهو أجود، والعلة في ذلك أنّ بعدها ضمة العين فكروها الخروج من كسر إلى ضم وليس بينهما إلا حاجز ضعيف، وهو الساكن".³¹

وعليه فقد انقسم القراء في ذلك لشقين، فمنهم من يضم ومنهم من يكسر أول الساكنين الملتقيين إذا كان ثالث الكلمة الثانية مضموم ضمّاً أصلياً، أي أن الساكن الثاني همزة وصل مضمومة "فقرأ عاصم وحمزة بكسر الساكن الأول وافقهما يعقوب في غير الواو، ووافقه أبو عمرو في غير اللام، وقرأ الباقون بالضم في ذلك كله، واختلف عن ابن ذكوان، وقبيل في التنوين".³²

²⁷ محمد بن أحمد الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 153.

²⁸ المجاشعي، النكت، 579.

²⁹ الحسن أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة (بيروت: دار المأمون للتراث، 1993)، 454/6.

³⁰ المجاشعي، النكت، 539.

³¹ المجاشعي، النكت، 297.

وقد ذكر المجاشعي حجة من قرأ بالضم وهم الأكثر، وأما حجة من قرأ بالكسر "أن الساكنين إذا اجتماعا يحرك أحدهما إلى الكسر كقوله {وقل الحق من ربكم} وذكر البيهقي عن أبي عمرو قال: وإنما كسرت النون لأنني رأيت النون حرف إعراب في حال النصب والرفع تذهب إلى الكسر مثل قوله {غفوراً رحيمًا النبي} وقوله {والله عزيز حكيم الطلاق} قال فإذا كانت النون نفسها فهو أحق أن يذهب بها إلى الكسر".³³

ولكن المجاشعي اختار القراءة بالضم، وعلل كراهية الضم بعد الكسر لأنه يثقل على اللسان فضموا ليتبع الضم الضم.

3- لفظ: (أقيس)

مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُؤْتُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوْفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج، 29/22]، قال: "قرأ الكسائي (ثُمَّ لِيَقْضُوا) بإسكان اللام، وهذه القراءة فيها بعدد عند البصريين من جهة إسكان اللام، فأما في قوله (وليطوفوا) (وليوفوا) وكسرها جازر على الأصل. وكسر اللام في قوله (ثم ليقضوا) أقيس. والإسكان يجوز على الوجه الذي ذكره أبو علي".³⁴

لام الأمر أصلها مكسور في اللغة العربية، ولكنها إذا سبقت بواو أو فاء العطف فيجوز تسكينها وهو الأكثر، واختلف العلماء فيما إذا سبقت ب (ثم)، لأنها غير متصلة بما بعدها، قال ابن خالويه: "الكسر مع ثم أكثر. فالحجة لمن كسر: أنه أتى باللام على أصل ما وجب لها قبل دخول الحرف عليها. والحجة لمن أسكن: أنه أراد: التخفيف لثقل الكسر. وإنما كان الاختيار مع (ثم) الكسر ومع (الواو) و (الفاء) الإسكان أن (ثم) حرف منفصل يوقف عليه، والواو والفاء لا ينفصلان، ولا يوقف عليهما. وكل من كلام العرب".³⁵

وقد قرأ مع الكسائي كل من "عاصم وحمة اللام للأمر ساكنة في كل القرآن، إذا كان ما قبلها واو أو فاء أو ثم".³⁶

كما إن المجاشعي اختار القراءة بكسر اللام ووصفها بالأقيس بناءً على قواعد النحو عند البصريين، ووافقه أبو علي الفارسي في ذلك.³⁷

4- عبارة: (أكثر وأفصح)

مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى﴾ [طه: 58/20] حيث قال: "قرأ ابن عامر وحمة وعاصم (سُوًى) بضم السين، وقرأ الباقون بكسرها، والضم أكثر وأفصح؛ لأنَّ (فَعَلَ) في الصفات أكثر من (فَعِل) وذلك نحو: حَطَمَ وَلَبَّدَ، فهذا أكثر من باب عَدَى، وقد قرئ (بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى)، و (طُوًى)، والضم أفصح لما ذكرناه".³⁸

اختار المجاشعي القراءة بالضم على القراءة بالكسر، مع أن القراءتين متواترتان، وعلل ذلك صرفيًا، وساق أمثلة على ذلك، كما استشهد بأية قرآنية على نفس الوزن وقرئت بالضم أيضًا، للدلالة على قوة رأيه وسديد توجيهه.

ونلاحظ أن الألفاظ الثلاثة السابقة جاءت بصيغة (أفعل) للتفضيل، والتي تدل على أن كلتا القراءتين جائز وصحيح، إلا أن أحدهما أفضل من الأخرى، لوجه من الوجوه، وقد قام المجاشعي ببيانه وشرحه.

5- عبارة: (الاختيار في القراءة):

مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: 36/2] حيث قال: "للعرب في يستحي لغتان: منهم من يقول (يستحي) بياء واحدة، وبذلك قرأ ابن كثير في رواية شبلي، ومنهم من يقول (يستحيي) بياءين. وبه قرأ الباقون، فوجه هذه القراءة: أنه الأصل. ووجه

32 محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر (بيروت: المطبعة التجارية، د.ت.)، 225/2.

33 عبد الرحمن بن زنجلة، حجة القراءات، (بيروت: دار الرسالة، د.ت.)، 122.

34 المجاشعي، النكت، 342.

35 الحسين ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع (بيروت: دار الشروق، 1401)، 253.

36 أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 253.

37 أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 277/2.

38 المجاشعي، النكت، 317.

القراءة الأخرى: أنه حذف استثنائاً لاجتماع الياءين؛ كما قالوا: لم أك، ولم أدر وما أشبه ذلك، والاختيار في القراءة إثبات الياءين؛ لأنه إذا اعتل لام الفعل فلا ينبغي أن يعل العين لئلا يجتمع في الكلمة اعتلالان؛ لأن ذلك إخلال، ولأن أكثر القراء عليها، ولأنها لغة أهل الحجاز، والأخرى لغة بني تميم.³⁹

القراءة بياءين هي قراءة الجمهور، وقرأ بياء واحدة بالإضافة لابن كثير من رواية شبل، ومجاهد، وابن محيصة،⁴⁰ وهي قراءة شاذة.

وقد علل المجاشعي هنا اختياره القراءة بياءين أنها الأصل، وهي قراءة جمهور القراء المتواترة، ولغة أهل الحجاز، وأما القراءة بياء واحدة ففيها اختلال، وهي لغة تميم، وبذلك علل اختياره من جوانب عدة، وهي: قراءة الجمهور، والنحو، والأصل في اللغة، ولغات العرب.

6- عبارة: (اللغة المشهورة)

مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [مريم: 77/19]، حيث قال: "قرأ حمزة والكسائي (وُلدًا) بضم الواو وإسكان اللام، وقرأ الباقر بفتح الواو، فأما الفتح فهي اللغة المشهورة. وأما الضم وإسكان اللام. فيجوز فيه وجهان: أحدهما: أن يكون، (وُلد) و (وُلد) بمعنى، والثاني: أن يكون الوُلد جمع الولد، كقولهم: أسد وأسد، ووثن ووثن، وهي لغة قريش".⁴¹

اختار المجاشعي اللغوي هنا القراءة بفتح الواو (وُلدًا)؛ لأنها لغة مشهورة عند العرب، وفضلها على القراءة بالسكون (وُلدًا) مع أنها لغة قريش، فاختر الأفضى في اللغة.

7- عبارة (الصواب الذي لا معدل عنه)

جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28/35]، حيث قال: "أجمع القراء على رفع (العلماء) ونصب (اسم الله تعالى)، وهو الصواب الذي لا معدل عنه".⁴²

اختار المجاشعي هذه القراءة، ولم يفضلها على غيرها فحسب، بل جعلها هي المتفردة بالصواب؛ لأن معناها يليق بجلال الله وعظمته وربوبيته، ويتناسب العلماء العارفين به لأن ديدنهم الخشية منه سبحانه.

8- عبارة: (وهو الوجه)

مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَسْتَرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى: 51/42]

341 حيث قال: "قرأ نافع وابن عامر (أو يُرْسِلُ) بالرفع، وهو الوجه على تقدير: أو هو يرسلُ رسولاً. وقرأ الباقر بالنصب على إضمار (أن) كأنه في التقدير: أو أن يرسلُ رسولاً".⁴³

يظهر من تعليق المجاشعي اختياره لوجه القراءة بالضم (يُرْسِلُ)؛ لأنه الأقوى على دلالة المعنى المقصود وهو أن الله يرسلُ ملائكته على رسله لتبلغهم بأمره سبحانه.

9- عبارة: (مذهب حذاق النحويين)

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ ذَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية: 4/45]، حيث قال: "قرأ الكسائي وحمزة (آيات) بالكسر، وقرأ الباقر بالرفع في الثانية والثالثة، هذا مذهب حذاق النحويين".⁴⁴

أبرز المجاشعي هنا جودة القراءة بالرفع؛ لأنها مذهب حذاق النحويين، ولم يستثن البصريين أو الكوفيين، بل شمل جميع الحذاق الماهرين منهم.

39 المجاشعي، النكت، 118.

40 يوسف بن علي الهذلي، الكامل في القراءات (الإمارات: مؤسسة سما، 2007)، 481.

41 المجاشعي، النكت، 314.

42 المجاشعي، النكت، 407.

43 المجاشعي، النكت، 437.

44 المجاشعي، النكت، 445-446.

10- عبارة: (قراءة الجماعة)

تكررت هذه العبارة عند المجاشعي مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُونَ أَيُّ قَوْمٍ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذُرْكُمُ الْأَهْلِيَّاتِ﴾ وقرأ ابن عباس (ويذركم وإلهتكم) أي: وعبادتكم وكان يقول: كان فرعون يُعبد ولا يُعبد. وأما قراءة الجماعة (وَيَذُرْكُمُ الْأَهْلِيَّاتِ) فهو جمع (إله) كإزار وأزرة، وإناء وآنية. والمعنى على هذا: أنه كان لفرعون أصنام يعبدها شيعته وأتباعه، فلما دعاهم موسى عليه السلام إلى التوحيد حضوا فرعون عليه وعلى قومه، وأغروه بهم، ويقوي هذه القراءة قوله تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ﴾.⁴⁵

ذكر المجاشعي هنا قراءة الجماعة للدلالة على قراءة أكثر الناس المشتهرة بينهم؛ لذا كان الاختيار لها واستشهد عليها بأية كريمة أخرى تثبت حسن اختياره.

11- عبارة: (أجمع القراء المشهورون)

جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: 24/59]، حيث قال: "أجمع القراء المشهورون على كسر (الواو) وضم (الراء) من (المُصَوِّرُ)، وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قرأ (المُصَوِّرَ) بكسر الواو وفتح الراء، وروي (المُصَوِّرُ) بفتح الواو والراء جميعاً، وروي عن الأعمش (المُصَوِّرُ)".⁴⁶

استخدم المجاشعي لفظ (أجمع القراء المشهورون) للدلالة على إن هذه القراءة هي المشهورة المعروفة عند العلماء والعامّة وهي المختارة.

12- ذكر من قرأ بهذه القراءة توحى بتفضيله لها

- ومن ذلك ما قاله في الفعل (يَحْسِبَنَّ) حيثما ورد في القرآن: "فأما فتح السين وكسرها فلغتان ويروى أنّ الفتح لغة النبي صلى الله عليه وسلم".⁴⁷ إنّ رسولنا الكريم هو القارئ والمقرئ الأول، والإخبار بقراءته بالفتح فيه دليل كبير على اختيار هذه القراءة دون سواها، مع أنه بيّن ابتداءً أنّهما لغتان من لغات العرب.

- وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ﴾ [يوسف: 110/12] حيث قال: "قرأ عاصم وحزمة والكسائي (كُذِّبُوا) بالتخفيف. وقرأ الباقون (كُذِّبُوا)، وقرئ في الشواذ (كُذِّبُوا). وأما من قرأ (وَطَنُوا أُمَّمٌ قَدْ كُذِّبُوا) فالضمير في (طنوا) عائد على الكفار، وفي (كُذِّبُوا) عائد على الرسل عليهم السلام. وهو قول عائشة وهذه القراءة تروى عنها".⁴⁸

دلّ كلامه على تفضيل السيدة عائشة رضي الله عنها لهذه القراءة، وهي من أقرب البشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأعلمهم بفهم دقائق القرآن ومعانيه.

- وفي قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: 185/2]، حيث قال: "شَهْرُ رَمَضَانَ ويجوز فيه النصب من وجهين: أحدهما: على الأمر، كأنه قال: صوموا شهر رمضان. والثاني: أنّ يكون على البدل من (أيام). وقد قرأ بذلك مجاهد".⁴⁹

ذكر المجاشعي هنا أن مجاهد بن جبر وهو علم من أعلام التابعين في التفسير قرأ بنصب (شهر)، فبيّن أن القراءة بالنصب على وجه وجيه من اللغة، وقد قرأ جمهور القراء (شهر) بالرفع.⁵⁰

- وفي قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: 1/68] حيث قال: "قرأ الكسائي وعاصم في طريقة أبي بكر (ن والقلم) بالإخفاء، وقرأ الباقون بالإظهار، وقال الفراء: وإظهارها أعجب إليّ؛ لأنّها هجاء، والهجاء كالموقوف عليه وإن اتصل، ومن أخفاها بنى على الاتصال".⁵¹

45 المجاشعي، النكت، 109.

46 المجاشعي، النكت، 490.

47 المجاشعي، النكت، 185.

48 المجاشعي، النكت، 269.

49 المجاشعي، النكت، 161.

50 عبد الحق ابن عطية، المحرر الوجيز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 254/1.

51 المجاشعي، النكت، 509.

نقل المجاشعي هنا قول الفراء في تفضيله الإظهار على الإدغام بين (ن والقلم)؛ لأنها من الحروف المقطعة في أوائل السور، وتقرأ حرفاً حرفاً مقطعةً وهذا ما يقصده بالهجاء، ونقل كلام الفراء دلالة على اختياره لهذه القراءة، بينما اختار الزجاج⁵² الإدغام فلم ينقل عنه رأيه كما فعل غير مرة لموافقته كلام الفراء في هذه المسألة.

- وفي قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ [الشورى: 32/42]، حيث قال: "قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وهو اختيار أبي إسحاق، ووقف ابن كثير وحده على الياء، وقرأ الباقون بحذف الياء في الوصل والوقف. فثبتت الياء هو الأصل في الوقف، وحذفها على التشبيه بحذفها مع التنوين؛ لأن التنوين وحرف التعريف يتعاقبان على الكلمة، فأعطي أحدهما حكم الآخر، فمن أثبتها في الوقف فعلى الأصل. ومن حذفها فعلى التشبيه بما وقف عليه من المنون".⁵³

ذكر المجاشعي هنا اختيار أبي إسحاق الزجاج لقراءة الجمهور بحذف الياء في الوقف والوصل، لأنها اللغة الأكثر انتشاراً، وقد علل حذفها بتشبيهها بالتنوين الذي يحذف في الوقف.

13- الاحتجاج على الاختيار بالقرآن الكريم وقراءاته

مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ﴾ حيث قال: "قرأ الكسائي (وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لَتَزُولُ) بضم اللام الأخيرة وفتح الأولى. وقرأ الباقون: بكسر الأولى وفتح الثانية. ومعنى قراءة الجماعة: وما كان مكرهم لتزول منه الجبال. أي: ليبطل الحق والإسلام، لأنهما ثابتان بالدليل والبرهان. فهما كالجبال. وأما قراءة الكسائي فمعناها: الاستعظام لمكرهم، كأنها تزول منه الجبال لعظمه. ويروى أن عمرَ وعليًا رضي الله عنهما قرآ ﴿وَإِنْ كَادَ مَكْرُهُمْ لَتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾، فهذا يدل على التأويل الأول ويدل عليه أيضاً قوله ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ [مريم: 90/19] أي: إعظاماً لما جاءوا به".⁵⁴

وكما يظهر إنَّ المجاشعي احتجَّ لقراءة الكسائي المتواترة بقراءة عمر وعلي رضي الله عنهما في الآية، وكذلك بآية كريمة وردت في سورة مريم، تُبيِّن معنى الآية وهو عظمة مكرهم، وشنيع فعلهم كأن الجبال تزول منه.

3.3. تعليل الاختيار عند المجاشعي

برز من خلال الأمثلة السابقة شخصية المجاشعي المستقلة التي تستفيد وتنقل من غيرها مع الوعي بما تنقل والنقد له، كما سطع نجمه في علم القراءات، فقد

كان مُلمّاً باختلاف القراء وتنوع قراءاتهم، وقد أحاط بأسباب تعدد القراءات وتوجيهها، وقد كان له اختيار في القراءة بناء على أسباب عدة منها:

- 1- النحو، وهو أكثر ما اعتمد عليه المجاشعي في الاختيار، فهو عالم نحوي قدير بصري المذهب.
- 2- اللغة، كان المجاشعي يختار على أساس الأفضى في اللغة، والأقيس في العربية.
- 3- معنى الآية بما يتناسب مع السياق العام للآيات أكثر من غيرها.
- 4- موافقة آيات قرآنية أخرى في المعنى أو اللفظ، أو قراءات قرآنية أخرى وردت في الآية بينهما توافق في اللفظ أو المعنى.
- 5- قراءة الجمهور أو القراءة المشهورة أو قراءة العامة، فقد كان العلماء يرون أن القراءة إذا اجتمع عليها العامة "والعامة عندهم ما اتفق عليه أهل المدينة، وأهل الكوفة؛ فذلك عندهم حجة قوية، فوجب الاختيار. وربما جعلوا العامة ما اجتمع عليه أهل الحرمين⁵⁵، وربما جعلوا الاختيار على ما اتفق عليه نافع، وعاصم،

⁵² إبراهيم الزجاج، معاني القرآن وإعرابه (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 203/5.

⁵³ المجاشعي، النكت، 436.

⁵⁴ المجاشعي، النكت، 277.

⁵⁵ مكة والمدينة.

فقراءة هذين الإمامين أوثق القراءات، وأصحها سندًا، وأفصحها في العربية، ويتلوها في الفصاحة خاصة قراءة أبي عمرو، والكسائي رحمهم الله⁵⁶. وهذا قول مكي بن أبي طالب القيسي وهو شيخ المجاشعي.

6- اختيار العلماء لهذه القراءة، كالتحويين والمفسرين، فقد كان المجاشعي ينقل اختيار العلماء وتعلييمهم للاختيار؛ للدلالة على قوة حججهم.

7- الأيسر في النطق، والأسهل في اللفظ.

4. التَّقدُّد عند المُجاشعي

1.4. التَّقدُّد لغةً واصطلاحًا

التَّقدُّد لغة: "تمييز الدرهم وإعطاؤها إنسانًا وأخذها. والانتقادُ والتَّقدُّدُ: ضرب جوزة بالإصبع لعبًا، والإنسان ينقد بعينه إلى الشيء وهو مداومته النظر واختلاسه حتى لا يفتن له"⁵⁷.

"وَتَقَدَّدْتُ الدَّرَاهِمَ وَأَنْتَقَدَّدْتُهَا، إِذَا أُخْرِجَتْ مِنْهَا الرِّيفُ. وَالدَّرَاهِمُ تَقَدَّدُ، أَي وَازِنٌ جَيِّدٌ. وَنَاقَدْتُ فَلَانًا، إِذَا نَاقَشْتَهُ فِي الْأَمْرِ"⁵⁸، و"تقول العرب: ما زال فلان ينقد الشيء، إذا لم يزل ينظر إليه"⁵⁹.

إذن النقد هو تمييز الجيد من الرديء، والصالح من السقيم، وهو التحليل والشرح والحكم والتمييز، ويُقال له الانتقاد أيضًا.

التَّقدُّد اصطلاحًا: النقد عند المحدثين هو "التقدير الصحيح لأي أثر فني، وبيان قيمته في ذاته ودرجته بالنسبة إلى سواه"⁶⁰.

التَّقدُّد في الأدب هو: "تعبير عن موقف كلي متكامل في النظرة إلى الفن عامة أو إلى الشعر خاصة يبدأ بالتذوق، أي القدرة على التمييز، ويعبر منها إلى التفسير والتعليل والتحليل والتقييم - خطوات لا تغني إحداهما عن الأخرى، وهي متدرجة على هذا النسق؛ كي يتخذ الموقف نهجاً واضحاً، مؤصلاً على قواعد - جزئية أو عامة- مؤيداً بقوة الملكة بعد قوة التمييز"⁶¹.

و "يعتبر القاضي الجرجاني أن النقد الأدبي السليم هو الذي يوجه إلا سلامة النظم وحسن الترتيب، لا إلى مظاهر التزيق ومشاهد التنسيق، ولا إلى ألوان

البديع المختلفة، من تجنيس وترصيع ومطابقة، وهو حريص كل الحرص على تأكيد هذا المعنى، مهمم كل الاهتمام بمحاولة إبرازها يدور بخلده عن النظم"⁶².

ونقد القراءات عند العلماء: "هو فحص القراءات والنظر في وجوهها، من حيث الإسناد، والرسم، واللغة، ومناقشتها، واختيار ما هو أفصح، وأوضح، والحكم عليها؛ للتمييز بين ما هو متواتر في النقل، وما هو شاذ في الرواية، وبيان ما هو أقوى في الإعراب والمعنى، وأفشى في اللغة، وما هو ضعيف في اللغة الشاذة القليلة"⁶³. ويظهر من خلال التعريف السابق أنه لا يلزم من نقد القراءة ردها أو القدح فيها، وإنما التمييز، والمناقشة، والنظر، وإظهار العيوب، وغالبًا ما يعتمد على قواعد اللغة، ولغات العرب.

وقد انتقد مجموعة من العلماء اللغويين والنحويين والمفسرين والمحدثين والفقهاء القراءات من مجالات عدة فبعضها من ناحية السند، أو الأداء، أو الفرش،

ومن هؤلاء العلماء: سيبويه (ت 796/180)، يحيى بن زياد الفراء، المبرد (ت 899/286)، ومحمد بن جرير الطبري، وإبراهيم بن السري الزجاج، وأبو جعفر

56 القيسي، الإبانة، 89.

57 الخليل الفراهيدي، كتاب العين (بيروت: مكتبة الهلال، د.ت.)، 119-118/5.

58 إسماعيل الفارابي، الصحاح تاج اللغة (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 544/2.

59 أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة (بيروت: دار الفكر، 1979)، 468/5.

60 عبد الباقي سيسي، قواعد نقد القراءات القرآنية (الرياض: دار كنوز اشبيلية، 2009)، 20.

61 إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (بيروت: دار الثقافة، 1983)، 8.

62 حسن الجناحي، من قضايا البلاغة والنقد عند عبد القادر الجرجاني (د.ب.)، 1981، 31/1.

63 سيسي، قواعد نقد القراءات، 21.

النحاس، الأزهري (980/370)، أبو علي الفارسي (ت 987/377)، مكي بن أبي طالب القيسي، أبو عباس المهدي (ت 1048/440)، وابن أبي مريم (ت 1170/565)،⁶⁴ وغيرهم كثير.

2.4. الألفاظ التي استخدمها المجاشعي في النقد

استخدم المجاشعي ألفاظ وعبارات خاصة في النقد، ومنها:

1- لفظ: (لحن)

جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28/35] حيث قال: "وأجمع القراء على رفع (العلماء) ونصب (اسم الله تعالى)، وهو الصواب الذي لا معدل عنه، إلا أنّ طلحة بن مصرف قرأ كذلك: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ فرفع (اسم الله تعالى) ونصب (العلماء)، ويُروى مثل ذلك عن أبي حنيفة، وأكثر أهل العلم يذهب إلى أنّه لحن".⁶⁵

إنّ قراءة العامة هي القراءة المعروفة والمتواترة، وأما قراءة أبي حنيفة⁶⁶ وعمر بن عبد العزيز فإنّ "الخشية في هذه القراءة استعارة، والمعنى: إنّما يجلبهم ويعظمهم، كما يجلب المهيب المخشى من الرجال بين الناس من بين جميع عباده"،⁶⁷ وهي قراءة شاذة؛ لذا ردها المجاشعي ولم يأخذ بها.

5- لفظ: (بعيد) أو (بعيدة)

تكرر استخدام هذا اللفظ كثيراً عند المجاشعي ففي قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: 24/59] قال: "أجمع القراء المشهورون على كسر (الواو) وضم (الراء) من (المُصَوِّرِ)، وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنّه قرأ (المُصَوِّرَ) بكسر الواو وفتح الراء، وروي (المُصَوِّرُ) بفتح الواو والراء جميعاً، وروي عن الأعمش (المُصَوِّرَ)، فأما الرفع في (المصوّر) فإنه بعيد. ووجهه فيما ذكرنا أنّ المعنى: المصور في القلوب بآياته وعلامات ربوبيته، ولا يستحسن العلماء هذه القراءة لبعدها".⁶⁸

وهذه القراءة شاذة لذلك استبعدها المجاشعي، ولكنه وجهها وذكر معناها عند العلماء، ثم ذكر حكم عامة العلماء عليها.

- وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7/3] حيث قال: "وقرأ ابن عباس فيما حدثني أبو محمد مكي بن أبي طالب المقرئ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [ويقول] وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ، وهذه القراءة بعيدة من وجهين: أحدهما: مخالفة المصحف. والثاني: تكرار اللفظ؛ لأنّ اللفظ الثاني يعني عن الأول".⁶⁹

ذكر المجاشعي قراءة ابن عباس الشاذة بزيادة لفظ (ويقول)، وردها وعلّل ذلك بوجهين: رسم المصحف وسياق اللفظ؛ فكان رده بالحجة والبرهان.

3- عبارة: (في هذه القراءة نظر)

مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ حيث قال: "قرأ نافع وعاصم (وَقَرْنَ) بفتح القاف، وقرأ الباقون (وَقَرْنَ) بالكسر، فأما من قرأ (وَقَرْنَ) فهي قراءة فيها نظر، وذلك أنّه لا يخلو أن يكون من "الوقار" أو من "القرار"، فلا يجوز أن يكون من "الوقار" لأنّه إنّما يقال: وقر يقر، فإذا أمرت قلت (قرن) كما قرأت الجماعة، ولا يجوز أن يكون من "القرار" لأنّه إنّما يقال: قرّ في المكان يقرّ بكسر القاف، فلو كان من "القرار" لقليل: اقررن، ثم

⁶⁴ سبسي، قواعد نقد القراءات، 463-478.

⁶⁵ المجاشعي، النكت، 470.

⁶⁶ وهي قراءة "ما نقله غير ثقة كثير مما كتب الشواذ مما غالب إسناده ضعيف والقراءة المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة التي جمعها أبو الفضل محمد بن جعفر الخزازي ونقلها عنه أبو القاسم الهذلي ومنها: «إنما يخشى الله من عبادة العلماء» يرفع الله ونصب العلماء". ابن جني، المحتسب، 25/1.

⁶⁷ محمود الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب، 1407)، 611/3.

⁶⁸ المجاشعي، النكت، 490.

⁶⁹ المجاشعي، النكت، 176.

يستقل تكرير (الراء) فنقل حركتها إلى القاف، ثم تحذف إحدى الراءين لالتقاء الساكنين، وتحذف همزة الوصل للاستغناء عنها فيبقى (قرن) كما قرأت الجماعة. فهذان الوجهان يجوزان في قراءة من كسر، وأما الفتح فبعيد إلا أنه قد حُكي: قررت في المكان أقر، وهي لغة حكاها الكسائي⁷⁰. ذكر المجاشعي أصل الفعل (وقرن)، وهما اثنان، ثم جاء بفعل الأمر منها فوجده وافق قراءة العامة بكسر القاف، وأما قراءة نافع وعاصم بفتح القاف فانتقدتها بقوله: (فيها نظر)، و(الفتح فبعيد)؛ إلا أنه بعد ذلك عللها بقول الكسائي؛ لأنها قراءة متواترة، كما أنه كان لطيفاً بالنقد فلم يتركها دون توجيه، بل وجد لها وجهاً في اللغة.

4- عبارة: (هذا غلط)

جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿أَوْ أُنْيَكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [النمل: 7/27] حيث قال: "قرأ الكسائي وعاصم وحمزة (بِشِهَابٍ قَبَسٍ) على البدل من (شِهَابٍ)، وقرأ الباقر (بِشِهَابٍ قَبَسٍ) على الإضافة. قال الفراء: هو بمنزلة قوله (وَلَدَاؤُ الْأَجْرَةِ حَيَّرَ)، مما يضاف إلى نفسه إذا اختلف اسماءه ولفظاه. وهذا عند البصريين غلط، لأنّ الشيء لا يضاف إلى نفسه، وإنما يضاف إلى غيره ليخصه أو يعرفه، وكذا قراءة من قرأ (بِشِهَابٍ قَبَسٍ) إنما معناه: بِشِهَابٍ نَارٍ، لأنّ الشهاب قد يقع على غير النار".⁷¹

هنا نقل المجاشعي أولاً تعليل الفراء الكوفي، ثم ذكر بعده رأي النحويين البصريين المنكرين عليه مع التعليل.

5- عبارة: (قراءة شاذة)

تكررت هذه العبارة كثيراً عند المجاشعي، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: 3/9] حيث قال: "وقرأت القراء (وَرَسُولُهُ) بالرفع، وقرأ عيسى بن عمر (وَرَسُولُهُ) بالنصب، وقرأ بعض أهل البدو (وَرَسُولِهِ) بالجر... وأما الجر: فحمله قوم على القسم. وهي قراءة بعيدة شاذة".⁷² قراءة الجر قراءة شاذة غير معروفة، لم يتبين لي من قرأ بها، ولم أجد لها في كتب الشواذ، "وبهذه الآية امتحن معاوية أبا الأسود حتى وضع النحو إذ جعل قارئاً يقرأ بخفض «ورسوله»".⁷³

6- عبارة: (ضعيف في العربية)

مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ﴾ حيث قال: "قراءة الجماعة (زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ)، ووجه هذه القراءة ظاهر. إلا ابن عامر فإنه قرأ (زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ)، بضم "الزاي" ونصب "الأولاد" وجر "الشركاء"، فهذه الرواية المشهورة عنه. ورويت عنه رواية أخرى وهي جر "الأولاد" و "الشركاء" جميعاً. فهذه ثلاث قراءات. والقراءة الرابعة (وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ)، بضم "الزاي" ورفع "قَتَلَ" وجر "الأولاد" ورفع "الشركاء" وأظنها قراءة أبي عبد الرحمن السلمي.

ووجه قراءة ابن عامر أنه فرق بين المضاف والمضاف إليه بالفعل، كأنه قال: قتل شركائهم أولادهم، والشركاء في المعنى فاعلون، وهذا ضعيف في العربية، وإنما يجوز في ضرورة الشعر نحو قول الشاعر: فَرَجَّحْتُهَا مُتَمَكِّنًا زَجَّ الْقُلُوصَ أَبِي مَرَادَه

وأما القراءة الثانية: فوجهها أنه جعل "الشركاء" بدلا من "الأولاد" لمشاركتهم إياهم في النسب والميراث، ويقال إن الذي حمله على هذه القراءة أنه وجد (شركائهم) في مصاحف أهل الشام بالياء. وأما القراءة الرابعة: وهي شاذة".⁷⁴

وعليه فقراءة ابن عامر المتواترة خالفت جمهور القراء، وقد ضعفها كثير من العلماء كابن جرير الطبري،⁷⁵ والأزهري،⁷⁶ وأبو جعفر النحاس،⁷⁷ ومكي بن أبي طالب⁷⁸ شيخ المجاشعي، والزحشري،⁷⁹ والبيضاوي،⁸⁰ وغيرهم.

⁷⁰ المجاشعي، النكت، 394.

⁷¹ المجاشعي، النكت، 370.

⁷² المجاشعي، النكت، 237.

⁷³ ابن عطية، المخرر الوجيز، 7/3.

⁷⁴ المجاشعي، النكت، 125-126.

وقد اختلف النُّحاة في ذلك "فأهل الكُوفَة يجوزون الفرق بين المُضَاف والمُضَاف إِلَيْهِ"⁸¹، وأما "جمهور البصريين بمنعوتها مُتقدموهم ومُتأخروهم ولا يميزون ذلك إلا في ضرورة الشعر، وبعض النحويين أجازها وهو الصحيح لوجودها في هذه القراءة المتواترة المنسوبة إلى العربي الصريح المحض ابن عامر الآخذ القرآن عن عثمان بن عفان قبل أن يظهر اللحن في لسان العرب، ولوجودها أيضاً في لسان العرب في عدة أبيات"⁸².
وحجنتهم أمّا على وجه ضعيف في العربية، وذلك أن من قواعد النحو منع الفصل والتفريق بين المضاف والمُضَاف إليه بالمفعول كما هو في قراءة ابن عامر، وهذا يُجيزه العرب في الشعر اضراً، ولكن القرآن بقراءاته المختلفة هو الذي يقعد قواعد النحو، وهو الذي يُقاس عليه ويوزن به كلام العرب، وليس العكس، والقراء حُجة على النُّحاة لا العكس.

"وقال ابن مالك يستشهد على الفصل بين جزأي الإضافة:

وعمدتي قراءة ابن عامر وكم لها من عاضد وناصر"⁸³

كما علل المجاشعي القراءة الثانية لابن عامر أمّا وافقت مُصحف أهل الشام، ولكن القراء اتبعوا الرواية الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والتي كُتبت المصاحف مُوافقة لها، وليس العكس، وأمّا القراءة الرابعة فشاذة.

7- عبارة: (النحويون لا يميزون ذلك)

جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَتْلُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: 1/4] حيث قال: "وقرأ حمزة (وَالْأَرْحَامَ) بالجر، والنحويون لا يميزون هذا لأنه لا يجوز عطف الظاهر على المضمّر المجرور إلا بإعادة الجار، قال سيبويه: لأنه لا ينفصل فصار كبعض الحرف. ومثله بعضهم بالتنوين؛ وذلك أنه يعاقبه ويجذف في الموضع الذي يحذف فيه التنوين، وذلك قولك: يا غلام، تحذف الياء تخفيفاً، كما تحذف التنوين من قولك: يا زيد. وقال المازني: المعطوف والمعطوف عليه شريكان، لا يجوز في أحدهما ما لا يجوز في الآخر، فكما لا تقول: مررت بزيدوك، كذلك لا تقول: مررت بك وزيد. فإن احتج محتج بقول الشاعر:

فاليوم قربت تمحونا وتشتئنا
فأذهب فمّا بك والأيام من عجب

قبل هذا من ضرورات الشعر، ولا يحمل القرآن عليه، وقد احتج له بعضهم بأنه على إضمار (الياء) لتقدم ذكرها في قوله (به)"⁸⁴.

تكلم النحويون وغيرهم كثيراً قبل المجاشعي على قراءة حمزة المتواترة بجر (والأرحام)، وذكر المجاشعي حجنتهم في ذلك، ونقل كلام سيبويه، ثم أتبعه بقول المازني في عدم تجويز هذه القراءة، ونقل بيت الشعر الذي يحتج به المميزون، وبين أنه من ضرورات الشعر التي لا يُحمل القرآن عليها، ثم ذكر وجهاً يُجيزها في النحو تُحمل عليه.

وقد فسرها كبار المفسرين كالحسن وإبراهيم النخعي ومجاهد: "أمّا يتساءل بها كما يقول الرجل: أسألك بالله وبالرحم"⁸⁵.

75 ابن جرير الطبري، جامع البيان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 138/2.

76 محمد الأزهرى، معاني القراءات (السعودية: جامعة الملك سعود، 1991)، 388/1.

77 أحمد النُّحَاس، إعراب القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421)، 33/2.

78 مكي القيسي، الكشف عن وجوه القراءات (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1974)، 454/1.

79 الزمخشري، الكشاف، 70/2.

80 عبد الله البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار إحياء التراث، 1418)، 184/2.

81 ابن زنجلة، حجة القراءات، 273.

82 محمد أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط (بيروت: دار الفكر، 1420)، 657/4.

83 محمد الطائي، شرح الكافية الشافية (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1982)، 41/1.

84 المجاشعي، النكت، 186.

85 ابن عطية، المحرر الوجيز، 4/2.

وهنا ظهر أدب المجاشعي وتقواه فلم يرد القراءة المتواترة أو يلحنها، كما فعل بعض العلماء، مثل الأزهرى حيث قال: "خفض (الأرخام) خطأً أيضاً وأمر الدين عظيم، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا تحلفوا بآبائكم)، فلا يجوز أن تتساءلوا بالله وبالرحم على عادة كلام العرب، أي: نهي النبي عن الحلف بغير الله".⁸⁶ وعموم النحويين البصريين شنوا هجوماً عنيفاً على حمزة وقراءته،⁸⁷ ولكنه اكتفى بنقل آراء العلماء وأقوالهم وحججهم. وقد أجمع العلماء على أن القراءة بالنصب أجود وأصح؛ لأنها توافق القاعدة العربية (لا يُحمل الاسم الظاهر على الضمير المجرور)، ولكن قراءة حمزة بالخفض قراءة متواترة منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يرددها قياس نحوي أو قاعدة لغوية، وهذا ما أكده سفيان الثوري فقال: "هذا (يعني حمزة) ما قرأ حرفاً من كتاب الله عز وجل إلا بأثر".⁸⁸

8- عبارة: (أنكر بعضهم)

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ [الأعراف: 190/7] حيث قال: "قرأ نافع وعاصم من طريق أبي بكر (جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ)، وقرأ الباقر (شُرَكَاءَ)، وأنكر بعضهم القراءة الأولى، وقال لو كان (شُرَكَاءَ) لقال: جعلاً لغيره شُرَكَاءَ؛ لأنه بمعنى "النصيب". والجواب عن هذا أنّ الزجاج قال المعنى: ذا شرك، كما قال (وَلَكِنَّ الْإِبْرَئِيمَ مِمَّنْ بَالِغَهُ). وقيل: هو على التفتيح، أي: كان له شركاً".⁸⁹ لم يقرأ نافع وعاصم من طريق أبي بكر (شُرَكَاءَ)، والصواب "المدنيان (أبو جعفر ونافع)، وأبو بكر قرؤا بكسر الشين، وإسكان الراء مع التنوين من غير مد، ولا همز، على المصدر لا على الجمع، وقرأ الباقر بضم الشين وفتح الراء والمد، وهمزة مفتوحة من غير تنوين".⁹⁰ وقد علل أبو علي الفارسي القراءتين فقال: "وجه قول من قال: جعلاً له شُرَكَاءَ أنه حذف المضاف كأنه أراد جعلاً له ذا شرك أو ذوي شرك، فإذا جعلاً له ذوي شرك فيما آتاها كان في المعنى كقولهم: جعلاً له شركاء، فالقراءتان على هذا تُقُولان إلى معنى واحد والضمير الذي في له يعود إلى اسم الله، كأنه جعلاً لله شركاء فيما آتاها".⁹¹

إنّ قراءة (شُرَكَاءَ) متواترة، وقد نقل المجاشعي إنكار العلماء لها، ولم يسند القول لنفسه، ثم نقل تأويل الزجاج لهذه القراءة؛ ليتفق مع معنى القراءة الأخرى وتزول نكارتها.

348

ويظهر من خلال ما سبق أن المجاشعي لم يستخدم ألفاظاً نابية في النقد، ولم يرم القراءات المتواترة بالشذوذ أو القبح، ولم يكن حاداً كبعض من سبقه من العلماء الذين وجدوا بعض وجوه القراءات خالفت الفصح الشائع من لغة العرب فرموها بالشذوذ واللحن؛ لأن القرآن عندهم يُحمل على الكثير والفصح وعلى القياس النحوي.

كما وجه المجاشعي القراءات الضعيفة وبيّن وجهها في اللغة والنحو، ولكنه لم يُظهر حماسة في الدفاع أو حمية، فلم يظهر موقفه في الذّب عن قراءات القرآن أو قُرْأها، أو رد النحويين لأن "من يزعم أن أئمة القراءة ينقلون حروف القرآن من غير تحقيق، ولا بصيرة، ولا توقيف، فقد كان ظن بهم ما هم منه مبرءون، وعنه منزهون".⁹²

3.4. توجيه القراءات من غير نقد أو اختيار

أحياناً كان المجاشعي يوجه القراءات نحوياً أو لغوياً أو معنوياً من غير نقد أو اختيار، أو ينقل نقد واختيار غيره من غير ترجيح بينهما ومن ذلك:

⁸⁶ الأزهرى، معاني القراءات، 291/1.

⁸⁷ عبد الواحد أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، (القاهرة: مكتبة تحفة مصر، د.ت.)، 52-53.

⁸⁸ الذهبي، معرفة القراء، 67-68.

⁸⁹ المجاشعي، النكت، 230.

⁹⁰ ابن خالويه، الحجة، 168؛ أبو علي الفارسي، الحجة، 111/4؛ ابن الجزري، النشر، 273/2.

⁹¹ أبو علي الفارسي، الحجة، 111/4.

⁹² ابن الجزري، النشر، 214/2.

- في قوله تعالى: ﴿طُورٍ سَيْنَاءَ﴾ [المؤمنين: 20/23] حيث قال: "قراءة نافع وأبي عمر وابن كثير، لأنهم قرأوا بكسر السين، وقرأ الباقيون بفتح السين، فعلى هذا يجوز أن تكون همزته للتأنيث فيكون (سَيْنَاء) مثل (بيضاء)، وفيه لغة أخرى وهي: طور سنين، وجاء القرآن باللغتين"⁹³.
صرح المجاشعي هنا أن كلتاها قراءتان من قراءات العرب فلم يرجح بينهما، ولم يذكر أكثرهما شهرة أو نحو ذلك.
- وفي قوله تعالى: ﴿وَنُحِرْجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا﴾ [الإسراء: 13/17] حيث قال: "فمن قرأ (نُحِرْجُ) فمعناه: يظهر له كتابًا. فتنصب "كتابًا" على هذا الوجه لأنه مفعول، ومن قرأ (وَنُحِرْجُ) نصب "كتابًا" على الحال. أي: ويخرج له طائرته كتابًا. ولو قرئ: ويخرج له كتاب، لجاز على أنه الفاعل، وكذا لو قرئ: وَنُحِرْجُ له كتاب له، على ما لم يسمَّ فاعله لجاز، إلا أن القراءة سنة"⁹⁴.
بين المجاشعي هنا وجهي القراءة في الآية، ووجههما نحويًا، وجاء بوجه ثالث في الآية جازر من ناحية المعنى والنحو، إلا أنه لم يُقرأ به، وهنا تتجلى عقيدة المجاشعي الصحيحة، حيث إن القراءات لا تتبع العربية أو قواعد النحو، بل إن القراءة سنة مُتَّبَعَةٌ تثبت بطريق الرواية والنقل، وهذا ما أكدته في عدد من المواضع حيث قال: "إلا أنه لا يُقرأ إلا بما صحَّ عن السلف رضي الله عنهم"⁹⁵، فالتواتر هو شرط قبول القراءة الصحيحة.

الخاتمة

يظهر لنا من خلال البحث أن للمجاشعي شخصية مستقلة تستفيد وتنقل من غيرها مع الوعي بما تنقل والنقد له، كما أنه كان مُلَمًّا باختلاف القراء وتنوع قراءاتهم، وقد أحاط بأسباب تعدد القراءات وتوجيهها. وكان له اختيار في القراءة بناء على أسباب عدة منها: النحو، وهو أكثر ما اعتمد عليه، واللغة، ومعنى الآية بما يتناسب مع السياق العام، وموافقة آيات قرآنية أخرى في المعنى أو اللفظ، أو قراءات قرآنية أخرى، وقراءة الجمهور أو القراءة المشهورة أو قراءة العامة، واختيار العلماء لهذه القراءة، كالنحويين والمفسرين، والأيسر في النطق، والأسهل في اللفظ. وقد ظهر واضحًا أنه يختار قراءة الجمهور والأكثر غالبًا لأنها أفشى وأكثر انتشارًا، كما نقد المجاشعي القراءات كغيره من العلماء، ولكنه لم يستخدم ألفاظًا نابية في النقد، ولم يرم القراءات المتواترة بالشذوذ أو القبح، ولم يكن حادًا كبعض من سبقه من العلماء الذين وجدوا بعض وجوه القراءات خالفت الفصح الشائع من لغة العرب فرموها بالشذوذ واللحن كالطبري والنحاس وغيرهما. وقد وجه المجاشعي القراءات الضعيفة وبين وجهها في اللغة والنحو. ولكنه لم يُظهر حماسة في الدفاع عن القراءات المتواترة، أو حمية في الذب عن قراءات القرآن أو قراءها، أو رد النحويين مثل: قراءة نافع وعاصم (وَقَرْنَ) بفتح القاف، وقراءة حمزة المتواترة بجر (والأرحام)، وقراءة ابن عامر: (زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ)، وقراءة الجمهور (بِشَهَابٍ قَبَسٍ) على الإضافة، وكان رحمه الله صاحب عقيدة صحيحة فلا يُقرأ إلا بما صحَّ عن السلف رضي الله عنهم وإن كانت على وجه صحيح في العربية.

⁹³ المجاشعي، النكت، 347.

⁹⁴ المجاشعي، النكت، 291.

⁹⁵ المجاشعي، النكت، 297.



Selection and Criticism in Quranic Readings by Al- Mujashii in his Book 'Al-Nukat'

Citation: Israa Mahmood Eid, "Selection and Criticism in Quranic Readings by Al- Mujashii in his Book 'Al-Nukat'" *Artuklu Akademi* 10/2 (Aralık 2023),335-355.

Extended Abstract:

The book (Nukat al-Ma'ani 'Ala Ayat Al-Mathani) by Muhammad ibn Fadl Al-Mujashai (d. 479 AH/1086 CE) is one of the valuable books that dealt with the issue of the Noble Qur'an in terms of grammar and meanings, mentioning the aspects of the readings and the opinions of the grammarians. This research came to prove the attribution of the book "I'rab al-Qur'an" to its author Ali ibn Fadl Al-Mujashai after it was rumored that the name of the book belonged to Isma'il ibn Muhammad Al-Asbahani, based on a rare copy that contained the first page of the manuscript with the title of the book and its author.

The research discussed the meaning of selection in the readings, and that it is the effort of the reader in choosing from the authentic and established narrated readings of the Messenger of Allah. It has been prevalent since the time of the noble Companions who chose from among the readings of the Prophet, what is in line with their tongues and dialects, and the choice was conditional for them on the eligibility of the chosen one. This was also prevalent among scholars, including interpreters, grammarians, linguists, and others.

Al-Mujashai was a great grammatical scholar and commentator, like those who preceded him among the scholars, he had a choice in readings. There is no doubt that the culture, knowledge, and mentors of the scholar had a significant impact on his choices. He had several methods and specific expressions that he used to prefer one reading over another, including: preferred, more precise, measured, more, clearer, the choice in reading, the famous language, the correct that has no alternative, the method of the discerning grammarians, the reading of the congregation, the famous reciters, mentioning those who read with this reading which suggests his preference for it, and arguing for the choice with the Qur'an and its readings. The research details each word and provides examples for it. Through the numerous examples provided in the research, the independent personality of Al-Mujashai has emerged, benefiting, and transmitting from others with awareness of what he transmits and criticism of it. His star also shone in the science of readings, as he was familiar with the differences between the reciters and their various readings. He had a choice in the reading based on several reasons, including:

- 1- Grammar.
- 2- Language.
- 3- The meaning of the verse in line with the general context of the verses more than others.
- 4- Agreement with other Quranic verses in meaning or wording.
- 5- The reading of the majority or the famous reading or the reading of the public.
- 6- The choice of scholars for this reading, such as grammarians, interpreters.
- 7- The easiest in pronunciation, and the easiest in wording.

The research also addressed the critique of the readings, which is the examination of the readings and considering their aspects, in terms of chain of narration, script, language, discussing them, choosing what is more eloquent and clearer, and making judgments on them to distinguish between what is consistent in transmission and what is irregular in narration, and to clarify what is stronger in grammatical analysis and meaning, and more eloquent in language, and what is weak in the rare language. A group of linguists, grammarians, interpreters, scholars of Hadith, and jurists criticized the readings from various aspects, some from the perspective of the chain, or the performance, or the recitation. Al-Mujashai used specific expressions in criticism, including: rhythm, distant, in this reading, it seems, this is a mistake, an unusual reading, weak in Arabic, the grammarians do not approve of that, some of them denied, and others. It is evident from the many

examples in the research that Al-Mujashai criticized both the consistent and irregular readings, without using offensive language in criticism, and did not accuse the consistent readings of deviation or ugliness. He was not as strict as some of the scholars before him, who found some of the readings conflicting with the eloquent and commonly accepted language of the Arabs and classified them as deviant and unmelodious, because for them, the Qur'an was adhered to the abundant and eloquent language and to the grammatical analogy. Al-Mujashai also directed the weak consistent readings and explained their aspects in language and grammar, but he did not show enthusiasm in defending or advocating, nor did he show his position in defending the readings of the Qur'an or their reciters, or in refuting grammarians.

Sometimes Al-Mujashai would direct the readings linguistically, grammatically, or in meaning without criticism or choice, or he would convey the criticism and choice of others without favoring either, as evidenced by many examples. There might be a third permissible aspect in the verse in terms of meaning and grammar, but it was not recited. Here, the correct creed of Al-Mujashai is manifested, as the readings do not follow Arabic or the rules of grammar, but the reading is a followed Sunnah established by transmission and narration, and this is what he affirmed in several instances where he said: It is not recited except with what has been authenticated from the predecessors, may Allah be pleased with them. Continuity is a condition for accepting the correct reading."

Genişletilmiş Özet:

Muhammed Faddâl el-Mucâşî'î'nin (1086- 479) Nuketu'l-me'ânî 'alâ âyâti'l-l-mesânî'si, ayetlerin irabını, manalarını, kıraat vecihlerini ve nahivcilerin görüşlerini ihtiva etmiş, Müşkilü'l-Kur'ân konusunda ehemmiyeti haiz bir kitaptır. Bu çalışma, bahsi geçen kitabın müellifi olan 'Alî b. Faddâl el-Mucâşî'î'ye ait olduğunu tespit etmek için yapılmıştır. Çünkü bu kitap "Îrâbu'l- Kur'ân" olarak isimlendirilip bu şekilde şöhret sahibi olunca İsmail b. Muhammed el-İsfahânî ile karıştırılmıştır. Bu aidiyetin tespit edilip bilimsel delillerle ortaya konması, araştırmacılar için önem arz etmektedir.

Bu çalışma ayrıca kıraat vecihleri ve tercihlerini ele almakta ve bu tercihlerin kurrâ vasfına sahip âlimlerden neşet ettiğini belirtmektedir. Zira bahsi geçen bu vecihler, Peygamberimiz'den (s.a.v) sahih bir şekilde rivayet olunmuş, sahabeler döneminde bilinen dillerine ve lehçelerine uygunluğu nisbetinde tercihleri olmuştur. Bu tercih, kıraatte ehil olanlar tarafından yapılmıştır. Tefsir âlimleri, nahivciler ve dil bilimcileri de aynı şarta tabidirler.

Mucâşî'î iyi bir dil bilimcisi olup ayrıca büyük bir müfessirdir. Onun da kendisinden önceki kıraat âlimleri gibi kıraat konusunda bazı tercihleri olmuştur. Bu tercihlerinde kendine özel bir üslubu olup daha çok "evla, ecved, ekyas, ekser, efsah" gibi bazı özel kelimelerle tercihini ifade etmiştir. Bazen de tercih ederken "Tercih edilen kıraat budur.", "Meşhur lügat budur.", "En doğrusu budur.", "Bu, nahiv ulemasının tercihidir.", "Cumhurun kıraatidir.", "Meşhur kâriker icma etmiştir." gibi ifadelerle tercih ettiği görüşü ortaya koymuştur. Konu hakkında farklı birçok örnek getirmesi Mucâşî'î'nin bu alanda yetkin bir konuma ve üst düzey ilmî bir şahsiyete sahip olduğunu, naklettiği şeylerde ve eleştirdiği hususlar hakkında bilinçli bir eleştirmen olduğunu göstermektedir. Nitekim bu özellikleri sayesinde kıraat ilminde çevrede belirgin bir şahsiyet olarak şöhret bulmuştur. Kıraat konusundaki ihtilaflarda uzmanlığını göstermiş, farklı olan kıraatleri toplamış, ihtilaf sebeplerini açıklamış ve belirteceğimiz şu sebeplerden dolayı kendi tercihleri olmuştur:

- 1- Nahiv; tercihlerinde nahve çok önem vermektedir. Ayrıca Mucâşî'î, Basra ekolünden olup bu ekolde önde giden âlimlerdendir.
- 2- Lügat (Dil); Mucâşî'î, tercihlerinde en çok kullanılan lafızları, en fasih olan, Arapça kurallarına en uygun olan kıraati tercih etmiştir.
- 3- Ayetin manasına bakıp siyak- sibak ilişkisinden en uyumlu olan kıraati tercih etmiştir.
- 4- Başka ayetlerin lafzına veya ayet meallerinin tercih ettiği vecihe uygun veya uyumlu olmasına dikkat etmiştir.
- 5- Kıraatin cumhura ve meşhur olana uygun olması ya da âmme kıraatte uygun olması - Medine ve Küfe kıraatine uygun olması - tercih sebebidir. Bazen de âmmeden kastın Haremeyn kıraatine uygun olması demek olduğu da söylenmiştir.

6- Tercih edilen kıraatin tefsir âlimlerinin veya nahiv âlimlerinin tercihi olması yani bu daldaki âlimlerin bu kıraati tercih etmiş olması, Mucâşî'î'nin tercihlerinde etkili olmuş, dolayısıyla tercih ettiği vecihleri bu şekilde temellendirmiştir.

7- Telaffuz ve söylemi en kolay olan kıraati tercih etmiştir.

Bu çalışma kıraatlerin eleştirileri hakkında, hangisinin daha sahih, daha uygun olduğu, daha fasih olduğunu, sened, şekil ve lügat olarak hangisinin daha doğru olduğunu, mutavâtir olarak gelenlerin veya şaz olarak rivayet edilenin birbirinden ayrılmasını ele almıştır. Ayrıca irab olarak en uygun olanı, yaygınlık bakımından yaygın olanı, güçlü olanı zayıf olandan ayırmayı hedeflemiştir. Mucâşî'î nahiv, tefsir, lügat, hadis ve fıkıh alanında ön plana çıkmış bazı âlimleri gerek senet, gerek mana cihetinden eksiklikleri olduğunu iddia edip eleştirmiştir. Ayrıca Mucâşî'î, eleştirdiği kıraatleri kendine has kelimeler ile eleştirmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır; "lahn (dil hatası), uzak, bu kıraatte sorun var, bu yanlıştır, bu kıraat şazdır, Arapça'da zayıftır, nahivciler böyle tercih etmez, bazıları eleştirmiş" gibi ifadeleri kullanmıştır. Ayrıca Mucâşî'î gerek şaz gerek zayıf kıraatleri eleştirmiştir. Ancak kendisinden öncekiler gibi cüretkâr ve aceleci davranıp mütevatir kıraatler hakkında eleştiri yapmamış, dikkatli ve temkinli bir üslup takınmıştır. Zira kendisinden önceki bazı kıraatlerde yaygın fasih Arapçaya uygun değil iddiası ile bazı kıraat vecihlerinin şaz olduğunu iddia etmişlerdir. Bazı zayıf ama mütevatir kıraatleri ele alırken de aynı üslubu devam ettirmiştir. Öncelikle o kıraati açıklamış, nahiv ve lügat olarak ne kastedildiğini beyan etmiş ancak ne eleştirmek ne de savunmak için hamasî bir dil seçmemiştir. Bazen Mucâşî'î, var olan kıraatlerin rivayetleri hakkında nahiv ve lügat açısından incelemiş, başkasının o konudaki eleştirisini ve farklı düşüncesini nakletmiş ama kendisi bu eleştiri hakkında bir fikir beyan etmemeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla sadece nakil ve açıklama ile yetinmiştir. Hatta bazen bazı kıraatleri Arapça dili ve kuralları kapsamında olmayan bir vecih ile okunmasında bir sakınca olmadığı yerler de varken sağlam olan akidesi onu rivayet edilmeyen bir kıraat ihdas etmesine engel olmuştur. Zira kıraatler, dil kuralları ve yorumlar üzerine oluşup şekillenmez bilâkis kıraatlerde esas olan nakildir. Kendisi bir sözünde bu hakikate şöyle dikkat çekmiştir: "Seleften sahih olarak naklen geleni okuruz. Seleften sahih bir şekilde nakledilmeyen vecihle okunmaz."

المصادر والمراجع

- الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، *نزهة الألباء في طبقات الأدباء*، الأردن: مكتبة المنار، ط3، 1985.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، بيروت: دار إحياء التراث، 1418.
- ابن الجزري، محمد بن محمد، *النشر في القراءات العشر*، بيروت: المطبعة التجارية، د.ت.
- الجنابي، حسن بن إسماعيل، *من قضايا البلاغة والنقد عند عبد القادر الجرجاني*، د.ب، 1981.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله، *معجم الأدياء*، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.
- حميتو، عبد الهادي، "نظرات في كتاب إعراب القرآن"، *مجلة الحكمة* 16، 1998.
- <https://www.alhikma59.com/R1.htm>
- أبو حيان، محمد بن يوسف، *البحر المحيط في التفسير*، بيروت: دار الفكر، 1420.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد، *الحجة في القراءات السبع*، بيروت: دار الشروق، ط4، 1401.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، *تاريخ بغداد*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417.
- الذهبي، محمد بن أحمد، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، بيروت: دار الغرب، 2003.
- الذهبي، محمد بن أحمد، *سير أعلام النبلاء*، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- الذهبي، محمد بن أحمد، *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- الرازي، أحمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، بيروت: دار الفكر، 1979.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، *مختار الصحاح*، بيروت: المكتبة العصرية، ط5، 1999.
- الزبيدي وآخرون، وليد الحسين، إياد القيسي، مصطفى الحبيب، بشير القيسي، عماد البغدادي، *الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة*، مانشستر/ بريطانيا: مجلة الحكمة، 2003.
- الزجاج، إبراهيم بن السري، *معاني القرآن وإعرابه*، بيروت: عالم الكتب، 1988.
- الزخشري، محمود بن عمرو، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ.
- ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، *حجة القراءات*، بيروت: دار الرسالة، د.ت.
- الأزهري، محمد بن أحمد، *معاني القراءات*، السعودية: جامعة الملك سعود، 1991.
- سيسي، عبد الباقي بن عبد الرحمن، *قواعد نقد القراءات القرآنية*، الرياض: دار كنوز اشبيليا، 2009.
- الضامن، د. حاتم، "إعراب القرآن لقوام السنة هو نكت المعاني على آيات المثاني لعلني بن فضال المجاشعي"، *مجلة العرب/ السعودية*: دار اليمامة 2/43، 2007.
- الطائي، محمد بن عبد الله، *شرح الكافية الشافية*، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1982.
- الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.
- أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي، *مراتب النحويين*، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، د.ت.
- عباس، إحسان، *تاريخ النقد الأدبي عند العرب*، بيروت: دار الثقافة، 1983.
- العسكري، الحسن بن عبد الله، *التلخيص في معرفة أسماء الأشياء*، دمشق: دار طلاس، ط2، 1996.
- العسكري، الحسن بن عبد الله، *الفروق اللغوية*، القاهرة: دار العلم والثقافة، د.ت.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.

- أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد، *الحجة للقراء السبعة*، دمشق: دار المأمون، ط2، 1993.
- الفارابي، إسماعيل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1987.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، *كتاب العين*، بيروت: مكتبة الهلال، د.ت.
- الفضلي، عبد الهادي، *القراءات القرآنية: تاريخ وتعريف*، بيروت: مركز الغدير، ط4، 2009.
- القنطري، علي بن يوسف، *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، القاهرة: دار الفكر، 1982.
- القيسي، مكي بن أبي طالب، *الإبانة عن معاني القراءات*، القاهرة: دار تحفة مصر، د.ت.
- المجاشعي، علي بن فضال، *النكت في القرآن الكريم*، تحقيق: د. عبد القادر الطويل، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- مهارش، د. زيد علي، *منهج الإمام الطبري في القراءات وضوابط اختيارها في تفسيره*، الرياض: دار التدمرية، 1433.
- النَّحَّاس، أحمد بن محمد، *إعراب القرآن*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421.
- الهُدلي، يوسف بن علي بن جبارة، *الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها*، الإمارات: مؤسسة سما، 2007.
- ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله، *معجم البلدان*، بيروت: دار صادر، 1995.

Kaynakça

- Abbas, İhsan. *Tarihu'n-nakdi'l-edebe'i inde'l-Arap*. Beyrut: Daru's-sekafe, 1983.
- Dâmin, Hatim. "İrabü'l-Kur'ân li kavvâmü's-sünne hüve nüket el-meânî alâ ayâtü'l-mesâni li Ali b. Fuddal el-Mecaşî". *Mecelletü'l-Arab/ Suudi Arabistan: Daru'l-Yemame 2/ 43* (2007), 29-37.
- Ebü Ali el Farisi, el-Hasan b. Ahmed. *el-Hücce li'l-Kurraü's-Seb'a*. Dimeşk: Daru'l-Me'mun, 2. Baskı, 1993.
- Ebü Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebü Täyyib el-Lugavî, Abdulvahid b. Ali. *Merâtibü'n-nahviyyîn*. Kahire: Mektebetü Nahdati Mısır, t.y.
- el-Askerî, Hasan b. Abdullah. *el-Furûk el-lugaviyye*. Kahire: Daru'l-İlm ve's-sekâfe, t.y.
- 354 el-Askerî, Hasan b. Abdullah. *et-Telhîs fi marifeti esmai'l-eşyâ*. Dimaşk: Daru Tallas, 2. Baskı, 1997.
- el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvad Mâruf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 2002.
- el-Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. Beyrut: Dâr-u İhyâ-u't-Turâs, 1418.
- el-Cünaciyyü, Hasan b. İsmail. *Min kadâyâ el-belağa ve'n-nakdi inde Abdulkâhir el-Cürcânî*. B.y.: y.y, 1981.
- el-Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhätü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 3. Baskı, 1985.
- el-Ezheri, Muhammed b. Ahmed. *Meâni'l-kıraat*. Suudi Arabistan: Camiatü'l-Melik Suud, 1991.
- el-Fadli, Abdulhadi. *el-Kıraat el-Kur'aniyye: Tarih ve Tarif*. Beyrut: Merkezü'l-Ğadir, 3. Baskı, 2009.
- el-Farabî, İsmail b. Hammad. *es-Sihah tacü'l-luğa ve sihahü'l-Arabiyye*. Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melâyîn, 3. Baskı, 1987.
- el-Ferahidi, Halil b. Ahmed. *Kitabü'l-ayn*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, t.y.
- el-Hamevî, Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî. *Mücemü'l-büldân*. Beyrut: Daru Sadır, 1995.
- Humeytu, Abdulhadi. "Nazarât fi kitâbi i'rabü'l-Kur'ân". *Mecelletü'l-Hikmet 16* (1997), 481- 561.
- el-Hüzelî, Yusuf b. Ali b. Cebbara. *el-Kamil fi'l-kıraat ve'l-erbaîn ez-zâide aleyha*. BAE: Müessesetü semâ, 2007.
- İbn Atiyye, Abdulhak b. Ğâlib. *Maharreru'l-vecîz fi Tefsîri'l-Kurân'il-'Azîz*. thk: Abdusselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1422.
- İbn Fâris, Ahmet b. Fâris er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. Y.y.: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hâluyeh, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hucce fi'l-kirâti's-seb'a*. thk. Abdulâl Salim Mükrim. Beyrut ve Kahire, Dâru's-Şurûk, 1979.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Hucetü'l-kirâat*. thk. Said Afgani. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 5. baskı, 2001.
- İbnü'l- Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşru fi'l-kirâti'l-aşer*. thk. Ali Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-Riyadi'l-Hâdise, 1985.
- el-Katfi, Ali b. Yusuf. *İnbahu'r-ruvât alâ enbâhu'n-nuhât*. Kahire: Daru'l-Fikir, 1982.

- el-Kaysî, Mekki b. Ebî Talip. *el-İbâne an meâni'l-Kıraat*. Kahire: Daru Nahdati Mısır, t.y.
- Mehariş, Zeyd Ali. *Menhecü İmami Taberî fi'l-kıraati ve davabiti ihtiyariha fi tefsirihi*. Riyad: Daru't-tedmiriyye, h. 1433.
- el-Mücaşî, Ali b. Fuddal, *en-Nüket fi Kur'âni'l-Ker'im*. thk: Abdulkadir ed-Davîl. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- en-Nehhas, Ahmed b. Muhammed. *İ`rabü'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1421.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 5. baskı, 1999.
- Sîsî, Abdalbaki b. Abdurrahman. *Kavaidu nakdi'l-kıraati'l-Kur'aniyye*. Riyad: Daru Kunûz İşbilya, 2009.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- et-Tâî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'l Kafîye eş-Şafiye*. Mekke: Camiatü Ümmü'l Kurâ, 1982.
- ez-Zeccac, İbrahim b. es-Serî. *Meanil Kur'an ve İrabuhu*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelil Abduşşelbi. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- ez-Zehabî. Muhammed b. Ahmet. *Ma'rifetü'l-kurrâ`i'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmet. *Siyeru â'lâmü'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmet. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm'*. Beyrut: Daru'l-ğarb, 2003.
- ez-Zemahşerî, Muhammed b. Amr. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 3. baskı, 1407.
- ez-Zübeyrî, Velid el Hüseyin. İyâd el Kaysî, Mustafa el Habîb. Beşîr el-Kaysî, İmâd el-Bağdâdî. *el-Mevsûa el-meysera fi terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'n-nahvi ve'l-luga*. Manchester/ İngiltere: Daru'l-Hikmet, 2003.
- <https://www.alhikma59.com/R1.htm>

Pinsker ve Siyasi Siyonizm* (Ölümünün onuncu yıldönümünde Dr. Pinsker'in anısına) (1902)**

Achad Ha-Am***

 Çevirmen: Ömer Faruk Kalıntürk****

Geçtiğimiz 21 Aralık (1901) Dr. Leo Pinsker'in ölümünün onuncu yıldönümüydü.

Her şeyin olağanüstü bir hızla değiştiği, olayların birbirini itip kakarak her gün yeni bir heyecanla geliştiği, insanların birbiri ardına yükselip düştüğü, güne meşhur biri olarak başlayıp yarına kadar unutulduğu, bir anlığına zirveye çıkıp ardından dibe vurduğu, günün karmaşasından insanların dünün sükunetine dönüp bakmaya zaman bulamayacakları kadar gürültülü olduğu günümüzde, on yıl uzun bir süredir.

Pinsker, bugünün insanların bir anda unuttuğu dünün adamlarından biridir. On yıl önce öldü ve bu on yıl içinde her şey değişti, biz de onlarla birlikte değiştik. Yeni kuşlar geldiler ve beraberlerinde yeni şarkılar getirdiler. Kaba ve cırtlak bir koro halinde ötüyorlar. Bu uğultunun içinde, dünyanın artık hatırlamadığı yalnız bir ozanın mahzun ezgilerini acaba kim hatırlayacak?

Pinsker zamanında *Hovevey Zion*'un [Siyon Sevdalıları] başkanıydı ve Filistin'in kolonizasyonu için çok çalıştı. Ancak aradan geçen süre içinde *Hibbat Zion*'un [Siyon Sevgisi] yerini Siyonizm aldı. Pinsker'in ve dünün *Hovevey Zion*'unun zamanını ve enerjisini emen "sızma" politikasının sonucu olan bu ehemmiyetsiz kolonizasyon, bugün Siyonizm'deki en acemi kişi için bile bir neşe kaynağıdır. Herkes bilir ki Herzl, Siyonist ideali daha geniş bir temele -siyaset ve diplomasiye, bankalara ve tüzüğe- dayandırarak seleflerinin dar ufkunu genişletmiştir.

Yirmi yıl önce Pinsker, *Autoemancipation* [Kendi Kendini Özgürleştirme] adında otuz altı sayfalık küçük bir kitapçık kaleme aldı. Zamanında bu kitapçık belli bir heyecan yaratmış ve bazı tepkilere yol açmıştı. Ama yeni düzenlemeden önce yazılmış küçük bir broşüre şimdi kim dikkat ediyor? Artık elimizde *Judenstaat* [Yahudi Devleti], tartışmalar ve konuşmalarla dolu dört Kongrenin raporları ve Siyonizmi her yönüyle ve her ayrıntısıyla açıklayan ve anlatan her dilde bir yığın broşür ve bildiri yok mu?

Evet, -Pinsker zamanında büyük bir adamdı, Siyonizmin "öncülerinden" biriydi- yeni Siyonistler bile bu kadarını kabul ediyor. Ve Siyonist olmayanlara Siyonist fikrin tarihini anlatma fırsatı bulduklarında bilimsel olarak kabul gören şekliyle "embriyonik" dönemle başlarlar. Burada Siyonizm'in doğuşundan önce gelen ve onun yolunu hazırlayan tüm değerli insanları bir nefeste överler, Pinsker'i ve onunla çağdaş olan *Chovevé Zion*'un diğer liderlerini unutmazlar. Ancak tüm bunlar onlar için Herzl'in *Der Judenstaat* adlı kitapçığında kendini ortaya koyduğu 1896 yılı ile başlayan ana temaya giriş niteliğindedir. Burada bir çizgi çekiyorlar sanki şöyle demeleri gerekiyormuş gibi; "Buraya kadar Siyonizm'in embriyonik dönemi yani doğumu için hazırlık dönemi. Şimdi tüm görkemi ve ihtişamıyla Siyonizm'in kendisini seyredin!"

O halde nasıl oldu da birçok insan Pinsker'in on yıl önce, 21 Aralık'ta öldüğünü aniden hatırladı ve bu üzücü yıldönümünde birçok yerde ruhunun huzuru için dualar okundu ve onuruna konuşmalar yapıldı? Doğrusunu söylemek gerekirse, bunun tek nedeni "ehemmiyetsiz kolonizasyon" hareketinin hala varlığını sürdürmesi ve kolonilerin desteklenmesi için çalışan bir teşkilâtın¹ hala var olmasıdır. Bu nedenle ve sadece bu nedenle -Filistin kolonileri için çalışanların ve daha sonra onları desteklemek için kurulan bu teşkilâtın başında durduğu için- Pinsker, onu şahsen tanıma ve onunla birlikte çalışma ayrıcalığına sahip olan kendi

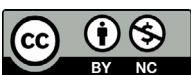
* Achad Ha-Am, "Pinsker and Political Zionism," in *Ten Essays on Zionism and Judaism*, trans. Leon Simon (London: George Routledge & Sons, Ltd., 1922), 56-90. Metin içerisinde köşeli parantezle "[...]" belirtilen ifadeler Türkçe çevirmene aittir.

** Pinsker 1891 yılında Odesa'da vefat etmişti.

*** Achad Ha-Am ("halktan biri"), 1856'da Rusya'da doğan ve 1908'den vefat ettiği 1927 yılına dek Londra'da yaşayan ünlü İbrani düşünür ve deneme yazarı Aşer Ginzberg'in mahlasıdır.

**** Dinler Tarihi Doktora Adayı, Exeter Üniversitesi, Teoloji ve Dini Araştırmalar, o.kalinturk@exeter.ac.uk
Ph.D. Candidate, University of Exeter, Department of Theology and Religion, o.kalinturk@exeter.ac.uk

¹ Hovevey Zion.



ülkesinin gerçek *Hovevey Zion'*unu oluşturan meslektaşları tarafından hatırlanmaktadır. Yıldönümünü kamuoyunun ilgisini çeken bir konu haline getirenler de onlardır. Eğer bu olmasaydı takvimleri siyasi Siyonizm'in doğuşuyla başlayan yeni Siyonistler, Herzl'den on beş yıl önce, siyasi Siyonizm'in tüm teorisini baştan sona, mantiki bir bütünlük ve sonraki hiçbir çalışmada görülmeyen bir üslup yüceliğiyle ortaya koyan bu adamı hatırlamayacaklardı.

Mezkur nevezur Siyonistler, siyasi Siyonizm teorisinin yazarı olarak Pinsker hakkında hiçbir şey bilmediklerine göre onu nasıl hatırlasınlar? Ve eğer liderleri onlara açıkça ya da ima yoluyla, yazılı olarak ya da tartışma ortamlarında, Siyonist Kongrelerde ya da bunların dışında bu teorinin gerçek yazarının kim olduğunu, ondan sonra gelen herkesin içtiği gerçek kaynağın kim olduğunu henüz söylemediyse onu nereden bilsinler?² Pinsker'in orijinali Almanca olan broşürünün baskısı çoktan tükendi ve nadir bulunuyor. Propaganda amacıyla, Siyonist örgütün yardımıyla ve liderlerinin onayıyla her gün çoğu tatsız tuzsuz yeni broşürler yayınlanır ve halk arasında yayılırken, Pinsker'in her ülkedeki zeki Yahudileri Siyonist fikre çekebilecek eşsiz bir yeteneğe sahip olan bu broşürü bugüne kadar yeni bir baskıyla onurlandırılmadı.³ Özellikle Batı'daki yeni Siyonistlerin çoğu onu hiç görmemiş, hatta kıymetini bile iştmemişlerdir.⁴ Duydukları tek şey, Herzl'den önce de Siyonistlerin var olduğu, ancak bunların büyük bir siyasi fikri kavramaktan aciz, Filistin'de birkaç koloni kurarak ve onları yarım peni ile destekleyerek Yahudi sorununu çözmeyi düşünen zavallı, basit fikirli hayalperestler olduğudur. Pinsker'e gelince o, bu zavallı hayalperestlerin lideriydi.⁵

Pinsker'e Siyonist hareket içinde hak ettiği onurlu yeri iade etmenin zamanının gelip gelmediğinden şüpheliyim. Kargaşanın ve bağırış çağırışın tam ortasındayız ve henüz gerçek ve tarafsız bir yargıya yer yok. Bu daha sonraki tarihe, "kargaşanın ve bağırış çağırışın sona erdiği", kişiliklerin ve geçici durumların etkisinin yerini daha genel ve daha kalıcı bir ulusal *motife* bıraktığı zamana bırakılmalıdır. Ancak Pinsker'in anısı şu anda kamuoyunun zihninde olduğu için -bir anlığına da olsa- Pinsker'in halkına getirdiği ancak henüz itibar görmediği mesajı hatırlama fırsatından uygunsuz bir şekilde yararlanamayız.

358 Bu mesaj, daha önce de söylediğim gibi *siyasi* Siyonizm'in mesajıdır. Pinsker, siyasi Siyonizm için açık bir teorik temel ortaya koyan ilk kişiydi. Aynı zamanda bu fikrin hayata geçirilmesi için -sadece ana hatlarıyla da olsa- kesin bir pratik program üzerinde çalışan ilk kişidir. Yeni Siyonistler bu programa ya da bu programdaki temel noktalara sıkı sıkıya sarıldılar, bu program nedeniyle kendilerine "siyasi" diyorlar ve böylece inandıkları gibi onları öncekilerden ayıran orijinal özelliği ifade ediyorlar. Pinsker, teorik ve pratik tüm öğretisini, üslubunun kısalığı ve sistematik bir düzenlemenin yokluğu ile karakterize edilen küçük bir broşüre sıkıştırdı. Öfkeli duyguları, düşüncenin soğuk süreçleri için çok güçlüydü ve fikirlerini sistematik olarak düzenlemesine izin vermiyordu. Pinsker bilimsel bir tez yazmadı, harici ve dahili yozlaşmamıza karşı öfke ve kederle dolu, gür, buruk ve yürekten gelen bir çığlık attı. Bu nedenle bazıları şairane bir belagat zenginliğiyle defalarca tekrarlanan, diğerleri ise bu arada kısaca ima etmekten öteye gitmeyen fikirlerinin bölük pörçük parçalarını bir araya getirmeden ve öğretisinin tam anlamını keşfetmeden önce onun büyük bir dikkatle incelenmesi gerekmektedir.

Ben de burada bunu denemeyi öneriyorum. Ancak her şeyden önce -tüm okuyucularım için açık olmayabilecek- amacımın yalnızca Pinsker'in öğretisini günümüz siyasi Siyonizm'iyle ilişkisi içinde açıklamak olduğunu belirtmeliyim. Burada genel olarak siyasi Siyonizm hakkındaki kendi görüşlerimi açıklamıyorum. Bu konuda söyleyeceklerim okuyucularımın birçoğuna tanıdık gelecek olan çeşitli

² Şimdi Herzl'in Pinsker'i ve broşürünü -ilk kez- Beşinci Kongre'nin oturumlarından birinde övdüğünü duyuyoruz. Bu Kongre, Rusya'daki *Chovevé Zion'un* ölüm yıldönümünde Pinsker'in adını ön plana çıkarmasından birkaç hafta sonra Basel'de toplanmıştı. Bu, Siyonist Kongre başkanının hala bazen Rus Yahudilerinin kamuoyuna kulak verdiği bir kanıttır. Ancak elbette bu durum yukarıda söylenenleri etkilemez.

³ Bu Deneme'nin yayınlanmasından yaklaşık bir yıl sonra ikinci bir baskı yayınlanmıştır (Leon Simon).

⁴ Burada, Pinsker'in broşürünün içeriğinin Rusya'da bile ne ölçüde unutulduğunu gösteren bir olay var. Kısa bir süre önce, Rusya'daki bazı Yahudi dergileri, Odessa Komitesi'nin evrakları arasında bulunan Pinsker'in 1883 tarihli bir mektubunu yayınladı. Mektup, broşüründe ayrıntılı olarak açıkladığı fikirlerin sadece birkaç başlığını içeriyordu. Ancak dergiler şaşırmış ve bu mektuptan Pinsker'in yirmi yıl kadar önce günümüzün Siyonist hareketini "olduğu gibi öngörmüş" olduğunun anlaşıldığını belirtme gereği duymuşlardır.

⁵ Avusturya'da *Hovevey Zion* [Siyon Sevdalıları], Herzl'in zamanından çok önce kendilerine "Siyonist" diyorlardı. Bu ismi Dr. Birnbaum'un *Selbst-Emanzipation* adlı dergisinde icat ettiğine inanıyorum. Herzl broşüründe birkaç kez "Siyonistlerden" bahseder ve onları hicivli bir şekilde çaydanlığın buharıyla ağır bir yükü kaldırmaya çalışırken tasvir eder (Theodor Herzl, *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* (Leipzig and Vienna: M. Breitenstein's Verlags-Buchhandlung, 1896), 4).

makalelerde dile getirilmiştir ve bu önceki ifadeler sanırım burada hemfikir olmadığım her nokta hakkında yorum yapma zorunluluğundan beni muaf tutmaktadır. Bu makalede, Pinsker'in de bakış açısı olan siyasi Siyonizm'in temel bakış açısını kabul ediyorum ancak birazdan göreceğimiz gibi Pinsker bu bakış açısını kendine özgü bir hale getirerek bugünlerde "manevi Siyonizm" olarak adlandırılan Siyonist ideale daha çok yaklaştırdı.

Pinsker Siyonizm fikrine daha sonraki tüm siyasi Siyonistlerin yaptığı gibi ulusal varlığımız ve birliğimiz için çökmekte olan eski temelin yerine yeni bir temel aramanın gerekliliğiyle hareket eden bir Yahudilik sorunuyla değil, özgürleşme ve genel ilerlemenin bile Yahudilerin uluslar arasındaki aşağılanmış ve emniyetsiz konumunu iyileştirmeyeceğine ve kendimize ait bir ulusal yurdumuz olmadığı sürece antisemitizmin asla sona ermeyeceğine dair kesin bir kanaat taşıyan bir Yahudi halkı sorunuyla varmıştır. Ancak Pinsker'in İsrail ile öteki uluslar arasındaki kan davasının ebediliğine dair bu kanaate nasıl vardığını özellikle incelemekte fayda var çünkü bu daha sonraki Siyonistlerden farklı bir yoldur ve Pinsker'in mesajına kendine özgü bir renk katan da bu farklılıktır.

Pinsker, diğer insanlardan daha fazla nefret edilmemize ve hor görülmemize yol açan üç temel neden bulmaktadır ve her üçü için de ayrı bir Yahudi Devleti dışında bir çare yoktur.

İlk neden ulusal bir nedendir ve kökleri insan psikolojisinin derinliklerinde yatmaktadır. Tüm insanlığın kardeşlik ve uyum içinde yaşayacağı ve ulusal engellerin artık var olmayacağı o büyük günün gelip gelmeyeceğini bilemeyiz ancak en iyi ihtimalle bile o Mesih çağından önce binlerce yıl geçmesi gerekir. Bu arada uluslar, esas olarak aralarındaki temel eşitliğe dayanan *göreceli* bir barış durumunda yan yana yaşamaktadır. Her ulus, diğer ulusların ulusal varlığını tanır ve kabul eder ve birbirleriyle düşmanlık ve hatta savaş halinde olanlar bile birbirlerini aynı ulus düzleminde duran eşitler olarak tanımak zorunda kalırlar ve bu nedenle her biri diğerine karşı büyük ve küçük, güçlü ve zayıf ayrımı olmaksızın belirli bir saygı duygusu besler. Ancak İsrail halkı için durum farklıdır. Bu halk uluslar arasında sayılmaz çünkü topraklarından sürgün edildiğinden beri bir ulusu diğerinden ayıran temel milliyet özelliklerinden yani "dil ve gelenek birliği ve yerel komşuluk olmadan düşünülemez olan o orijinal ulusal yaşamdan" yoksundur. Bu özelliklerden yoksun olduğumuz içindir ki diğer uluslar bizi kendileriyle aynı düzlemde, bütünsel değer bakımından kendilerine eşit bir ulus olarak görmemektedirler. Doğru, sürgün edildiğimiz 359 topraklarda bile manevi olarak ayrı bir ulus olmaktan vazgeçemedik ancak bu manevi ulus olma durumu, diğer ulusların gözünde bize bir ulus statüsü kazandırmak şöyle dursun, bir halk olarak bize duydukları nefretin nedenidir. İnsanlar, bedensiz yani fiziki bir örtüsü olmadan dolaşan bir ruhtan her zaman dehşete düşerler ve dehşet nefreti doğurur. Söz konusu manevi ulus olma, tedavi etmekte güçsüz olduğumuz bir tür psişik hastalıktır. Tüm çağlarda insanlar hayal güçlerinin gördüğü her tür hayaletten korkmuşlardır ve İsrail onlara bir hayalet olarak görünmüştür ama sadece düşlerinde değil, gözleriyle gördükleri bir hayalet. Dolayısıyla ulusların Yahudi milliyetine duydukları nefret, "demonopati"⁶ olarak bilinen türden psişik bir hastalıktır ve yaklaşık iki bin yıl boyunca nesilden nesile aktarılan bu hastalık, artık kökü kazınmayacak kadar köklü bir hale gelmiştir. Bu nefretin birincil nesnesi birey olarak Yahudiler değil, Yahudiliktir. Bununla kastedilen gerçek uluslar arasında ayrı ve farklı bir şey gibi dolaşan ve onların gizli iblis korkusu melekelelerini uyandıran o soyut milliyet, o bedensiz hayalettir. Nitekim Yahudi olmayan ferdlerin bir yandan Yahudi tanıdıklarıyla barış ve dostluk içinde yaşarken bir halk olarak Yahudilere karşı derin düşmanlıklarını muhafaza ettiklerini, diğer yandan da ulusal eğilimlerin ve uluslararası ilişkilerin zaman içindeki tüm değişimleri boyunca, tıpkı varlığına inandıkları öteki hayalet türlerine duydukları nefret gibi tüm ulusların Yahudilere duydukları nefreti her zaman sürdürdüklerini görüyoruz.⁷

O halde bu ulusal nefretten kurtulmak için ne yapmalıyız?

Uluslarla asimile olmak mı? Eğer ruhun derinliklerine kadar ulaşan ve yok oluşla sonuçlanan gerçek asimilasyon kastediliyorsa bu doğal olmayan bir tür ölümdür ve kendi çabalarımızla buna neden olmak istemeyiz.⁸ Ancak Yahudilerin belli bir kesimi tarafından savunulan her derde deva yüzeysel asimilasyon

⁶ [Şeytanlar tarafından ele geçirilme sanrısı].

⁷ Leo Pinsker, *Autoemancipation* (Berlin: W. Issleib, 1882), 1-7 [1903 tarihli ikinci baskıda 7-11].

⁸ Pinsker, *Autoemancipation*, 15 [17].

bizim için işleri daha da kötüleştirebilir. Pinsker'in kendisi bu sonuca bu kadar çok kelimeyle varmıyor ancak bu, az önce bahsedilen fikrin zorunlu bir sonucudur. Çünkü antisemitizmin kaynağının, diğer ulusları bizde kendilerine eşit statüde bir ulus görmeye zorlayacak somut bir ulusal varlığımızın olmamasında yattığı düşünüldüğünde, ne kadar çok asimile olursak -çevremizi ne kadar çok taklit eder ve ulusal farklılığımızı ne kadar çok törpülersek- ulusal varlığımızın o kadar az somut ve o kadar manevi olacağı ve dolayısıyla antisemitizmi doğuran hayalet korkusunun o kadar yoğunlaşacağı açıktır.

O halde antisemitizmi yok etmenin tek bir yolu kalmaktadır. Yeniden gerçek bir ulus haline gelmeliyiz ve bir ulusun diğerine eşit olduğu tüm o temel milliyet niteliklerine sahip olmalıyız. Bu nitelikler yukarıda bahsedilenlerdir; ortak bir toprak, ortak bir dil ve ortak gelenekler. "Özgün bir ulusal yaşamı" yaratan bunların birleşimidir.⁹

Düşüşümüzün ikinci nedeni siyasi niteliktedir. "Genel olarak konuşursak" diyor Pinsker, "yabancıya aşırı düşkün hiçbir ulusa rastlamayız. Bu, temeli etnolojiye dayanan bir gerçektir ve hiçbir ulus bunun için suçlanamaz." Yahudi her yerde yerli halk tarafından bir yabancı olarak görüldüğüne göre çeşitli ülkelerdeki ev sahiplerimiz bize, aralarına kalıcı olarak yerleşen diğer yabancılar gibi davransaydı şikâyet etmeye hakkımız olmazdı. Ama aslında her yerde insanların Yahudileri diğer yabancıardan çok daha fazla sevmediğini görüyoruz. Bunun nedeni nedir? Pinsker'e göre insanların varlıklı bir misafire ve beş parasız bir dilenciye farklı şekilde davranmalarının nedeni aynıdır. Birincisi eşit olarak gelir, biz ya da başkaları bundan hoşlansak da hoşlanmasak bile onun da misafirperverlik gösterdiği bir evi vardır ve bu nedenle arkadaşlığından tamamen memnun olmasak da onu ağırlamayı görevimiz olarak kabul ederiz. O ise kendi evinde başkalarına nasıl davranıyorsa kibar toplum kurallarının gerektirdiği şekilde davranılmasını talep etme hakkına sahip olduğunun bilincindedir. Evsiz dilenci öyle değildir. O kendi adına misafirperverlik yükümlülüklerinden muaftır çünkü bunları yerine getirme fırsatı yoktur. Bu nedenle konukseverliğimizi talep etmesi saf bir hayırseverlik talebidir. Bu, hakların ve görevlerin eşitliği ilkesine eşit bir kişinin başvurusu değildir. Bu, bizden daha zayıf ve alçakgönüllü, alabilen ama veremeyen birinin merhamet başvurusudur. Bu nedenle yoksul adamı hoş karşılayacak ve ona kendimizden biri gibi sevgi ve saygıyla davranacak kadar merhametli olsak bile eşitlik yalnızca dış görünüşten ibarettir. Kalbimizin derinliklerinde ona bir iyilik yaptığımızı, iyi kalpliliğimizden dolayı ona iyi davrandığımızı, hayırsever ve yardımsever eğilimimiz olmasaydı yapmaktan vazgeçebileceğimiz bir şeyi yaptığımızı hissederiz ve o da hisseder. Yalnızca bu duygu bile aramızda büyük bir uçurum yaratmaya ve onun bizim gözümüzdeki değeriyile kendi gözündeki değerini düşürmeye yeter.

Peki uluslar arasında İsrail'i hangi resim temsil eder? Varlıklı konuk resmi değil çünkü İsrail'in diğer uluslara karşı konukseverlik yükümlülüklerini yerine getirebileceği kendine ait bir yeri yoktur. İsrail kapı kapı dolaşıp onlardan kendisinin başkalarına vermediği şeyleri kendisine vermelerini isteyen bir dilenci gibidir. Bu nedenle diğer uluslar Yahudi'yi kendileriyle eşit görmezler ve aralarında yaşayan diğer tüm yabancılar gösterdikleri iyi davranışı ona gösterme yükümlülüğünü tanımazlar. O zaman ona yer açacak kadar nazik olurlarsa bu sadece alıcıya aşağılayan bir hayırseverlik eylemidir. Cömertlikleri en uç noktaya ulaştığında yoksul ziyaretçiye verebilecekleri en büyük nimeti, eşit haklar nimetini verirler. Ancak eşit hakların verilmesinin iki tarafın gerçek eşitliğine dayanan bir görev değil de bir cömertlik eylemi olması, bu nimetin ahlaki değerini ortadan kaldırır ve onu yalnızca yasama mekanizmasının bir parçası haline getirir. Veren kişi veren olduğunu, alan kişi de alan olduğunu asla unutamaz. Bu nedenle Yahudilerin özgürleşmesi tüm ülkelerde sadece siyasi olmuştur ve öyle kalmalıdır, sosyal değil. Yahudi bir vatandaş olarak eşit haklara sahiptir ancak bir insan olarak toplumun mahrem yaşamında rol alan biri olarak eşitliğe sahip

⁹ Pinsker, bugün "manevi milliyetçilik" olarak adlandırılan, ayrı bir ulusal bölgeye olan ihtiyacı reddeden, er ya da geç dağıldığımız topraklarda bir ulus olarak eşit haklar elde edeceğimize, yani birçok ülkede vatandaş olarak eşit haklar elde ettiğimiz gibi bu topraklarda da kendimize özgü ulusal yaşamımızı sürdürmemize izin verileceğine, yani diğer sakinler gibi sosyal ve siyasi yaşama katılmamıza izin verileceğine inanan görüşün ortaya çıktığı günlerden önce öldü. Ancak Pinsker, ilk kez ulusal eşitlik talep ederek ve ruhani milliyetçiliğin formülü olan "Yahudi ulusunun diğer uluslarla aynı haklara sahip olması" ("die Gleichstellung der jüdischen Nation mit den anderen Nationen"- Pinsker, *Autoemancipation*, 7 [11]) formülünü özgürleşme savunucularının eski formülünün yerine koyarak bu görüşün temelini atmaktadır: "Yahudiler için de diğer vatandaşlarla aynı haklar". Bununla birlikte Pinsker'in görüşünün temelinde, ulusallığın somut niteliklerinden yoksun olduğumuz sürece ulusal eşitliğe ulaşamayacağı yatmaktadır. Sadece manevi anlamda ulus olan bir ulus, diğer ulusların kendilerine rakip olarak göremeyeceği bir canavarlıktır, bu da onun gerçek ulusların sahip olduğu hakların aynısını talep etme hakkını tanıyamayacakları anlamına gelir.

değildir. Hem Yahudi olmayanlar hem de Yahudiler bu gerçeğin bilincindedir ve bu nedenle eşit haklara sahip olmasına rağmen Yahudi kendi gözünde bile aşağı bir konumda kalmaya devam eder ve Yahudi olmayan toplumda Yahudiliğini gizlemeye çalışır. Yahudi olmayanlar ona kökenini hatırlatmadıklarında sanki bu onlar için bir kayıtsızlık meselesiymiş gibi davrandıklarında onlara minnettar olur.

Sonuç olarak Yahudiler her zaman alan insanlar olmaktan çıkıp kendileri için istediklerini başkalarına da verebilen saygın ziyaretçiler konumuna yükselmedikçe Yahudi olmayan ülkelerde gerçek sosyal eşitliğe asla ulaşamazlar. Başka bir deyişle Yahudiler bir kez daha efendi ve ev sahibi olacakları kendilerine ait bir vatana sahip olmalıdırlar. O zaman diğer ulusların gözündeki yerleri kendiliğinden yükselecek ve ayak bastıkları her yerde yerliler tarafından eşit olarak kabul edilecekler ve aralarında kalmak için gelen diğer yabancılara gösterdikleri saygının aynısını Yahudilere de göstermekle kendilerini yükümlü sayacaklardır.¹⁰

Yukarıda açıklanan iki nedenin yanı sıra Yahudi olmayanların Yahudilere karşı nefretini pratik bir hale getiren ve bunu fiziki kısıtlama ve zulüm şeklinde fiili olarak uygulamaya koyan, ekonomik karakterli üçüncü bir neden daha vardır.

Uygur ulusların yaşamında var olma mücadelesi barışçıl rekabet biçimini alır. Bu alanda her devlet yerli ile yabancı arasında belli bir ölçüde ayırım yapar ve her ikisine de yer olmayan yerlerde yerliyi tercih eder. Bu ayrımcılık, yerlinin kendi dengi olarak gördüğü onurlu yabancıya karşı bile uygulanır ve devletteki varlığına yalnızca nezaket ve hayırseverlikten dolayı müsamaha gösterilen zavallı serseriye karşı çok daha büyük bir ayrımcılık yapılacağı mantıklıdır. Eğer büyük bir eviniz varsa, aileniz ve saygın ziyaretçileriniz için yeterince yeriniz varsa, dilenciye köşesini çok görmezsiniz hatta sizinle istediği kadar yaşamasına izin verirsiniz. Ancak aile büyüdüğünde ve ev sıkışık gelmeye başladığında saygı duymak ya da beslemek zorunda olmadığınız dilenci konuklara hemen şüpheyle bakarsınız. Sonrasında eğer onların sıkışıp size yer açmadıklarını, tam tersine sizi sıkıştırdıklarını umursamadan kendilerine daha fazla yer açmaya çalıştıklarını görürseniz, o zaman yerlerini unutma küstahlıklarına içerlersiniz ve öfkeyle onları yaka paça dışarı atarsınız ya da en azından kendi köşelerine geri gönderir, orayı olabildiğince küçültür ve gelecekte de katı bir şekilde oraya hapsedersiniz. Ancak saygıdeğer konuklara yine de hürmetle davranılacak ve değerli bir odayı işgal ettikleri için içten içe onlardan hoşlanmasanız da kendilerinin sınırı aştığı ve sabrınızın tükendiği istisnai durumlar dışında nezaket sınırlarını aşmalarına ve onları sokağa atmanıza izin vermeyeceksiniz. 361

Böylece Yahudilerin sayısının az olduğu yerlerde bile varoluş mücadelesindeki başarıları, yetenekleri ve azimlerinin hayatın çeşitli alanlarındaki rakiplerine karşı kendilerine sağladığı avantaj nedeniyle komşularının kin ve nefretini üzerlerine çektiklerini görüyoruz ve Yahudi yerleşiminin önemli olduğu yerlerde Yahudi karşıtlığı, Yahudi tarafında herhangi bir başarı olmasa bile sadece varoluşları gerçeğinde bahanesini bulur çünkü varlıkları, yoksul ve sınırlandırılmış olsa da komşularının hissedeceği bir rekabete yol açmaya mahkumdur. Her iki durumda da yerli halk, diğer uluslar arasında sadece acı çekerek yaşamasına izin verilen ve hayırseverlerini utanmadan itip kakacak kadar nankör olan sefil bir ulusa karşı duygularını dizginlemek ve mükemmel bir nezaketle davranmak zorunda olduğunu düşünmez.¹¹

O halde bu neden de daha önce bahsedilen diğer nedenler ortadan kaldırılmadıkça giderilemez. Kendimiz için bir ev inşa etmeliyiz ve o zaman yabancı ülkelerde bile saygın bir misafir pozisyon elde edeceğiz, böylece yerli halkla rekabetimiz diğer yabancılarınkinden daha fazla kırgınlık ve kışkırtıcı olmayacaktır. Ancak ekonomik neden diğerlerinden farklıdır. Ulusal ve siyasi çöküşümüz ahlaki bir olgudur bu sebeple kendine ait somut bir yaşamı olan bir ulus olarak ve başka yerlerde gördüğü misafirperverliği başkalarına da gösterebileceği bir toprağa sahip olarak dünyanın gözünde daha yüksek bir yerde durmamız gibi sadece ahlaki bir çare gerektirir. Ancak ekonomik nedeni ortadan kaldırmak için bu rekabetin aşırı olduğu yerlerde Yahudi ve Yahudi olmayanlar arasındaki rekabeti azaltmamız gerekir. Çünkü saygın bir misafir bile ancak belirli sınırlar dahilinde ekonomik özgürlüğe sahiptir. Eğer bu sınırları aşarsa ve rekabeti yerli halkı çok zorlarsa, yerli kendini korumak zorunda kalır. Bu durumda ya yabancıların

¹⁰ Pinsker, *Autoemancipation*, 7-10 [11-13].

¹¹ Pinsker, *Autoemancipation*, 10-11 [13-14].

haklarını yasal olarak kısıtlar ya da bazen zor kullanır. Halkımız için ayrı bir devlet kurmayı başarısak, devlet çok küçük olsa ve Yahudilerin çoğu buldukları yerde kalsa ve sadece çok küçük bir azınlık devletimize yerleşmeye gitse bile, anti-Semitizmin ilk iki nedeni ortadan kalkacaktır. Çünkü Yahudilerin efendi olacağı ve ulusal yaşamlarının kendi ruhlarına uygun olarak gelişeceği bir Yahudi Devleti'nin varlığı gerçeği, tek başına bu gerçek bile üzerimizdeki aşağılık damgasını kaldırmaya ve bizi dünyanın gözünde diğer uluslarla eşit değerinde, onların ayrıcalıklarını ve görevlerini paylaşan bir ulus seviyesine yükseltmeye yetecektir. Böylece diğer ulusların bize karşı tutumu artık birbirlerine karşı tutumlarından farklı olmayacaktır. Ancak ekonomik neden, gezgin dilenci varlıklı bir misafire dönüştüğünde bir ölçüde hafiflese de her ülkedeki Yahudi sayısı yerli nüfusun ekonomik durumunun belirlediği sınıra inene kadar ortadan kaldırılamaz. O zamana kadar bu yabancı rakiplere karşı nefret devam edecek ve yerli halk, bir yerlerde ayrı bir Yahudi Devleti olsa ve tüm uluslar bu devlette somut ifadesini bulan Yahudi milliyetine saygı duysa bile kısıtlayıcı yasalarla ve hatta şiddetle onlara zulmetmeye devam edecektir.

Böylece sorunumuzun çözümünün bir başka şartına ulaşmış bulunuyoruz. İhtiyacımız olan şey sadece bir devlet değil, Yahudilerin çoğunluğunun mevcut tüm yurtlarından göç edeceği ve her ülkedeki sayılarının mahalli şartların gerektirdiği ölçüde azaltılacağı ve bu kadar büyük bir nüfusu muhafaza etmeye muktedir olacak kadar geniş ve maddi açıdan zengin bir devlettir.

İşte burada siyasi Siyonizm'in Aşıl topuğuna geliyoruz. Bir Yahudi Devleti kurma gücüne sahip olduğumuzu kabul edersek, her ülkedeki Yahudi sayısını antisemitizmi hortlatmadan, ülkenin ekonomik durumunun kaldırabileceği azami düzeye indirmeye gücümüz var mı? Devletin kurulmasıyla *Yahudi sorununa son vermeyi* vaat eden yeni Siyonizm'in muhalifleri sürekli olarak bu soruyu soruyor ancak şimdiye kadar Siyonistlerden net ve tatmin edici bir yanıt alamadık. Örneğin son yirmi yılda en az bir milyon Yahudi Doğu Avrupa'yı terk ederek Amerika ve Afrika'ya gitti. Bu, bir Yahudi Devleti'nin kurulması için yeterli olan çok büyük bir sayıdır. Ancak bu göçün, göç edilen ülkelerin ekonomik durumu üzerinde hissedilir bir etkisi olmadı ve bu ülkelerdeki yerli halk ile Yahudiler arasındaki ilişkiler iyileşmedi. Bunun nedeni, göçün aslında bu ülkelerdeki Yahudi sayısını azaltmamış olmasıdır çünkü Yahudi nüfusundaki bu düşüş, kalanların doğal artışıyla her zaman dengelenmiştir. Eğer Pinsker'in fikri broşürü yayınlanır yayınlanmaz hayata geçirilseydi ve tüm bu göçmenler Amerika'ya ya da Afrika'ya değil de Yahudi Devleti'ne gitselerdi, devlet şimdiye kadar başarılı ve gelişmekte olabilirdi ve ulusal yaşam orada tatmin edici şekilde gelişerek Yahudilerin olduğu her yerde halkımıza büyük bir onur kazandırabilirdi. Ancak göçün devam ettiği topraklardaki Yahudi sorunu aynen olduğu yerde kalacaktır çünkü Yahudiler ile yerli halk arasındaki ekonomik rekabet eskisi kadar şiddetli olacak ve yerli halk tarafından tahammül edilemez derecede hissedilmeye devam edecektir. Bu nedenle eğer bir Yahudi Devleti gerçekten de Yahudi sorununu ekonomik yönden tamamen çözecekse, o zaman Diaspora topraklarından her yıl yüz binlerce kişi göç etmelidir. Böylece bu topraklardaki Yahudilerin sayısındaki azalma açıkça görülebilecek ve ekonomik yaşam üzerindeki etkileri yıldan yıla azalacaktır, ta ki yerli halk için nefret ve kıskançlık nedeni olmaktan çıkana kadar. Bu nedenle her şeyden önce kendimize, bu kadar çok sayıda insanı kısa bir süre içinde nakletmenin ve onlara, nerede olursa olsun yeni bir devlette yeni geçim kaynakları açmanın gerçekten mümkün olup olmadığını sormalıyız. Sorumluluk sahibi herhangi bir kişinin bu soruya olumlu yanıt vereceğinden çok şüpheliyim.

Ancak Herzl ve takipçileri tarafından açıklandığı şekliyle yeni Siyonizm için ölümcül olan bu eleştiri, Pinsker'in Siyonizm'ini ciddi bir şekilde etkilemez. Yeni Siyonistler siyasi ve ekonomik sorunu mücadelelerinin tamamı ve nihai hedefi haline getirirler. Öncelikli amaçları *birey olarak* Yahudilerin zor durumlarını iyileştirmektir. Yahudiler her ülkede yabancı olarak görüldüğünden ve yabancıların rekabeti onu yerli halkın kızgınlığına maruz bıraktığından, sürgünde böyle bir iyileştirmenin söz konusu olamayacağını düşünüyorlar. Bu nedenle Yahudilerin kendileri için yabancı olmayacakları ve rekabetin suç olmayacağı ayrı bir devlet kurmalarını talep etmektedirler.¹² Ancak bu fikir devlet Yahudilerin tamamının ya da çoğunun durumunu iyileştirilebilmesi, yani onların yabancı ülkeleri terk edip kendi devletlerine yerleştirilebilmesi

¹² Herzl, *Judenstaat*, 24-26.

kaydıyla haklı görülebilir. Bu koşul yerine getirilmediği sürece iyileştirme sadece kısmi olacak ve Yahudi Devletine yerleşmeyi başaran şanslı azınlığı etkileyecektir. Çoğunluk eskisi gibi gurbet elde kendilerinden nefret edilen ve zulüm gören yabancılar olarak sıkıntı içinde yaşamaya devam edecektir. O halde devletin kurulmasıyla Yahudi sorununun ortadan kaldırılacağı vaadi nerede kaldı?

Ancak Pinsker için durum farklıdır. Onun yas tuttuğu kayıp öncelikle Yahudi ulusal onurunun kaybıdır. Diğer uluslar tarafından eşit görülmemen, saygı duyulmayan ve her yerde bireylerine sadece yabancı olarak değil sadaka bekleyen dilenciler olarak da davranılan bir *ulus* için ağlamaktadır. Onun için ulusal saygınlık sorunu her şeyden önce gelir. Yahudiler ve Yahudi olmayanlar arasındaki husumetin izini sürdüğü üç nedenden ilki, yeni Siyonistler tarafından bahsedilmeyen, Yahudilerin bir ulus olarak aşağılanmış konumunda yatmaktadır. Bu nokta bahsettiği üç neden arasında kendi görüşüne göre en önemlisidir ve mesaisinin çoğunu işgal eder. Bunun yanında siyasi dava yer almaktadır ve bu davaya da yeni Siyonistlerin aksine ulusal onur sorunu açısından bakmaktadır. Her ülkede yabancı muamelesi görmemiz onu pek rahatsız etmiyor. Bu gerçek kuşkusuz birey olarak bize zarar veriyor ama kendi başına herhangi bir aşağılama ya da aşağılık anlamına gelmiyor. Sorunun kökeni, bize sıradan siyasi anlamda yabancı muamelesi yapılmaması, ancak gezgin dilenciler olarak saygı ve itibar talep etme hakkı olmayan aşağı varlıklar olarak görülmemizdir. Üçüncüsü olan ekonomik neden de böyledir. Pinsker için bunun acısı, esas olarak burada da Yahudilerin diğer yabancıardan farklılaştırılmış olmasında yatmaktadır. Bize gösterilen düşük itibarın sonucu olarak rekabetimiz diğer yabancıardan daha fazla kızgınlığa neden olmaktadır. Bu nedenle Pinsker, bir Yahudi Devleti'nin kurulmasını Yahudi ulusunun ve çoğu uluslar arasında dağılmış olsa bile onun üyelerinin *saygınlığı sorununun* mutlak çözümü olarak görmekte yeni Siyonistlerden daha fazla hak sahibidir. Bu sayede Yahudiler ekonomik rekabet nedeniyle hala çeşitli ülkelerde nefret edilmeye ve zulüm görmeye devam etseler bile her halükarda artık komşularının aşağılamalarına ve kendilerine yöneltilen, bir ulusdan ziyade yabancı bir dünyada başıboş dolaşan ve yalnızca acı çekerek var olan bir dilenci sürüsü oldukları şeklindeki alaylarına maruz kalmayacaklardır.

Öte yandan Pinsker, yeni Siyonistleri pek de rahatsız etmeyen bir başka soruyu gündeme getiriyor; ulusal bilinç sorunu.

Eğer Herzl'in broşüründe yaptığı gibi Yahudi Devleti'nin tüm Yahudileri kapsayacağını ve her bir ³⁶³ Yahudi'ye kendi halkı arasında rahatça yaşama imkânı sunacağını varsayarsak o zaman devletin kurulması için bir teşvik olarak ulusal bilincin önceden gelişmesi konusunda fazla endişelenmemize gerek yoktur. Her bireyin kendi konumunu iyileştirmeye yönelik doğal arzusu elimizde başka ve daha güçlü bir teşvik unsuru olarak hazır bulunmaktadır.¹³ Ancak bir Yahudi Devleti'nin bile Yahudi sorununu ekonomik yönden kesinlikle çözemeyeceğini ve bir devlete ihtiyaç duymamızın temel amacının, kendi ulusumuza diğer ulusların saygısını kazandırmak ve ulusal ruhumuz için sağlıklı bir beden yaratmak gibi ahlaki bir amaç olduğunu kabul edersek, ulusal bilincin aramızda o kadar güçlü ve ulusumuzun onurunun bizim için o kadar değerli olup olmadığı sorusuyla yüzleşmek zorunda kalırız. Herhangi bir şahsi çıkar düşüncesiyle karıştırılmaksızın yalnızca bu güdü bizi bu kadar büyük ve zor bir vazifeye teşvik etmek için yeterli olacaktır.

Pinsker, her zamanki gibi burada da samimi bir şekilde aramızdaki ulusal bilincin amacımız için yeterince güçlü olmadığını bizden gizlemiyor. "En büyük talihsizliğimiz bir ulus oluşturmamamızdır, biz sadece Yahudiyiz." *Galuth* [diaspora] yaşamı her Yahudi'yi tüm gücünü ferdi varoluş mücadelesine vermeye zorladı ve bu mücadelede ulusal onurumuzla tutarlı olup olmadığını çok yakından araştırmadan, elimize geçen her türlü silahı kullanmak zorunda kaldık. Böylece zaman geçtikçe hem milliyet duygumuz hem de haysiyet duygumuz köreldi ve sonunda milli yahut ferdi haysiyetimizi geri kazanma ihtiyacını hissetmeyi bıraktık.¹⁴ Zamanı geldiğinde bize Mesih'i getirerek bu ideal görevi gerçekleştirmeyi Tanrı'ya bıraktık ve kendimizi daha ziyade maddi yaşamımızı idame ettirebilmek için gerekli olan işlere verdik.¹⁵ Modern

¹³"Yahudileri kendi devletlerini kurmaya ve oraya yerleşmeye ne teşvik edecek?" sorusuna Herzl'in yanıtı oldukça basittir: "Bunu sağlamak için anti-Semitlere güvenebiliriz." (Herzl, *Judenstaat*, 59).

¹⁴ Pinsker, *Autoemancipation*, 12 [15].

¹⁵ Pinsker, *Autoemancipation*, 16 [18].

kültürün melteminin üzerimize estiği ve uykudaki haysiyet duygumuzu canlandırmaya başladığı günümüzde dahi İsrail halkının Yahudi olmayan uluslar arasında dağılıp kalması gerektiğini savunan, aslında kimsenin inanmadığı ve dürüst olmak gerekirse, 'Yahudi' adını bir utanç unvanı olmaktan çıkarılabileydik kurtulmaktan memnun olacağımız türden bir imtiyaz olan bir "misyona" sahip olduğu şeklindeki garip bir kuruntuyla kendimizi avutmaya çalışıyoruz.¹⁶ Bu özsaygı kaybı, bir yandan içinde bulunduğumuz aşağılanmayı daha da ağırlaştırırken diğer yandan da ilerleme yolumuzdaki en büyük engelin ta kendisidir. Çünkü güçlü bir ulusal bilinç dışında halkımızı, tüm enerjisini ulusal onurunu geri kazanma görevine yöneltmeye ve karşısına çıkan tüm engellere karşı durmadan ve yılmadan mücadele etmeye ne teşvik edebilir? Bu engellerin çok sayıda ve ciddi olduğunu Pinsker yine bizden gizlemiyor. En iyi ihtimalle amacımıza ulaşabilmemiz için belki de ancak insan gücünün yetmeyeceği kadar büyük bir emekten sonra birkaç nesil geçmesi gerekecek. Ancak, ulusal kurtuluşumuza giden tek yolun bu olduğunu bildiğimiz için tehlikeden ya da çabalarımızın başarısından emin olmadığımız için korkakça geri dönmemeliyiz.¹⁷ Ancak böyle bir dil yalnızca görevin ağırlığıyla orantılı olarak amaca ulaşma arzusunu yoğunlaştırabilen, tüm halkın kalbinde bir an için alevlenebilen ve "ulusal bir kararlılık", yeniden canlanma işini üstlenmek ve onu nesilden nesile, tamamlanana kadar sürdürmek için kutsal ve bükülmez bir kararlılık üretebilen, tamamen uyanmış bir ulusal bilinç tarafından anlaşılabilir. Ve "nerede" diye soruyor Pinsker acı bir şekilde "bu ulusal bilinci nerede bulacağız?"

Pinsker bu soruya tatmin edici bir yanıt bulamadı. Bu ulusal bilinci kategorik bir zorunluluk, *olmazsa olmaz bir koşul* haline getirmişse de bunun nasıl sağlanacağını kendisi göstermemiştir. Bu nedenle aşağıdaki pratik şemanın tamamı, şartlı olarak formüle edildiği izlenimini vermektedir. Yani halkımız arasında hangi yolla olursa olsun bu fikri pratikte hayata geçirmelerini sağlayacak kadar güçlü bir ulusal bilincin ortaya çıkmasına tabidir.

Pinsker'in pratik planı, yukarıda da söylediğim gibi sadece bir taslaktır. Ancak genel hatları, Herzl tarafından günümüz Siyonist politikasının temeli olan broşürde ortaya konanlara çok benzemektedir.

364 Musa gibi bir lider daha bulmayı umamayacağımıza göre -"tarih böyle liderleri aynı halka tekrar tekrar bahşetmez"- ulusal yeniden doğuş hareketinin liderliğini, "birliktelikleriyle belki de bizi kınama ve zulümden kurtarmayı en az bir büyük lider kadar başaracak" güçlü iradeye ve cömert karaktere sahip bir grup seçkin Yahudi üstlenmelidir.¹⁸ Herzl bu kolektif *negotiorum gestor* [vekaletsiz iş idaresi] hakkında çok benzer bir dil kullanır,¹⁹ Herzl de Pinsker de üyelerini üst sınıf Yahudiler arasında arar ama Herzl'in gözü özellikle İngiltere Yahudilerindedir, Pinsker ise genel olarak zaten var olan büyük örgütlere bakar.²⁰ Herzl bu yönetim organına "Yahudi Cemiyeti" adını verir; Pinsker ise "Rehber/Nizamname" [*Directorium*] der. Herzl, Yahudi Cemiyeti'nin oluşumunu çok basit bir şekilde tasvir eder. İngiliz Yahudilerinin en iyileri, projeyi onayladıktan sonra hiçbir ön hazırlık yapmadan bir araya gelir ve bir "Yahudi Cemiyeti" kurarlar. Herzl önce bir Ulusal Meclis'in toplanmasına gerek görmez. Cemiyet'in hükümetler nezdinde itibar kazanması için gerekli olan genel onay daha sonra kendiliğinden gelecektir.²¹ Ancak Pinsker çeşitli örgütlerin "kendilerinin çekirdeğini oluşturacakları bir *Ulusal Kongre*" çağrılarını istiyordu. Ancak bunu yapmayı reddetmeleri durumunda en azından "Directorium" adı verilen ve ulusal çalışmadaki tüm güçleri birleştirecek özel bir "ulusal kurum" oluşturmalarını önerir. Bu kurumun temel ve acil amacı, "çeşitli ülkelerde proletarya olarak var olan ve yerli halk tarafından seilmeyen yoksul Yahudi azınlık için güvenli ve bağımsız bir sığınma evi kurmak" olacaktır.²² Diğer tüm Yahudiler sadece "belli bir noktaya kadar zaten

¹⁶ Pinsker, *Autoemancipation*, 19 [20]. Devamında görüleceği üzere, Pinsker'in eleştirisi yalnızca "misyonu" dağılmışlığımızın ahlaki sonu haline getirenlere yöneliktir. Misyonumuzu ancak tamamen dağılmış olursak yerine getirebileceğimizi düşünüyorlar, oysa gerçek tam tersidir. "Şimdiye kadar dünya bizi sahibi bir firma olarak görmüyor ve bize çok az itibar ediyor." Bu nedenle, bir misyonu yerine getirerek dünyaya gerçekten fayda sağlamak istiyorsak, dünyanın geri kalanı nezdinde itibarımızı arttırmak için öncelikle ulusal konumumuzu sağlamlaştırmalıyız.

¹⁷ Pinsker, *Autoemancipation*, 20 [21].

¹⁸ Pinsker, *Autoemancipation*, 26 [25].

¹⁹ Herzl, *Judenstaat*, 70.

²⁰ Görünüşe göre, [Ha-Am] *Alliance Israélite Universelle* ve onun İngiltere ve Avusturya'daki kardeş örgütlerini kastediyor. Yahudi Kolonizasyon Teşkilatı henüz ortaya çıkmamıştı (Leon Simon).

²¹ Herzl, broşüründe propaganda amacıyla bile olsa büyük toplantılardan pek hoşlanmadığını gösterir. "Siyonist Kongre'nin kurucusu, "bir sürü palavrayla özel toplantılar düzenlemeye gerek yok" diye yazıyor. (Herzl, *Judenstaat*, 57).

²² Pinsker, *Autoemancipation*, 27 [25-26]. Başka bir yerde (34 [30]) Pinsker, sığınma evinin *siyasi* yollarla ("politisch gesichert.") güvence altına alınması gerektiğinde ısrar etmektedir.

vatandaşlığa kabul edildikleri" Batı'da değil, aynı zamanda "kolayca hoş görülmedikleri" buldukları yerde kalabilirler. Herzl'in aksine Pinsker tüm Yahudilerin evlerini terk edip kendi devletlerine gitmelerini mümkün görmemektedir. Yukarıda da belirttiğim gibi bu onun gerçek amacı için gerekli de değildir. Mevcut koşullar altında ekonomik baskı bu "azınlığın", ikamet ettikleri ülkelerden her yıl göç etmelerine neden oluyor ve binlerce Yahudi artık kendilerini geçindiremedikleri için evlerini terk ediyor. Şu anda bu göçmenler bir beladan kaçarken başka bir belanın içine düşüyorlar. Ülkeden ülkeye dolaşıyorlar ve uygun bir dinlenme yeri bulamıyorlar ve çeşitli kuruluşlar tarafından Yahudilerin göçü ve yeni evlere yerleştirilmesi için harcanan büyük miktarlardaki paralar gerçek bir fayda sağlamıyor çünkü yeni ev de sadece geçici bir barınak. Yeni ülkedeki Yahudilerin sayısı "doyum noktasına" ulaştığında yolculuğun yeniden başlatılması ve Yahudilerin başka ülkelere hareket etmeleri gerekecektir. Ancak henüz zaman varken birçok güvensiz sığınak yerine tek bir güvenli sığınak hazırlayabilirsek, fazlalık yavaş yavaş oraya doğru yol bulacak ve sakinleri yıldan yıla artacak, sonunda ulusal yaşamımızın merkezi haline gelecektir. Yine de halkın büyük kısmı şimdiye kadar olduğu gibi yabancı topraklara dağılmış olarak kalacaktır.

"Directorium"un ilk işi, her açıdan amacımıza en uygun bölgeyi araştırmak ve bulmak için uzmanlardan oluşan bir keşif heyeti göndermek olacaktır. Broşürünü yazdığına Pinsker henüz mazideki topraklarımızı sığınabileceğimiz tek yer olarak görmüyor, aksine Filistin'e olan köklü sevgimizin bizi yanıtlanabileceğinden ve siyasi, ekonomik ve diğer koşulların gerekliliğini dikkate almadan belki de elverişsiz olan bu ülkeyi seçmemize ikna edebileceğinden korkuyordu. Bu nedenle bizi bu konuda duygularımızla hareket etmememiz konusunda ısrarla uyarmakta ve toprak sorununu kapsamlı ve ayrıntılı bir araştırmadan sonra çözecek olan bir uzmanlar komisyonuna bırakmamızı istemektedir. Yine de genel olarak arzu edilen bölgenin ya Amerika'da ya da Türkiye'de bulunacağını düşünüyor.²³ İkinci alternatif olarak bağımsızlığı Türkiye ve diğer Büyük Güçler tarafından garanti edilecek özel bir "Paşalık" kuracağız. "Direktörlüğün başlıca görevlerinden biri" diye yazıyor Pinsker, bugün tüm dünyada "diplomatik" Siyonizm'in ortodoks bir taraftarı gibi "bu proje için Babıali'nin ve diğer Avrupa Hükümetlerinin sempatisini kazanmak olacaktır."²⁴

"Direktörlük toprak satın alma ve kolonizasyonu örgütlemeye işine girişecektir ama o vakte kadar değil" diye bizi bir kez daha uyarıyor Pinsker. Bu iş için "bir anonim şirket" teşkil edecek olan "bir grup kapitalistin" yardımına ihtiyaç duyulacaktır ki bu da tıpkı Herzl'in planında görüldüğü gibi Yahudi Cemiyeti'nin yanında, yerleşimin maddi işlerini yönetmek üzere bir kapitalistler şirketi olan Yahudi Şirketi'nin kurulmasına tekabül etmektedir.

Pinsker daha sonra yeni yerleşimin ilerleyişini arazinin nasıl küçük parseller halinde parselleneceğini, bazılarının sermaye sahibi kişilere satılacağını ve bazılarının da bu amaçla kurulan bir *Ulusal Fon*'un yardımıyla maddi durumu iyi olmayan kişilere tahsis edileceğini vb. ana hatlarıyla anlatmaya devam etmektedir. Ancak şu anki amacımız için onu daha fazla takip etmemize gerek yok. Siyasi Siyonizm'in tüm teorisini ortaya koyanın Pinsker olduğunu ve haleflerinin onun planına önemli bir şey eklemek şöyle dursun aksine onun fikri temelini büyük ölçüde ortadan kaldırdıklarını görmek isteyen herkes için yukarıda söylenenler yeterli olacaktır. Nitekim halefleri, siyasi Siyonizmin ahlaki değerini öylesine ciddi bir şekilde tahrir etmişlerdir ki artık ne ifa ne de inkâr edebilecekleri çeşitli vaatlere sığınmak zorunda kalmışlardır. Pinsker'in ve Herzl'in broşürlerini karşılaştıran herkes için bu çok açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Gördüğümüz gibi Pinsker manevi yöne, Herzl ise maddi yöne vurgu yapmaktadır. Bu nedenle Pinsker sadece ulusal bir merkez kurmak isterken, Herzl tam bir "sürgünlerin toplanması" vaadinde bulunmaktadır. Pinsker bu konudaki muharrik gücü kuvvetli bir ulusal bilinçte, Herzl ise ferdin ıslahı arzusunda bulur. Bu nedenle Pinsker zorlukları azaltmayı gerekli görmemekte, aksine hedefe belki de -bu "belki" kelimesine dikkat edin!- ancak sonsuz fedakârlık pahasına ulaşılabilmesini ısrarla vurgulamaktadır. Benzer şekilde bunun tek başına bir neslin işi olmadığını da farkındadır. "Biz sadece ilk adımı atmamız, bizden sonrakiler ölçülü adımlarla ve gereksiz yere acele etmeden bizim izimizden ilerlemelidirler."²⁵ Herzl öyle değil. O, zorlukları hafifletmek zorundadır çünkü aksi takdirde şu soruyla yüzleşmek zorunda

²³ Herzl de kitapçığında belirli bir bölgeye karar vermez; ancak Amerika ve Türkiye'ye bakar ve Arjantin ya da Filistin'i önerir (Herzl, *Judenstaat*, 29).

²⁴ Pinsker, *Autoemancipation*, 30 [28].

²⁵ Pinsker, *Autoemancipation*, 35 [31].

kalacaktır: "Eğer bireyler olarak daha iyiye ulaşmak istiyorsak, bu enerjiyi onlara ayırırsak az ya da çok karşılanabilecek pek çok acil ihtiyacımız varken, başarılması nesiller sürecek ve belki de hiç başarılamayacak bir görev için bu kadar enerjiyi nereden bulacağız?" Bu nedenle Herzl, sadece biz istersek projesini kısa sürede gerçekleştirmenin çok kolay olacağını vaat etmekten asla yorulmadı. "Bir başlayalım, Yahudi düşmanlığı her ülkede hemen yok olacaktır çünkü bu bizim onunla barış anlaşmamız olacaktır. Yahudi Şirketi bir kez kurulsun, bunun haberi bir günde dünyanın öbür ucuna yayılacak ve konumumuz hemen iyileşmeye başlayacaktır... Böylece bu süreç süratle ve fakat sarsıntısız bir şekilde ilerleyecektir."²⁶ Aynı farklılık iki broşürün genel şemasında da görülmektedir. Pinsker broşürünün büyük bir kısmını ulus olarak ne kadar dibe battığımızı ve onurumuzu kurtarmak için kendimize ait bir devlete ne kadar ihtiyacımız olduğunu göstermeye ayırmıştır. Sadece sonunda fikrinin pratikte nasıl hayata geçirileceğini hayal ettiğini kısaca açıklıyor. Çünkü onun bakış açısına göre esas olan, ne pahasına olursa olsun haysiyetimizin bu eylem tarzını kesinlikle gerektirdiğine karar vermemizdir. Başlangıçta başarıp başaramayacağımız ya da nasıl ve ne zaman başaracağımız sorusu üzerinde fazla düşünmemize gerek yoktur çünkü görevin gücümüzü aştığını düşünsek bile serzenişimizi yok etmek amacıyla bu görevi üstlenmeliyiz. Haysiyet meselesi hiçbir hesaba gelmez. Ancak Herzl temel ilkeler ve nedenlerle çok kısa bir şekilde ilgilenir, çünkü materyalist bakış açısına göre bunları genişletmeye gerçekten gerek yoktur. Sürgündeki Yahudilerin durumunun çok kötü olduğundan ve gidip kendileri için ayrı bir devlet kurmalarının hem kendileri hem de komşuları için daha iyi olacağından şüphe eden var mı? Bizim "asimilasyoncularımız" bile eğer bu projenin çok fazla zahmete girmeden, "hızlı ama sarsıntısız" bir şekilde gerçekleştirilebileceğini baştan kesin olarak bilselerdi, kesinlikle büyük ölçüde hemfikir olurlardı. O halde asıl soru, hedefe gerçekten de bu kadar rahat koşullar altında ulaşıp ulaşılamayacağıdır. Bu nedenle Herzl dikkatinin çoğunu bu soruya ayırır ve pratik planını en ince ayrıntısına kadar açıklar. Amacı, kendi planının maddi ya da manevi hiçbir büyük fedakârlık gerektirmediğini ve A'dan Z'ye her şeyin kolaylıkla, hızla ve evrensel memnuniyetle başarılabileceğini göstermektir. Yahudi Devleti'ne yapılan tüm göçü, tüm halkın orada toplanacağı zamana kadar neredeyse

366 bir tatil gezisi gibi anlatır. Bu devletin kendisinde herkes rahat ve refah içinde yaşar. Artık hiç kimse sıradan hayatının en küçük alışkanlıklarından bile vazgeçmek zorunda kalmayacaktır. Hatta göçmenin arkadaşlarını ve akrabalarını özlemesi bile gerekmeyecektir. Çünkü Yahudiler farklı memleketlerden "mahalli gruplar" halinde ayrılacaklar ve bu esasa göre kendi topraklarına yerleştirileceklerdir. Böylece her bir fert kendisine coğrafi ve manevi olarak en yakın olan gruba intisap edebilecektir. Devletin güçleri üzerine inşa edileceği işçi sınıfı günde sadece yedi saat çalışacak ve tüm işi sermayesiyle yönetecek olan Yahudi Şirketi bile herhangi bir mali riske girmeyecektir çünkü yatırımları sağlam olacak ve olağanüstü iyi bir kâr sağlayacaktır.²⁷

Ayrıca iki kitapçık arasındaki büyük üslup farkını da hesaba katarsak, Herzl'in broşürünün Pinsker'in eski Peygamberlerin dilini andıran makalesinin modern gazetecilik diline aktarıldığı bir tercümesiymiş gibi bir havaya sahip olduğunu görebiliriz.

Yine de politik Siyonist teorinin yaratıcısı olarak Pinsker'in adı neredeyse unutulmuştur. Kendisinden genellikle sanki ufku bu alandaki faaliyetleriyle sınırlıymış gibi sadece Filistin'deki "ehemmiyetsiz kolonizasyon" çalışmalarıyla bağlantılı olarak bahsedilir. Gerçek olanın görünür olan olduğu sıradan insanlar sadece yapılanları hatırlarlar ve Pinsker'in yaptığı şeyin ve sonraki çalışmalarına da hasrettiği şeyi tam anlamıyla aslında dile getirerek başladığı mesajla doğrudan bir ilişkisi yoktur.

Pinsker'in teorisinin siyasi karakterine rağmen *Hovevey Zion*'un çalışmalarına nasıl katıldığını başka bir yerde göstermişim. Yaptıkları işin, hayalini kurduğu büyük projeden çok uzak olduğunu gayet iyi anlıyordu ama aynı zamanda güçlü bir ulusal bilinçten kaynaklanan "ulusal kararlılık" olmadan, birlik ve tüm halkı kucaklayan bir örgütlenme olmadan, büyük fikrini gerçekleştirmenin imkânsız olacağını da

²⁶ "Eilig und doch ohne Erschütterung" (Herzl, *Judenstaat*, 85). Bir yerde Herzl, tüm halkın çeşitli ülkelerden kendi devletine göçünün "birkaç on yıl" (27) süreceğini söyler ancak kesin olarak kaç yıl süreceğini söylemez. Başka bir yerde daha kesin konuşur; göç "belki yirmi yıl, belki de daha fazla" sürecektir (79).

²⁷Pinsker'in de Direktoryum'uyla işbirliği yapacak olan kapitalistler şirketinin iyi bir kâr bekleyebileceğini ima ettiğini belirtmek gerekir. Ancak bu beklentiden söz eder etmez ekliyor: "Bununla birlikte, bu ulusal kurtuluş eyleminin az ya da çok iyi bir iş olup olmayacağı, bu girişimin halkımızın geleceği için taşıdığı önemle kıyaslandığında çok da önemli değildir." (32-33 [30]).

anlıyordu. Büyük devletlerin rızası, Bâbüâli'nin teveccühü, hatta imzalanmış ve mühürlenmiş bir antlaşma. Bütün bunlar, birliğimiz ve yılmaz irademiz sayesinde güçlü, mevcut ulusal çöküşümüzün bilincine baştan aşağı nüfuz etmiş ve daha asil bir gelecek için her şeyimizi feda etmeye hazır tek bir halk olmadığımız sürece bize zerre kadar yardımcı olamaz. Bu nedenle Pinsker, halkın her kesiminde ulusal kayıtsızlığın hakim olduğunu görüp, bayrağına ilk koşacaklarını umduğu egemen sınıfların kalbinde bildirisinin ne kadar cılız bir yankı uyandırdığını fark etti. Ayrıca kendi idealiyle kıyaslandığında küçük ve önemsiz olsa da ulusal bir projeyi hayata geçirmek için mümkün olan her türlü çabayı gösteren cılız imkânlarla sahip ya da herhangi bir imkânı olmayan küçük bir grup gördüğünde Pinsker, bu çabaya girişenlere elini uzatmaktan kendini alamamıştır. Zira onlarda bir teşkilatın nüvesini ve "ulusal kararlılığın" küçük bir başlangıcını görmüştür. Pinsker için Filistin'de icra edilen faaliyetler, yalnızca fiili olarak kendi önerdiği projenin hayata geçirilmesinin başlangıcı değildir. Aynı zamanda ulusal bilincin canlanmasının ve halkın ortak bir idealin bayrağı altında birleşmesinin de başlangıcını teşkil eden hazırlık safhasının da başlangıcıdır. Küçük çaplı ulusal eylemler aracılığıyla, bildirisinde amaçladığı tüm halkın ulusal kararlılığına ulaşmayı umuyordu ve asıl iş o zaman başlayacaktı.

Yeni Siyonistlerin de bugün, henüz bilinçsizce dahi olsa izledikleri yolun tam olarak bu olduğu çok açıktır. Örneğin, Herzl'in vizyonundaki elli milyon sterlinlik bir sermayeye sahip olan ve sadece Yahudi Devleti'ne yerleşimciler yerleştirmeyi değil aynı zamanda Diasporadaki tüm Yahudilerin mülklerini satmayı ve işlerini yürütmeyi de üstlenen Yahudi Şirketi ile şimdi Filistin ve Rusya'da bazı basit ve önemsiz ticari faaliyetler yürütmek için sonsuz emekten sonra açılan çeyrek milyonluk küçük banka arasındaki uçurum ne kadar büyüktür! Ya da yine Herzl'in broşüründe tarif ettiği Yahudi Cemiyeti -Musa'nın yaptığı gibi tüm halkın başında duracak ve tüm ulusal işlerini yönetecek bir Cemiyet- ile şu anda Siyonist örgütün başında duran Eylem Komitesi arasında herhangi bir ilişki var mı? Ve Siyonist liderlere göre Yıldız Köşkünde belli bir bedel karşılığında elde edilmesi mümkün olan küçük tavizlerle Yahudi Devletine -tüm iktidarlar tarafından garanti edilen o özgür devlete- nasıl ulaştırılacağız? Açık gerçek şudur ki yeni Siyonistlerin mükemmel bir "siyasi" çalışma olarak gördükleri tüm bu çalışmaların Pinsker'in üstlendiği küçük kolonizasyon çalışmaları gibi siyasi Siyonizm teorisiyle çok az ilgisi vardır. Diğerinde olduğu gibi bunda da çalışmanın tüm değeri, birlik, örgütlenme ve ulusal kararlılık yönünde yavaş yavaş eğittiği insanlar üzerindeki etkisinde yatmaktadır. Başka bir deyişle Pinsker'in zamanında olduğu gibi hala ilk aşamadayız, hazırlık çalışmalarının ön aşamasındayız.

Ancak kabul etmek gerekir ki pratik alanda -hazırlık çalışmaları ve propaganda ile sınırlandırılabilir- Pinsker çok az şey yaptı ve on yıllık çalışmasında yeni Siyonizm'in liderinin beş yılda başardığının yarısını bile başaramadı. Pinsker sadece bir teorisyendi, Siyonizm'in teorisini halefinden daha iyi ve daha eksiksiz bir şekilde çalıştı ancak tüm teorisyenler gibi iş pratik çalışmaya geldiğinde çok az faydası oldu. Onun tipindeki adamlar, basit ruhlu ve bir dereceye kadar saf fikirli, diplomasinin hile ve kurnazlıklarından masum, çıplak gerçeklerden başka bir şey bilmeyen adamlar, halkın beğenisini kazanmanın yolunu bulamazlar. Sözleri çok samimi, eylemleri çok açık sözlüdür. Kalabalığı ancak onun seviyesine inebilen, zevklerine hitap edebilen ve doğru zamanda doğru olanı seçerek yüzlerce melodiyle ona seslenebilenler cezbedebilir ve iradelerine boyun eğdirebilirler. Pinsker bu sanatların hiçbirine sahip değildi. Örneğin, Filistin'in sömürgeleştirilmesi için Yıldız Köşkü'ne pazarlık yapmaya gitmiş olsaydı ve orada kendisine şöyle denmiş olsaydı: "Eğer iki milyon sterlininiz varsa şunları şunları alabilirsiniz; yoksa hiçbir şey" denseydi ne yapardı? Hiç kuşkusuz hemen şu yanıtı verirdi: "O kadar büyük bir paramız yok ve şu anda onu alma umudumuz da yok." O zaman evine eli boş döner ve kamuoyu ne gittiğinden ne de döndüğünden haberdar olurdu, ya da meseleyi gizli tutmak mümkün olmasaydı herkes Yıldız'da "bazı adımlar atıldığını" ama hiçbir şey elde edilemediğini bilirdi. Bu elbette kötü bir izlenim bırakacak ve az sayıdaki destekçisinin enerjisini zayıflatmaya bir dereceye kadar yardımcı olacaktı. Ancak geçen yıl benzer bir olayda Siyonist liderlerin nasıl davrandığını hepimiz hatırlıyoruz. Bu çizgideki liderlik, yalın gerçeklerden hoşlananları tatmin edemez ancak pragmatik bir bakış açısından şüphesiz avantajlıdır. Her şeyden önce insanlar sadece Sultan'ın Siyonist liderleri olumlu karşıladığı ve onlara bazı vaatlerde bulunduğu, ancak ayrıntıların henüz yayınlanmadığı sevindirici haberi duydular hatta bu haber bir günde dünyanın öbür ucuna yayıldı. Bu

haber geniş yankı uyandırdı, dostlar ve düşmanlar nefeslerini tutmuş perdenin açılmasını bekliyordu. Haber kamuoyuna mal olduktan ve Siyonistlerin umutlarını canlandırdıktan sonra liderler büyük vaatlerin şartlı olarak yapıldığını ve iki milyon sterlinleri olmadığı sürece yerine getirilemeyeceğini duyurdular. İşlerin gerçek yüzünü bilen herkes bu koşulun yerine getirilemeyeceğini, dolayısıyla verilen sözlerin boş laftan ibaret olduğunu hemen anladı ve liderler de Sultan'la görüşürken bile bunu anlamışlardı. Yine de ilk izlenim tamamen silinmedi ve birçok insanda, halkın tüm kesimlerinin tüm güçlerini ortaya koymaya hazır olması halinde büyük bir şey yapılabileceği inancını, işçilerin enerjisini yoğunlaştırmak ve onları daha büyük çabalar göstermeye teşvik etmek için hesaplanan türden bir inancı güçlendirmeye hizmet etti.

Kıscası teori ve uygulama şüphesiz birbirine bağlı iki bölümdür ancak her biri özel yeteneklere ve farklı zihin niteliklerine ihtiyaç duyar ve bunlar bir insanda zorlukla birleştirilebilir. Bu nedenle herkesi kendi bölümündeki değerine göre onurlandırmalıyız. Dinden bir örnek vermem gerekirse, Pinsker'in siyasi Siyonizm müjdesinin yaratıcısı, Herzl'in ise havarisi olduğunu söylemeliyim. Pinsker yeni düzeni getirmiş, Herzl ise ona geçerlilik kazandırmıştır. Ancak havarinin müjdeyi yaratıcı tanıması ve onun büyüklüğünü kabul etmesi olağandır, müjdeyi yaydığı gibi yurtdışında da yayıncılar ve onu getirenin adını kutsar. Siyonist elçi bu geleneği takip etseydi, Pinsker şimdi dünya çapında bir üne sahip olacak ve parolası Siyon olan herkes tarafından saygı görecekti. Ancak Herzl, gerçekte onun meslek sırrı [*métier*] olan pratik misyonla yetinmeyecekti. Onun bu müjdeyi tamamen kendisine ait olması için -doğrusu, daha düşük bir biçimde-baştan "yaratması" gerekmektedir. Böylece müjde ne kadar yayılırsa, gerçek yaratıcısının o kadar tamamen unutulması gibi garip bir sonuç ortaya çıkmıştır.

Ancak beni ilgilendiren Pinsker'in ünü değil. Yaşadığı dönemde şöhret ve yükselme arzusundan o kadar uzaktı ki bugün hayatta olsaydı, fikrinin gördüğü geniş rağbetten yürekten sevineceğinden ve kendisine yapılan haksızlıktan dolayı yüzünde en ufak bir hoşnutsuzluk belirtisi olmayacağından hiç şüphem yok. Tek üzüntüm, Pinsker'in harika broşürünün onunla birlikte batmış olması ve Siyonist müjdenin kendisinin daha yüzeysel ve daha materyalist hale gelmiş olmasıdır.²⁸ Siyonizm bir inançtır ve diğer tüm inançlar gibi gerçek inananlar tarafından ruhani etkinin kaynağı olarak kabul edilecek, otoriter bir "Müjde"ye ihtiyaç duyar. Şu anda Siyonizm'in bir "Müjde"si yoktur. Herzl'in yeni Siyonistler üzerindeki etkisi ne kadar büyük olursa olsun broşürü bu yüksek saygınlığa erişememiştir. Ancak onun genel ruhu, Siyonistlerin üzerinde yaşadıkları ve inançlarını aldıkları diğer tüm broşür ve konuşmalara yayılmıştır ve gördüğümüz gibi bu ruh, kitleleri maddi çıkarların üzerine çıkarmaya ve onları daha yüksek bir ulusal ideal için büyük fedakârlıklar yapabilecek hale getirmeye hesaplanmamıştır. Pinsker'in broşürü, Siyonizm literatüründe ilk sırada yer almaya ve partinin tüm görüş ve politikalarının *kaynağı ve aslı* [*fons et origo*] olarak saygı gösterilmeye layık tek eserdir. Bu broşür Siyonistler arasında yayılsa ve onlara tanındık gelse, hiç kuşkusuz onları bireyin avantajından çok tüm halkın onuruna önem veren, tehlike karşısında asla korkmayan, asla sabırsız olmayan ve başarı için hiçbir kesinlik talep etmeyen saf idealizm ruhuyla eğitmeye yardımcı olacaktır. O zaman liderler ne coşkuyu gerekli sıcaklıkta tutmanın yollarını aramak zorunda kalırlar ne de sadece coşkunun körlüğünün bir an için fark edemeyeceği abartılı vaatlere ve kendi kendisiyle çelişiklere düşerler.

Ancak coşku, hızla yayılan ancak uzun ömürlü olmayan bir alevdir. Böylesi bir ulusal görev için gerekli olan muazzam gücü birbirini izleyen pek çok kuşakta yaratabilecek olan, yalnızca yavaş yavaş yanan bir ateştir. Bu nedenle tüm dış gösterilerin ve geçit törenlerinin ulusal bir ideale susamış olanları artık tatmin etmeyeceği bir günün geleceğine inanıyorum ve o gün pek çok kişi Pinsker'i ve onun saf ve yüce mesajını, halkımızın onurunu yeniden tesis etmek ve insanlık için değerimizi arttırmaktan başka bir amaç uğruna olmayan sınırsız çalışma ve ödüksüz fedakârlık mesajını, bir kez daha hatırlayacaktır.

²⁸Pinsker yaşadığı dönemde bile anlaşılma ve broşürü tam değeriyle takdir edilmemiştir. Smolenskin, eleştirisinde, broşürde o zamanlar İbrani edebiyatında geniş bir moda olan yüzeysel *Hibbat Zion*'un ötesinde hiçbir şey görmedi ve "bu tür fikirlerin ... daha önce hiç ifade edilmediği" bir dil olan Almanca yazılmış olması dışında övcek bir şey bulamadı.