

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 13 • sayı / issue: 2 • yaz / summer 2013

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri müdürü
owner and responsible manager

Abdülkadir Okumuşlar

editör

editor-in-chief

Doç. Dr. Fikret Karapınar

editörler kurulu
editorial board

Doç. Dr. Adem şahin

Prof. Dr. Ahmet aycı

Prof. Dr. Ahmet Yaman

Prof. Dr. Cem Zorlu

Prof. Dr. Dilaver Grer

Prof. Dr. F. Ahmet Polat

Prof. Dr. Hidayet Işık

Doç. Dr. Kamil Güneş

Prof. Dr. Mehmet Akgl

Doç. Dr. Muhammet Tasa

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Prof. Dr. Seyit Bahçıvan

yardımcı editörler
co-editors

Arş. Gör. Dr. Ali Dadan

Arş. Gör. Feyza Demir

Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan

Arş Gör. Dr. Mesut Kaya

Arş. Gör. Dr. Necmettin Güney

Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM ve Akademia Sosyal Bilimler Indeksi (ASOS Index) tarafından taranmaktadır.



yazışma

contact address

Doç. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Meram Yeni Yol Cd.

42090 Meram – Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50

kurumsal web adresi

official web address

www.marife.org

e – mail

editor@marife.org

editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, danişma kurulu ve editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

i dzen ve kapak

interior design and cover

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni

cover pattern

Selçuklu kapak içi

baskı & yönetim yeri

publishing & head office

sebat ofset matbaacılık

matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay

0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

KTB. S. No: 16198

Basım Tarihi: Aralık 2013

yıl / year: 13 sayı / issue: 2

yaz / summer 2013 KONYA

danışma kurulu
advisory board

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)
Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu (Dışişleri Bakanı)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. David J Goa (University of Alberta)
Prof. Dr. Ednan Aslan (Universität Wien)
Prof. Dr. Emrullah İşler (Gazi Ü)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Tekin Gökmenoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökelekli (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Hüsametdin Erdem (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Osman Güner (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kazmierczak (Uni of Bialystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)
Doç. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Doç. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

sayı hakemleri

rewivers of the issue

Prof. Dr. A. Suphi Furat (Emekli Öğr. Üyesi)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Celaleddin Çelik (Erciyes Ü)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Y. Beyazıt Ü)
Prof. Dr. Mehmet Akgül (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Harun Ögmüş (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. H. Hüseyin Bircan (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Hilmet Atik (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Ü)
Doç. Dr. Kamil Güneş (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Doç. Dr. Muhammet Tasa (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. M. Kazım Arıcan (Y. Beyazıt Ü)
Doç. Dr. Sinan Öge (Atatürk Ü)
Yrd. Doç. Dr. A. Zişan Furat (İstanbul Ü)
Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Turan (Ondokuz Mayıs Ü)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Harmancı (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Saadetdin Özdemir (S. Demirel Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sedat Şensoy (N. Erbakan Ü)
Dr. Necmettin Güney (N. Erbakan Ü)
Arş. Gör. Murat Ak (N. Erbakan Ü)

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Dini Araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkaran dergi gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.

• *MDAD*, Dini Araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımları ve nostalji çalışmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

• Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

• Yazarlar, hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.

• Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım takdim edilir.

YAYIN İLKELERİ

• *MDAD*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiyeye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

• *MDAD*'ne gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.

• Bir araştırmamanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.

• Bir araştırmamanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.

• İlk hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.

• Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

• "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihi sunulur, tashihi edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

• Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta veya CD ile birlikte yazısız iki nüsha halinde (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dahil) editöre gönderilmelidir.

• Yazılar (resim, şekil, harita, vb. elder dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa (12 punto Times New Roman, 1,5 aralık, kenar boşlukları 2,5 cm) olmalıdır.

• Yazıların 150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeten İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.

• Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

• Araştırmamanın sonunda "kaynakça" verilmelidir.

• Özetler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

GENERAL PRINCIPLES

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). Until now, eight special issues have been published and new special issues are published when necessary.

• *MTJRS*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. Marife welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.

• All submitted works are published by the approval of editorial board.

• All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.

• The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.

• Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org - editormarife@gmail.com

• Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

• Articles submitted for the consideration of publication in *MTJRS* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.

• Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.

• Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.

• The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.

• If the two referees disapprove the article, it cannot be published.

• If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.

• If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

• If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

• Manuscripts must be submitted to the editor either via e-mail or via regular mail in two printed copies together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in Microsoft word.

• The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).

• Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English key words (five pieces) also should be submitted.

• The title of the articles should be given in Turkish and English.

• Each article should include a "bibliography" at the end.

• Abstracts of articles are also published in the Web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.

İçindekiler

editörden

makaleler / articles

Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları

-Almanya ve Avusturya Örneğinin Türkiye'ye Uyarlanabilirliği-

A New Approach in Religious Education: Competence Models and Educational Standards

-A Conceivable Implementation of the German and Austrian Model in Turkey-

Elif Medeni 9-22

Batıda ve Türkiye'de Sivil Toplum ve Din

Civil Society and Religion in the West and Turkey

Ahmet Çekin 23-43

Hz. Muhammed'in Hayatı 5. Sınıf Öğretim Materyali "Temizlik" Ünitesindeki

Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeyine Uygunluğunun İncelenmesi

Convenience of Translation of Hadith in the Prophet Muhammed's Life Teaching Material

at 5. Grade According to the Levels of Student's Perception

Sümeysra Bilecik 45-62

Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şühud Açısından Müşâhede ve Rüyat

Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme

An Assesment on Mushahada and Ruyat in Terms of Vahdat-i Vucud and Vahdat-i Shuhud

Mustafa Özgen 63-83

"De ki: Tevrat'ı Getirin de Okuyun" Tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten

Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikâî-Sehâvî Polemiği

"Say: Bring the Torah and Recite It" al-Biq'a'i-al-Sakhawi Polemics

in the Context of Legitimacy of Quoting the Bible in Quran Exegesis

Mesut Kaya 85-105

Hadis Rivâyetinde Telkin Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler

The Relationship between Talqin and Dabt and Distortions Made

through Talqin in The Hadith Narration

Mustafa Öztürk 107-124

İbn Ataullah el-İskenderî'nin Allah'ın Varlığına Dair Kanıtlara Yönelik Eleştirisi

The Critique of Ibn 'Ata Allah al-Iskandari Concerning the Proofs for the Existence of God

Ahmet Murat Özel 125-138

Ömer el-Hammûd'un "Sukûtu Hirakle" Adlı Öyküsü

Omer al-Hammud's Short Story Titled "Sukutu Hirakle"

Sedat Şensoy 139-159

Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın "Yolcu" Adlı Öyküsü

"The Passanger" Story: Written by one of the Yemeni Story Writers Hamdan Zeyd Dammağ

Muhammet Vehbi Dereli 161-176

Mütakellimlere Göre Kelam-ı Nefsî ve İştirakîliliği

Divine Discourse and its Audibility According to Muslim Theologians

Recep Ardoğan 177-197

Arap Literatüründe Metafor Değişimleri

Miklós Maróth Çev: Ömer Kara 199-210

incelemeler / rewives

Milli Terbiye

Ahmet Ağaoğlu Haz: Şeref Göküş 211-216

İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi ve Araştırmaları ile İmam Hatip Liselerinde

Arapça Eğitimi ve Sorunları Çalıştaylarının Değerlendirmesi

Haz: Muhammet Vehbi Dereli 217-219

Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'an'ın 10 Kıraati Ahmed Aliyyul İmam

Çev: Süleyman Gündüz

Haz: Recep Koyuncu 221-223

editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

Ülkemizin dini araştırmalar alanı başta olmak üzere sosyal bilimlerin diğer alanlarını da kapsayan *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, on üç yıldır zengin içerikle yayın hayatını kesintisiz sürdürebilmiştir. Dergimizi bu akademik yolculukta yalnız bırakmayıp destekleyen değerli okur ve yazarlarımıza, yayın ekibi olarak teşekkür ederiz.

MDAD, 2011 (11) yılının 1. sayısından itibaren ULAKBİM tarafından taranmaktadır. Dergimize, https://www.ulakbim.gov.tr/cabim/katalog/index.php?j_no=10632 ve <http://uvt.ulakbim.gov.tr/dergiler/din.uhtml> linklerinden ulaşabilirsiniz.

MDAD, Thomson Reuters Sosyal Bilimler Atıf İndeksine (SSCI) müracaat etmiş olup bu yıl izlemeye almıştır.

MDAD, okurlarına bu sayısında;

Elif Medeni, *Din Eğitimi Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları -Almanya ve Avusturya Örneğinin Türkiye'ye Uyarlanabilirliği-*, Ahmet Çekin, *Batıda ve Türkiye'de Sivil Toplum ve Din*, Sümeyra Bilecik, *Hz. Muhammed'in Hayatı 5. Sınıf Öğretim Materyali "Temizlik" Ünitesindeki Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeyine Uygunluğunun İncelenmesi*, Mustafa Özgen, *Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şühud Açısından Müşâhede ve Rüyet Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme*, Mesut Kaya, *"De ki: Tevrat'ı Getirin de Okuyun" Tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikâî-Sehâvî Polemiği*, Mustafa Öztürk, *Hadis Rivâyetinde Telkin Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler*, Ahmet Murat Özel, *İbn Ataullah el-İskenderî'nin Allah'ın Varlığına Dair Kanıtlara Yönelik Eleştirisi*, Sedat Şensoy, *Ömer el-Hammûd'un "Sukûtu Hirakle" Adlı Öyküsü*, Muhammet Vehbi Dereli, *Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın "Yolcu" Adlı Öyküsü* ve Recep Ardoğan'ın *Mütekellimlere Göre Kelam-ı Nefsî ve İhtilebilirliği* adlı makaleleri ile birlikte Miklós Maróth'tan Ömer Kara'nın yaptığı *Arap Literatüründe Metafor Değişimleri* isimli çeviri ve Şeref Göküş'ün Ahmet Ağaoğlu'ndan yaptığı *Milli Terbiye* adlı transkriptten meydana gelen zengin bir içerik sunmaktadır.

Kıymetli okurlar!

Bu sayı ile *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* on üçüncü yılının ikinci sayısını da geride bırakmış bulunmaktadır. Makaleleri hazır olan 2013 yılının son (Kış) sayısında buluşmak ümidiyle...

Fikret Karapınar

Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları -Almanya ve Avusturya Örneğinin Türkiye'ye Uyarlanabilirliği-

Elif Medeni

Ars. Gör., Viyana Üniversitesi İslam Din Pedagojisi Bölümü Araştırma Görevlisi
Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Din Eğitimi Bilim dalı Doktora Öğrencisi
elif.medeni@univie.ac.at

“Eğitimde deneye ihtiyaç olmadığı ve birşeyin iyi veya kötü olacağına akıl ile ayırt edilebileceği düşünülür. Fakat bu kesinlikle bir yanılgıdır, eğitimde sırf kurgusal tekniklerin bizi bir yere vardırılmayacağını, deneyin kaçınılmaz bir koşul olduğunu, yaptığımız deneylerin çoğunda beklediğimiz etkinin tersini tecrübe ederek öğrendik.”

(Kant 1983, s. 448)

Öz

Türkiye’de olduğu gibi diğer Avrupa ülkelerinde de din eğitimi tartışmaları güncelliğini korumaktadır. Bu makale Almanya ve Avusturya’da din eğitimi alanında yeni bir yaklaşım olan ve kapsamlı olarak tartışılan ‘Yeterlilik Modellerinin’ ve bunun devamı olarak ‘Eğitim Standartlarının’ geliştirilmesini ele almaktadır. Amaç, Almanya ve Avusturya’da yeterlilik modellerinin ve eğitim standartlarının gelişim sürecini ve konuyla ilişkin tartışmaları ana hatlarıyla sunmaktır. Bu iki ülkedeki aktüel din eğitimi uygulamalarını ve gelişmelerini Türk okurlarının bilmesi ve bu tecrübelerden esinlenmesi umulmaktadır. Yazar, Türkiye’deki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersine yeni bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yeterlilik Modeli, Eğitim Standartları, Almanya, Avusturya

A New Approach in Religious Education: Competence Models and Educational Standards -A Conceivable Implementation of the German and Austrian Model in Turkey-

Substantial studies have been undertaken in Austria and Germany in order to enhance the quality of education in general and religious education in particular. This paper aims to analyze the developments of competence models and educational standards for religious education in the above mentioned countries by giving an overview of significant studies and current debates.

This is achieved through drawing a general framework of existing competence models and educational standards in the field of religious education. It is expected that the reader will get an insight into the current status of competence models and educational standards for religious education, particularly for Islamic religious education, and will be able to gain inspiration and experience from the German and Austrian cases. The writer also attempts to bring a new perspective on religious culture and deontology courses (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi: DKAB) in Turkey.

Key Words: Religious Education, Competence Model, Educational Standards, Germany, Austria

Atıf

Elif Medeni, Din Eğitiminde Yeni Bir Yaklaşım: Yeterlilik Modelleri ve Eğitim Standartları -Almanya ve Avusturya Örneğinin Türkiye'ye Uyarlanabilirliği-, Marife, Yaz 2013, ss. 9-22

Giriş

Din eğitimi ve öğretimi tartışmaları, 11 Eylül olayları sonrası ve bilhassa modern çoğulcu toplumların hızla gelişmeleriyle, politik, bilimsel ve sosyal alanlarda önemini korumaktadır. Dünyada, din eğitiminde farklı yaklaşımlara, uygulanan modellere ve teorik tasarımlara rastlamak mümkündür. Tüm bu farklılıklar her ülkenin kendine özgü ulusal politikasını, azınlık çoğunluk ilişkisini ve en önemlisi toplumsal dini kimliğini ve bilimsel geleneğini yansıtmaktadır. Türkiye'de olduğu gibi diğer Avrupa ülkelerinde de din eğitimi tartışmaları güncelliğini sürdürmektedir. Almanya ve Avusturya'nın din eğitiminde önemli yasal farklılıkları olmasına rağmen politik, sosyal ve bilimsel benzerliklerin bulunması, ayrıca ortak tarihleri ve günümüzde kullanılmakta olan ortak dil sebebiyle, din eğitiminde de benzerlikler bulmak mümkündür.² İki ülke arasında, din eğitiminde, her ne kadar yapısal ve yasal bağlamda farklılıklar olsa da, gelenek ve içerik olarak birçok ortak nokta bulunmakta, ayrıca aynı eğitim teorisi ve felsefesine dayanılmaktadır. Almanya ve Avusturya'da din eğitimi alanında yeni bir yaklaşım olarak derinlemesi-

¹ Almanya'da din eğitimi eyaletlerin sorumluluğu altında olduğu için Almanya dahilinde din eğitimi uygulamasında strüktürel, konumsal ve yasal farklılıklar mevcut. Avusturya'da ise eyaletler arasında bu tarz farklılıklardan bahsetmek pek mümkün değil.

² Almanya'da yasal ve yapısal problemler sebebi ile İslam din dersi henüz iki eyalette yürürlüğe girmiş bulunmaktadır. Bazı eyaletlerde ise İslam din dersi hala proje statüsünde denenmekte ve yasal netliğe kavuşmuş değildir. Avusturya'da ise mevcut İslam yasasından dolayı Müslümanlar dini cemaat olarak tanınmakta ve bunun getirdiği yasal hak olarak haftada iki saat İslam din dersi devlet okullarında 1982/83'ten bu yana yürürlüktedir. Avusturya'da İslam din dersi için bk. Akpınar-Medeni, *Ein Blick nach Österreich. Die Geschichte des islamischen Religionsunterrichts in unserer Nachbarland*, s. 19. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: <http://files.schulbuchzentrum-online.de/onlineanhaenge/kostenlos/onl80178.pdf>. Almanya'daki gelişmeler için bk. Ucar-Bergmann, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Fachdidaktische Konzeptionen, Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*.

ne tartışılan yeterlilik modelleri ve bunun devamı olarak eğitim standartlarının geliştirilmesi son on yıldır devam etmektedir.

Makalede, bahsi geçen iki ülkede sürmekte olan yeterlilik modelleri ve eğitim standartları tartışmalarının ana hatlarını çizmeye çalışacağız. Öncelikle, yeterlilik tartışmalarının arka planı ve gelişim süreci hakkında kısaca bilgi verilecektir. Bunun ardından kullanılmakta olan yeterlilik ve standart kavramı ve farklı tanımlamaları kaleme alınacaktır. Sonrasında ise yeterlilik modellerinden eğitim standartlarına doğru olan gelişmeler ve hedefler ana hatlarıyla izah edilecektir. Yeterlilik ve eğitim standartları eleştirilerinden değinildikten sonra, din dersi için yeterlilik yöneliminin gerekliliği ele alınacaktır. Ardından da İslam din dersi için mevcut yeterlilik modellerine değinilip, örnek olarak Berlin yeterlilik modelinin ana hatları okurlara sunulacaktır. Sonuç bölümünde ise kısaca yeterlilik modellerinin ve eğitim standartlarının hangi yönlerden Türkiye’deki eğitim sistemi ile bağdaştırılabileceği incelenecektir.

1. Yeterlilik Modellerinin ve Eğitim Standartlarının Gelişim Süreci

Uluslararası Öğrenci Başarısını Belirleme Programı PISA’nın³ (Program for International Student Assessment) 2000 yılı sonuçları, Avusturya ve Almanya’nın eğitim ve öğretim alanlarında büyük açıkları olduğunu göstermiş ve her iki ülke uluslararası sıralamada sonlarda yer almıştır.⁴ PISA, OECD’nin (Organization for Economic Cooperation and Development) yürütmekte olduğu uluslararası öğrenci değerlendirme projesidir. Değerlendirme sonuçları, 2000 yılından başlanarak, üçer yıl arayla yapılan sınavlarla elde edilmiştir. Öğrenciler üç alanda sınava tabi tutulmuşlardır: Reading literacy (2000), mathematical literacy (2003) ve scientific literacy (2006). Hedef kitlesi, 15 yaş grubu orta öğretim öğrencileridir. PISA anketinin sonuçları Almanya ve Avusturya’da PISA şoku olarak bilinen duruma ve bu ülkelerde eğitim sisteminin ağır bir şekilde eleştirilmesine neden olmuştur. Çarpıcı bulgulardan bir tanesi, öğrencilerin kökenleri ile başarıları arasında bağlantının olmasıdır. PISA’nın bulguları, Avusturya ve Almanya’nın eğitim politikası üzerinde ve bilim dünyasında büyük tartışmalara yol açmıştır. Aynı zamanda PISA şoku sonrası, okul eğitiminde, önce yeterlilik modelleri ve bu modellerin devamı olarak eğitim standartları yoğun bir şekilde tartışılmaya ve geliştirilmeye başlanmıştır. PISA şoku ile başlayan eğitim reformlarının merkezine “from input to output orientation” (girdi odaklı eğitimden, çıktı odaklı eğitime geçiş) prensibi atanmıştır. Girdi odaklı eğitim ve öğretimin merkezi, konu ve içeriklere yoğunlaşmış müfredattır. Dersin merkezinde, konu ve içerikler vardır, bu anlayıştan yola çıkarak metodlar seçilir ve ders işlenir. Çıktı odaklı eğitim ve öğretim ise öğrencinin belirli bir zamanda gördüğü dersten kazandığı gerçek yeterliliğe ve beceriye odaklanır.

³ Daha fazla bilgi için bk. Haymann, *Umdenken nach dem PISA-Schock. Das gesamtdeutsche Zentralabitur als Motor für den Wettbewerb im Bildungsföderalismus*.

⁴ Özet bulgular ve PISA testinin eleştirisi için bk. Lambert, *Wissenswertes über PISA und den Religionsunterricht. Eine Orientierungshilfe für Religionslehrerinnen und Religionslehrer*. Makaleye şu Adresten ulaşılabilir: <http://downloads2.bistummainz.de/4/390/1/11523848211740801.pdf>.

Çıktı odaklı anlayış, yeterlilik ve becerilerin sergilenebilir ve ölçülebilir olduğunu ve bu yeterliliklerin günümüz toplum yaşantısı için kaçınılmaz olduğunu savunur.⁵ Bu yeni prensip müfredatların tekrar gözden geçirilmesine ve konulardan ziyade, eğitim kalitesi için yeterliliklerin odak nokta haline gelmesine sebep olmuştur.⁶

Yeterlilik modelleri ve eğitim standartlarındaki reformlar, son yıllarda üniversitelerde, bilhassa eğitim bilimi ve din pedagojisinde araştırmaların odak konusu olmuştur. Müfredatlar, okul kitapları ve öğretmen yetiştirme programları, yeterlilik modeli ve eğitim standartları yaklaşımına göre kısmen yeniden düzenlenmiştir. Okullardaki pratik eğitim bu durumdan gittikçe daha çok etkilenmektedir. Örneğin ders metodları belirli yeterlilik ve becerileri göz önünde bulundurarak seçilmektedir veya sınav soruları, yeterlilikleri ölçebilecek şekilde tasarlanıp hazırlanmaktadır. Ayrıca bu yeni yaklaşımı uygulayabilmek için öğretmen ve öğretmenler, yeterlilik modelleri ve uygulanabilirliği üzerinde farklı kurumlardan ek formasyon dersleri almaktadırlar. Almanya ve Avusturya'nın eğitim politikası ise genel olarak okul eğitiminde yeni bir yönlendirme yapmaktadır. Bu bağlamda yeterlilik modellerinin ve eğitim standartlarının geniş çaplı uygulanabilmesi için uzun vadeli ve hususi, yapısal ve finansal bir planlamaya gidilmesi gerektiği saptanmıştır.

2. Yeterlilik ve Standart Kavramları ve Tanımlamaları

Yeterlilik odaklı din dersi, öğrencinin belirli bir öğrenim sürecinde aldığı ve toplumda kendi kimliğini oluşturup uyum sağlayacağı birikimi tanımlar. Literatürde yeterlilik kavramı farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Weinert'e göre yeterlilik "*Bireylerin sahip oldukları veya öğrenebilecekleri kabiliyetlere ve becerilere dayanarak, çözdükleri belirli problemlerin yanı sıra, farklı durumlarda kişisel çıkarlarını gözetmeksizin fark ettikleri toplumsal sorunları çözebilecek eylemleri seçme ve gerçekleştirme motivasyonudur.*"⁷ Bu tanıma göre yeterlilik kişinin karşılaştığı problemleri çözme eğilimi ve dispozisyonu (yönsemesi ve temayülü) olarak anlaşılmaktadır. Bahsi geçen problemler, kişinin dinî, sosyal ve özel hayatında karşılaştığı soru ve sorunlar olarak izah edilebilir.⁸ Bu problemler okulda din eğitiminde ders konusu olarak da öğrencinin karşısına çıkabilir. Kişisel yeterlilikler bilgi, anlama, tecrübe, motivasyon, beceri, kabiliyet gibi farklı faktörlerden etkilenmektedir. Diğer bir tanımlama ise Ziener'e aittir. Ziener'e göre beceriyi ölçmedeki⁹ veya değer-

⁵ Yeterlilik (Kompetenz) kavramının felsefi açılımı için bk. Benner, *Zur Bedeutung der Trias Unterricht-Wissen-Kompetenz*, ss. 131-134.

⁶ Bk. Klieme-Bulmahn vd., *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise*, s. 11. Şu adresten ulaşılabilir: http://www.bmbf.de/pub/zur_entwicklung_nationaler_bildungsstandards.pdf.

⁷ Weinert, *Vergleichende Leistungsmessung in Schulen-eine umstrittene Selbstverständlichkeit*, s. 27 [Yazarın kendi tercümesi].

⁸ Örneğin modern yaşamda karşılaştığımız ahlaki soru ve sorunlar.

⁹ Yeterliliklerin hepsini okulda ve derste sergilemek veya ölçmek mümkün değildir. Kimi yeterlilikler (daha sonra Berlin Modeli'nde izah edileceği gibi) daha kapsamlı boyutları ile belirli durum ve ortamlarda öğrenci tarafından sergilenebilir veya kullanılabilir.

lendirmedeki maksat, dersle ilgili birikimi sorgulama değil, bu birikimi öğrencilerin gerçekte nasıl kullandıklarını görme ve yeterliliğe göre ölçmedir.¹⁰

Yeterlilik terimi her alan veya ders için (örneğin, din dersi) uyarlanabilir. Weinert'ın tanımında, bahsi geçen problemler için din dersi ele alındığında, öğrenci özel becerilere ve kabiliyetlere ihtiyaç duyar. Bu sebepten dolayı, problemin ve sorunun çözümünde öğrenciye gereken yeterliliği sağlaması için bir yeterlilik modeli tasarlanmalıdır. Yeterliliklerin öğrenimi, söz konusu alan için, bilginin sistematik inşasıyla başlar. Farklı modellerin ortak noktası, yeterlilikleri üç farklı boyutta tanımlamalarıdır: Bilgi, tutum ve tavırlar.

Bu boyutlardaki beceriler öğrenciye çeşitli problemleri ve soruları çözmelelerinde yardımcı olacaklardır. Öğrenci bu becerileri, güncel hayatta çeşitli olay ve durumlarda, bilinçli bir şekilde tatbik edebilmeli ve kullanabilmelidir. Bu üç boyutu bünyesinde taşıyan ve bu yaklaşımdan yola çıkan bir ders, yeterlilik odaklıdır. Yeterlilik kavramının temelinde kritik bir eğitim anlayışı yatmaktadır. Eğitim, nesne ve öznenin karşılıklı etkileşim süreci olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda daha çok pragmatik odaklı Anglo-Amerikan eğitim anlayışı, geleneksel Alman eğitim kavramının yerine geçmektedir. Yeterlilik yaklaşımı ölçülebilir olması ve belirli bir gaye amaçlamakla beraber Alman geleneğindeki klasik eğitim (Bildung) terimi ile bağdaşmamaktadır.¹¹

“Standart” kavramı Anglo-Amerikan dünyasında uzun zamandır kullanılmaktadır. Eğitim alanında standart kavramı, ilk kez İngiltere’de 1860’ta okulların başarılarına bağlı olarak bütçe dağıtımı için kullanılmıştır.¹² Günümüzde ise standart kelimesi uluslararası farklı manalarda kullanılmaktadır. Örneğin, İngiltere’de hâlâ geçmişten günümüze kadar süregelen ve bilhassa Thatcher iktidarının çıktı odaklı eğitim reformları neticesinde, başarıya dayalı standart kavramı kullanılmaktadır. Klieme ve ekibinin tanımına göre eğitim standardı “Okulun, belirli eğitim hedeflerini yerine getirmek için, öğrencilere öğretmesi gereken yeterliliklerdir. Eğitim standartları spesifikdir: Çocukların ve gençlerin belirli bir sınıfta hangi becerileri kazanmaları gerektiğini belirlerler”.¹³ Eğitim standartları, üç aşamaya bölünen becerileri tanımlar (minimum standart, orta standart, maksimum standart) ve böylece normatiflerdir.¹⁴ Minimum standarda tüm öğrencilerin ulaşması gerekir, aksi halde eğitimin ve öğretimin başarısız olduğu söylenebilir. Ders ve içerikler orta standartlardan yola çıkarak tasarlanabilir. Öğrencinin dinî ön bilgi ve tecrübesine bağlı olarak dersin ve öğretimin maksimum standarda ulaşması mümkün kılınabilir. Yine literatürde eğitim standartlarının farklı yönleri karşımıza çıkmaktadır. Eğitim standartları, disiplinler arası ortak çalışmalarla (Psikoloji, Pedagoji ve Didaktik) tasarlanan yeterlilik modelini temel alır.

¹⁰ Bk. Ziener, *Bildungsstandards in der Praxis: Kompetenzorientiert unterrichten*, s. 36.

¹¹ Bk. Benner, *Bildung–Theorie der Menschenbildung*, ss. 209-226.

¹² Bk. Klieme, *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise*, s. 31.

¹³ Bk. Klieme, *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise*, s. 19.

¹⁴ Bk. Klieme, *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise*, ss. 9-10.

3. Yeterlilik Modelinden Eğitim Standartlarına Doğru Olan Gelişim Süreci

Yeterlilik modelleri ve eğitim standartları tartışmaları başlıca şu hedefleri esas almıştır: Okul eğitimi kalitesinin geliştirilmesi, eğitim kalitesinin ve sonuçlarının ölçülebilir hale gelmesi, eğitim standartlarının geliştirilmesiyle birlikte eğitmenlere ve öğretmenlere derslerinde ulaşmaları gereken hedefler açısından daha iyi bir oryantasyon sağlanması ve bunların dışında öğrencilerin öğrenim gördükleri alan ve konular, edindikleri yeterlilikler ile yaşam alanları arasında bir bağ kurmaları.

Almanya’da, yeterlilikler ve eğitim standartları ilk etapta temel dersler olan matematik, Almanca, yabancı dil ve fen bilimleri için geliştirilmiş olmakla beraber, ikinci etapta diğer dersleri de kapsamıştır. 2002 yılından itibaren, din eğitimi alanının da üstünde durulmuş ve bu alanda, öncelikle Protestan din eğitimi için yoğun araştırmalar yapılmaya başlanmıştır.¹⁵ Örneğin, Almanya Münster’deki Comenius Enstitüsü gibi bazı kurumlar yeterlilik modelleri ile ilgili farklı araştırma projeleri sürdürmüştür.¹⁶ Comenius Enstitüsü’nde çeşitli teorik tartışmalar yapılmış, birkaç yeterlilik modeli geliştirilmiş ve bu modeller üzerinde ilk deneysel testler uygulanmıştır.

Yeterlilik modellerinin devamı olarak eğitim standartlarının geliştirilmesi başlıca araştırma konusu olmuştur. Yoğun tartışmalar sonucunda Almanya ve Avusturya Eğitim Bakanlıkları ‘Eğitim Standartları’ adlı özel bilgilendirme kitapçıkları ve broşürleri yayınlamıştır.¹⁷ Bunlardan en etkili yayın Alman uzmanlar tarafından hazırlanan ‘*Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Expertise*’ adlı araştırma raporu olmuştur.¹⁸ Diğer derslerde olduğu gibi din dersi için de eğitim standartlarını oluşturmadaki ilk adım, bir dine veya mezhebe dayalı olan yeterlilik modeli tasarlamaktır. Burada yeterlilikler, somut dinin sistematiğini yansıtmaktan ziyade, bireyin mensup olduğu din veya mezhepte öğrenebileceği becerileri yansıtır. İkinci adım, yeterlilik modelinin teorik açıdan konumlandırıldıktan sonra eğitim standartlarının tasarlanmasıdır. Yeterlilik modelleri öğrencilerin gerçek performanslarından yola çıkarken, eğitim standartları teorik olarak hangi yeterliliklerin belirli yaş gruplarındaki öğrenciler tarafından sergilenmesi gerektiğini belirler. Kısaca, eğitim standartları belirli eğitim süreçlerini (yarıyıl, yıl, ortaokul sonu gibi) hedefler.¹⁹

¹⁵ Bk. Albrecht, *Was gibt PISA religionspädagogisch zu denken?*, ss. 278-282; Bk. Benner, *Bildungsstandards und Qualitätssicherung im Religionsunterricht*, ss. 22-36. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2004-02/benner_endred.pdf. Bk. Gäfgen-Track, *PISA und der Religionsunterricht–oder neue Chancen für einen protestantischen Bildungsbegriff*. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: <http://www.rpi-loccum.de/pisagae.html>.

¹⁶ Bunlardan üç önemli proje: RU-Bi-Qua, KERK/2 ve EuBiQua.

¹⁷ Bk. Institut für Qualitätsentwicklung im Bildungswesen, *Konzeption der Kultusministerkonferenz zur Nutzung der Bildungsstandards für die Unterrichtsentwicklung*.

¹⁸ Bk. Klieme-Bulmahn vd., *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise*. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: http://www.bmbf.de/pub/zur_entwicklung_nationaler_bildungsstandards.pdf.

¹⁹ Bk. Bundesministerium für Bildung und Forschung, *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Expertise*, Makale için: http://www.bmbf.de/pub/zur_entwicklung_nationaler_bildungsstandards.pdf.

4. Yeterlilik Modeli ve Eğitim Standartları Eleştirisi

Din eğitiminde yeterlilik modeli tartışmasında, ilk zamanlarda sergilenen yeterlilik yaklaşımı ve standartlaşma önerisine ilişkin coşku ve heyecan, bazı bilim adamları tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu araştırmalar, kısmen büyük finansal destek gerektirmiştir.²⁰ Bu bağlamda başta PISA testleri olmak üzere yeterlilik modelleri ve eğitim standartları gelişimleri, OECD tarafından, yani bir ekonomik işbirliği organizasyonu tarafından, düzenlenip desteklendiği için eleştirilmiştir. Eleştiriler, bu yeni gelişmelerin klasik Alman eğitim kavramını (Bildung) tedrici değişime uğrattığını ve eğitimin daha ziyade işlevsel ve ekonomik bir fonksiyon üstlendiğini dile getirmişlerdir.²¹ Derslerde uygulanan yeterlilik yönlendirmesi bazı yazarlar tarafından eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Bu yazarlara göre uygulanan yeterlilik yönlendirmesi, eğitiminin daraltılmasına ve bunun neticesinde derste işlevsel bilginin, beceri yaklaşımının naklettiği öğrenim sonuçlarına indirgenmesine sebep olmuştur.²² Bununla beraber dinî öğretim ve eğitim belirli beceri ve yeterliliklerin yanı sıra, algılanamayacak ve ölçülemeyecek birçok beceri ve yeterlikleri de kapsadığı için ayrıca bir eleştiri konusu olmuştur.²³ Ayrıca, din eğitimindeki manevi boyutun beceri veya yeterlilik ile ölçülemeyeceğine de dikkat çekilmiştir.²⁴

Yeterlilik modellerinde olduğu gibi eğitim standartları tartışmalarında da eleştirel sesler olmuştur.²⁵ Standartlaşmayı belirlemek için uzun süren, geniş çaplı ampirik (deneysel) testler gerekmektedir. Almanya'da ve Avusturya'da şimdiye kadar eğitim standartları için kapsamlı ampirik testler yapılamamıştır. Altrichter ve Posch Avusturya'da 2007 yılına kadar yapılmış olan eğitim standartlarıyla ilgili araştırmaları değerlendirmişlerdir.²⁶ Yazarlar analizleri sonucunda eğitim standartlarının yürürlüğe girmesinde farklı zorluklar tespit etmişlerdir. Örneğin; yapılan analizlerin sonucu, öğretmenlerin okul ve derste eğitim standartlarını uygulamada zorluk çektiklerini ve bu yeni yaklaşımı tam benimsemediklerini, yeni yaklaşımın henüz netliğe kavuşmadığını ve bir kavram kargaşası yaşandığına işaret etmektedir.²⁷ Böyle bir durum karşısında eğitim standartlarının din dersinde kullanılıp kullanılmayacağı sorgulanmalıdır. Bazı bilim adamlarına göre din dersinde yalnızca yeterlilik modelleri uygulanabilir ve buna eğitim standartları dahil edilemez. Daha öncede bahsedildiği gibi bunun temel argümanı din eğitim ve öğretimine birçok açıdan standartlaştırılmış bir formülün bulunamayacağıdır.²⁸

²⁰ RU-Bi-Qua/ KERK/2/ EuBiQua projeleri Alman araştırma toplumu (DFG) tarafından desteklenmiş ve finanse edilmiştir.

²¹ Bk. Wilhelm, *Was gibt PISA religionspädagogisch zu denken?*, ss. 278-282.

²² Bk. Brosziewski, *Von Bildung zur Kompetenz. Semantische Verschiebungen in den Selbstbeschreibungen des Erziehungssystems*, ss.119-134.

²³ Bk. Scharer, *Wenn das Herz am Output hängt. Kommunikativ-theologische und religionsdidaktische Überlegungen zu Bildungsstandards und Kompetenzorientierung in Religion*, ss.16-26.

²⁴ Bk. Schweitzer, *Bildungsstandards auch für die evangelische Religion?*, ss. 236-241.

²⁵ Örneğin, Altrichter-Heinrich, *Evaluation als Steuerungsinstrument im Rahmen eines "neuen Steuerungsmodells"*, ss. 51-64.

²⁶ Bk. Altrichter-Posch, *Analyse erster Erfahrungen mit der Implementation von Bildungsstandards, Erziehung und Unterricht*, ss. 654-671.

²⁷ Bk. Altrichter-Posch, *Analyse erster Erfahrungen mit der Implementation von Bildungsstandards, Erziehung und Unterricht*, ss. 664-669.

²⁸ Bk. Nipkow, *Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert, Bd. 1 Bildungsverständnis im Umbruch. Religionspädagogik im Lebenslauf. Elementarisierung*.

5. Din Dersinde Niçin Yeterlilik Yönelmesi Yapılmalıdır?

PISA şokundan sonra, müfredatların aşırı konu yüklü olması ve eğitim programının başarısız olması eleştiri konusu olmuştur. Bundan dolayı genel okul eğitiminin ve din dersinin becerilere göre yönlendirilmesi gereksinimi dile getirilmiştir. Dietrich Benner “Eğitim standartlarının devlet okullarındaki din eğitimi için gerekliliği üzerine” yazısında önemli tezler öne sürerek din dersinin devlet okullarında meşrulaşmasını ve modern, çoğulcu toplumlarda bir ihtiyaç olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur.²⁹ Seküler bir toplumda din dersinin sabit yerini koruması için başta Dietrich Benner olmak üzere, uzmanlar tarafından farklı öngörüler sunulmuştur. Bunun yanı sıra belirli bir dine dayalı bir din dersinin yerine, gittikçe büyüyen çoğulcu bir topluma uyarlanacak genel bir etik ve değerler dersinin alınması da tartışma konusu olmuştur. Günümüz Avrupa’sında öğrencilerin niçin din dersine ihtiyaç duydukları ve çağdaş toplumda din dersinin öğrencilere ne gibi getiriler sunduğuna ve onlara nasıl katkıda bulunduğuna dair sorulara da aynı zamanda cevap aranmıştır.³⁰ Ayrıca Dietrich Benner yeterlilik yaklaşımı ile din dersinin kalite yönetiminin artacağını ve böylece okulda dinî eğitim ve öğretimin meşrulaşmasına katkıda bulunulacağını altını çizmiştir. Benner’e göre tıpkı diğer derslerde olduğu gibi, din dersinde de kalite ancak öğrencilerin aldıkları bilginin ve yeterliliklerin ölçülmesiyle öğrenilebilir.³¹

Okulda verilen din dersi okulun genel eğitim amacına ve misyonuna önemli bir katkıda bulunur. Dinî eğitim, öğrencilerini belirli bir vahye dayanan bir dinin bünyesine alarak onların kişilik oluşumuna katkıda bulunur ve onlara diğer dinleri izah ederek çoğulcu bir toplumda kendilerine yer edinmelerini sağlar. Çocukların yeni yeterlilikler kazanmaları daha okula girmeden önce başlar, okulda ve ardından meslek hayatlarında da devam eder. Beceri ve yeterlilik kazanımı böylelikle hayat boyu öğrenmeyi (life long learning) temsil eder. Derste yeterlilik kazanımının kurulumu sistematik ve kümülatif bir şekilde olmalıdır. Bu nedenle eğitim standartları sistematik bir şekilde yeterlilikleri düzenler, seviyeler halinde tanımlar ve böylece yeterlilik kazanımını netleştirir. Daha önce de belirtildiği gibi, eğitim standartları teorik olarak hangi yeterliliklerin hangi yaş gruplarındaki öğrenciler tarafından sergilenmesi gerektiğini belirlerken, yeterlilik modelleri öğrencilerin gerçek performanslarından yola çıkar.

Öğrenciler, kazandıkları bilgiler ile gerçek yaşam arasında ilişki kuramadıklarında, bu bilgiler onlara pek fayda sağlayamaz. Bu bilhassa Avrupa’da yaşayan göçmen Müslüman öğrenciler için büyük bir önem teşkil etmektedir. Yeterlilik modelinin işlevi, din dersinin hedeflerini somutlaştırmak ve öğrencilerin dinî kim-

²⁹ Benner din eğitiminde yeterlilik ve eğitim standartları yöneliminin gereksinimini vurgulayan argümanlar getirerek, devlet okullarında din dersi verilmesine meşruluk kazandırmak istemiştir. Detaylı bilgi için bk. Benner, *Bildungsstandards und Qualitätssicherung im Religionsunterricht*, ss. 22-36. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2004-02/benner_endred.pdf.

³⁰ Bk. Benner, *Bildungsstandards und Qualitätssicherung im Religionsunterricht*, ss. 26-28.

³¹ Bk. Benner, *Bildungsstandards und Qualitätssicherung im Religionsunterricht*, ss. 28-29.

likleriyle toplumda sağlıklı ilişki kurabilmelerini ve birer aktif birey olabilmeleri için gereken yeterlilikleri ve bilgileri sistematik olarak düzenlemektir. Ayrıca Avrupa'daki okullarda verilen İslam din dersinin, diğer dinî cemaatlerin ders kalitesine ulaşabilmesi için, öğrencilerin hangi beceri ve yeterlilikleri kazanacakları ve bunların nasıl ölçüleceği ve değerlendirileceği sorusu bilhassa önem kazanmalıdır. Bu yeni gelişen yeterlilik odaklı eğitimin didaktiği, yaşam ve amel dini olan İslam dininin temel prensiplerine de uymaktadır.

İslamiyetin ilk yıllarında insanlar, dinlerini özel bir teori veya eğitim yoluyla değil bizzat Hz. Peygamberin Sünnet'ini esas alarak öğrenmişlerdir. Müslümanlar, Peygamberi örnek alıp, hayatlarında önemli olan dinî ve ahlaki yeterlilikleri ve becerileri yaşayarak ve uygulayarak öğrenmişlerdir. Aynı zamanda, bazı ayetlerin nüzul sebeplerinin gösterdiği gibi, Kur'an, bir nevi Müslümanların güncel ve günlük yaşantılarında karşılaştıkları nice soru ve sorunlara cevap vermiştir.³² Günümüzde de din dersi, aynı prensibi uygulayarak, öğrencilerin bilgi ve tecrübe dünyasını kapsayıp dinî, kültürel, sosyal ve toplumsal soru ve sorunlarını çözmeye yönelmelidir.

Günümüz yaşantısı için gerekli yeterlilikleri sistematize etmek için bir yeterlilik modeline ihtiyaç vardır. Bu bağlamda, dinî eğitimin çoğulcu toplumdaki önemini, dinî bilgi ve öğreniminin okulda öğrencileri ne gibi konularda eğiteceğini ve buna ek olarak teolojik ve din pedagojisini ilgilendiren bazı soruların da tartışılması gerekir. Yeterlilik modeli, bir dinin normatif değerlerini tanımlamaya çalışmaktan veya belirli ders içeriklerini şart koştuktan ziyade, devlet okullarında verilen din eğitiminin çeşitli öğrenim düzeylerini kavramaya çalışır. Mevcut müfredatlar okul öğrenimine odaklanırken yeterlilik seviye modeli ile öğrencinin öğrenim seviyesi tespit edilir ve böylece öğrenci merkeze alınır.

6. İslam Din Dersi İçin Mevcut Yeterlilik Modelleri

İlk olarak Almanya'da Protestan din dersi için yeterlilik modelleri tasarlanıp tartışılmıştır. Bunun ardından, Katolik din dersine odaklı beceri modelleri için de ilk tasarımlar üzerinde çalışılmıştır. Ancak son yıllarda İslam din eğitimi için yeterlilik modelleri ve eğitim standartları söz konusu olmuştur. Örneğin; Almanya'nın Baden Württemberg ve Aşağı Saksonya eyaletlerinde İslam din dersi için ilk yeterlilik modelleri hazırlanmıştır. Baden Württemberg'de ikinci ile dördüncü sınıflara İslam din dersi için eğitim standartları programı uygulanmıştır. Bu programda yedi kapsamlı yeterlilik ilkesi geliştirilmiştir. Bunlar idrak ve anlama yeterliliği (ErkenntnisKompetenz), sorumluluk yeterliliği (Verantwortungskompetenz), konu ve branş yeterliliği (Sach-und Fachkompetenz), kişisel yeterlilik (Personale Kompetenz), sosyal yeterlilik (Soziale Kompetenz), metodik yeterlilik (Methodische Kompetenz) ve estetik yeterlilik (Ästhetische Kompetenz) olarak

³² Bk. nüzul sebebi: Mücadele 58/1-4; Ahzab 33/35.

tanımlanmıştır.³³ Bunun dışında dinî yeterlilikleri öğretmeyi amaçlayan örnek nitelikte çeşitli konu ve içerikler de kararlaştırılmıştır.

Aşağı Saksonya eyaletinde Eğitim Bakanlığının yeterlilik geliştirme önerisiyle İslam din dersi için müslüman akademisyen ve öğretmenlerden oluşan bir heyet tarafından kırk yedi sayfalık bir müfredat “*Kerncurriculum für den Schulversuch in der Grundschule Schuljahrgänge 1-4*” hazırlanmıştır.³⁴ Altı adet farklı yeterlilik öneren müfredat, birinci ile dördüncü sınıflar için tasarlanmıştır. Bu tasarı, yeterlilikleri sınıflara göre detaylı bir şekilde tanımlar. Almanya’daki her iki yeterlilik modeli için henüz ampirik testler uygulanmamış ve yeterlilik modellerinin uygulanabilirliği ve başarıları ölçülmemiştir.

Viyana Üniversitesi’nde³⁵, başka dinlerin ve mezheplerin de katıldığı (Katolik, Protestan, Ortodoks) kapsamlı bir FWF (Avusturya Bilim Fonu) projesinde her din ve mezhep için ayrı bir yeterlilik modelinin geliştirilmesi amaçlanmaktadır.³⁶ Proje koordinatörü ve ekibin bazı elemanları daha önce Almanya Berlin’deki RU-Bi-Qua projesinde çalışmışlar ve bu alanda bilimsel tecrübeye sahiptirler. Viyana Üniversitesi’nin, İslam Din Pedagojisi yüksek lisans programında, İslam din eğitimi için yeterlilik modeli ve eğitim standartları konusuyla ilgili bir çalışma grubu oluşturulmuştur.³⁷ Ayrıca yeterlilik modelleri ve eğitim standartları konusu, İslam Din Pedagojisi yüksek lisans programında seçmeli ders olarak verilmektedir. Ancak üniversitede, İslam din dersi için henüz bir yeterlilik modeli geliştirilememiştir.

İslam din dersi için bir başka yeterlilik modeli ise Chicago’daki IQRA Foundation tarafından tasarlanmıştır. Anglo-Amerikan dünyasında ilk defa IQRA kurumu İslam din dersi için bir yeterlilik modeli ve ayrıca eğitim standartları tasarlamaya çalışmıştır. Fakat bu kurum yeterlilik kavramını aşırı pragmatik yorumlamış ve bu yaklaşımı başarısız bir şekilde yürürlüğe koymuştur. Bu kurumun yeterlilik çalışması, öğrencilere yeni beceri ve yeterlilik kazandırmaktan ziyade onların ezber bilgilerini ölçmeye yönelik tasarlanmıştır ve olumsuz bir örnek olarak değerlendirilmelidir.³⁸

7. Berlin Yeterlilik Modeli

Yeterlilik modelleri, daha önce de söz edildiği gibi, tasarlandıkları ve işlendikleri ders ve alana (örneğin, matematik veya İngilizce) göre değişir. Din dersinde ise, yeterlilikler mezheplere göre değişebilir. Bu bakımdan farklı mezhep sistemlerinin ayrı modelleri vardır. Örneğin, Hristiyan dini için Protestan ve Katolik yeterli-

³³ Baden Württemberg eyaletindeki ve ordaki yeterlilik modeli için bk. http://www.islamindialog.de/GS_IslamR_bs.pdf.

³⁴ Aşağı Saksonya eyaleti için bk. <https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fdb2.nibis.de%2F1db%2Fcuvo%2Fdatei%2Fkc-iru-2010.pdf>.

³⁵ Avusturya’daki genel gelişmeler için bk. Altrichter-Posch, *Die Diskussion um Bildungsstandards in Österreich, Journal für Schulentwicklung*, ss. 29-37.

³⁶ Bu kapsamlı proje için FWF’e (Förderung wissenschaftlicher Forschung) bir araştırma dilekçesi sunulmuştur. İlk dilekçe reddedilmiştir, ikinci dilekçe ise henüz sonuçlanmamıştır.

³⁷ Yazar, İslam din eğitimi yeterlilik modeli projesine dahildir.

³⁸ Bk. <http://iqrafoundation.com/standardized-testing/>.

lik modelleri mevcuttur.³⁹ Avrupa’da İslam din dersinin yürürlüğe girmesi ve İslam din pedagojisinin dayandığı felsefenin ve bilim geleneğinin geliştirilmesi birçok ülkede henüz çok yenidir. Bu sebeple Avrupa’daki İslam din pedagojisi, henüz yeterli teolojik ve din pedagojisi geleneğine ve birikimine sahip değildir. Ayrıca İslamî yeterlilik modellerinin geliştirilmesi daha başlangıç aşamasında olduğu ve henüz deneysel sonuçlar elde edilmediği için, Protestan din dersi için hazırlanmış ‘Berliner Kompetenzmodel’ (Berlin yeterlilik modeli) örnek olarak ele alınacaktır. Bu modeli oluşturan araştırmacı grubu yeterlilik ve eğitim standartları konusundaki tartışmalarda etkili olmuş ve eğitim standartları tasarımı için yeterlilikleri ölçmede ilk adımları atmışlardır.⁴⁰ Ayrıca Berlin çalışma grubu, yeterlilikleri farklı projelerde ampirik olarak test ederek eğitim standartlarının tasarlanmasında öncü olmuşlardır.⁴¹ Berlin yeterlilik modelini ve ampirik alt yapısını detaylıca ele almak başlıca makale konusu olacağı için burada sadece Berlin modelinin ana hatları ele alınmıştır.⁴²

Berlin yeterlilik modeline göre, öğrencilerin dinî yeterlilikleri; kendi dinleri dahilinde, diğer dinler dahilinde ve dinî alanlar dışında⁴³ öğrenmeleri ile gelişir. Tablo 1’de görüldüğü gibi Berlin modeli, dinî yeterliliği iki ana unsura ayırır: 1. Dinî yorumlama ve izah yeterliliği, 2. Dinî katılım yeterliliği. Bu ayırım, yeterliliği bilişsel ve sosyal problem çözme yeterliliği olarak görür.⁴⁴ Modelin kapsadığı unsurlar şunlardır: Algılama, tecrübe, dinî fenomenlerin konu edilip değerlendirilmesi, objeler ve içerikler (dinî yorumlama yeterliliği) ve bununla beraber toplumsal yaşamın bir parçası olma ve bireysel olarak dinî fenomenlere karşı kendi görüşünü bildirmedir (dinî katılım yeterliliğidir). Yorum yeterliliği, dinî unsurları olan fenomenleri algılamayı, tecrübe etmeyi ve yorumlamayı içerir. Derste kazanılan algı ve tecrübe birikimi bu fenomenleri değerlendirmeyi ve işlemeyi mümkün kılar.⁴⁵ Katılım yeterliliği, bir eyleme katılma ve bu eylemi çeşitli perspektiflerden kavrama becerisidir. Bu yeterlilik öğrencilere çeşitli dinî durumları ve fenomenleri, bireysel, toplumsal ve kamusal olarak değerlendirmelerini ve görüş bildirmelerini sağlar.

³⁹ İslam dini için ancak sünnî-şii ayrımı yapıp bu çerçevede ayrı bir yeterlilik modeli düşünülebilir.

⁴⁰ Bu heyetin üç elemanı şu an Viyana Üniversitesi’ndeki ‘Yeterlilik Modeli Projesine’ (ReBiKo) dahildirler.

⁴¹ Ampirik testler hakkında daha fazla bilgi için bk. Benner 2007 veya Comenius-Institut, *Zur Entwicklung von Bildungsstandards*, 2006.

⁴² Detaylı bilgi için bk. Benner-Krause vd., *Ein Modell domänenspezifischer religiöser Kompetenz. Erste Ergebnisse aus dem DFG-Projekt RU-BI-QUA*, ss. 141-156; Krause-Nikolova vd., *Kompetenzerwerb im evangelischen Religionsunterricht. Ergebnisse der Konstruktvalidierungsstudie der DFG-Projekte RU-Bi-Qua/KERK*, ss. 174-188; Nikolova-Schluß-Weiß-Willems, *Das Berliner Modell religiöser Kompetenz*, ss. 67-87. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2007-02/12.pdf>.

⁴³ Örneğin film ve reklamlarda (medya) veya günlük hayatta karşılaştığımız sembollerde.

⁴⁴ Bk. Weinert, *Vergleichende Leistungsmessung in Schulen-eine umstrittene Selbstverständlichkeit*, ss. 17-31.

⁴⁵ Bk. Krause-Nikolova vd., *Kompetenzerwerb im evangelischen Religionsunterricht. Ergebnisse der Konstruktvalidierungsstudie der DFG-Projekte RU-Bi-Qua/KERK*, ss. 176-178.

Tablo 1

Dinî yorumlama ve izah yeterliliği	Dinî katılım yeterliliği
Dinî olay/fenomen ile şahsi tecrübe	Dinî alanlarda katılım tecrübesi
Dinî bilgiler	Dinî iletişim ve organizasyon şekilleri hakkında bilgi
Hermenötik yeterlilikler	Dinî katılım ve tecrübe imkânları hakkında fikir edinme/yorumlama/düşünme

Kaynak: Benner 2007, s. 144

Tablo 1'deki Berlin modelinde, ampirik testler sonucunda bazı değişiklikler yapılmıştır. Örneğin, ikinci düzeyde dinî bağlamda öğrencilerde olması gerektiği düşünülen tecrübeler daha sonra modelden çıkartılmıştır.⁴⁶ Tecrübeler, bu anlamda dersin önemli parçasını teşkil etse bile bireysel oldukları için değerlendirilemezler. Ayrıca ampirik testlerde tecrübenin yeterlilik ölçümü için önemsiz olduğu saptanmış ve sonraki tablodan çıkartılmıştır (Tablo 2). Tablo 1'de görüldüğü gibi üçüncü düzeyde öğrencilere öğretilecek dinî bilgiler vardır. Bu bilgiler iki ana unsur olan dinî yorumlama ve izah yeterliliği ve dinî katılım yeterliliği için farklı olmayacağından dolayı geliştirilmiş modelde kapsayıcı bir şekilde yer almıştır. Dinî bilgiler hermenötik yeterliliğe ve dinî katılım tecrübesinin yansımaya ve yorumuna etki eder. Dinî birikimler, bu üç düzeyde, izah yeterliliği alanında; yorum, bilgisel yeterliliklerin temelini oluşturmayı ve dinî konularda görüş bildirme yeterliliğini kapsamaktadır.⁴⁷ Tablo 2 Berlin modelinin geliştirilmiş halini yansıtmaktadır.

Tablo 2

Dinî yorumlama ve izah yeterliliği	Dinî katılım yeterliliği
Dinî Bilgiler	
Hermenötik yeterlilikler	Dinî katılım ve tecrübe imkânları hakkında fikir edinme/yorumlama/düşünme

Kaynak: Benner 2007, s. 144

Araştırma grubu Tablo 2'deki sistemi kullanarak Protestan din dersi için test soruları tasarlayıp lise öğrencilerinde test etmiştir.⁴⁸ Özet olarak, test sonuçları Berlin çalışma grubunun tasarladığı yeterlilik modelinin yeterlilik ölçümü için geçerli olduğunu saptamıştır. Bir sonraki aşamaya maddi sorunlardan dolayı geçilememiş ve eğitim standartları üzerinde çalışılamamıştır.

⁴⁶ Örneğin dinî ayinlerde ve mekanlarda kazanılan tecrübeler veya camilerde, belediyelerde, evlerde yapılan çeşitli etkinlikler (cenaze namazı, sünnet veya nikah merasimi gibi).

⁴⁷ Bk. Krause-Nikolova vd., *Kompetenzerwerb im evangelischen Religionsunterricht. Ergebnisse der Konstruktvalidierungsstudie der DFG-Projekte RU-Bi-Qua/KERK*, s. 177; bk. Benner, *Unterricht-Wissen-Kompetenz. Deutungs-und Partizipationskompetenz im Religionsunterricht*, ss. 123-138.

⁴⁸ Test enstrumenları ve sonuçları için bk. Benner-Krause vd., *Ein Modell domänenspezifischer religiöser Kompetenz. Erste Ergebnisse aus dem DFG-Projekt RU-BI-QUA*, ss. 145-155.

Sonuç

Eğitimde, çıktı odaklı eğitim ve öğretim modelini tetikleyen, bazı derslerde kötü sonuçlar saptayan PISA şoku olmuştur. Bu, Almanya ve daha sonra Avusturya'da eğitim sisteminin ve genel olarak eğitim kavramının sorgulanmasına sebep olmuştur. Bu yaklaşımlara dayanarak Türkiye'deki eğitimde, özellikle din eğitiminde, yeterlilik odaklı ders işlenmesinin verimli olup olamayacağı tartışılmalıdır.

Birçok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de din dersi bilimsel yöntemlerle yeterince incelenip araştırılmış değildir. Farklı ülkelerde yapılmış araştırmaları incelemek ve Türk eğitim sistemi için değerlendirmek mevcut din eğitimi anlayışına yeni bakış açıları getirecektir. Yeterlilik modeli ve eğitim standartları alışlagelmiş eğitim amaçlarının tekrar gözden geçirilmesine vesile olacaktır. Ayrıca, eğitim amaçlarına ulaşılması için din dersinde seçilecek metodların ve uygulanacak içeriklerin seçimi böylece yeniden gündeme getirilerek kritik bir analizden geçirilecektir.

Din dersi, Türkiye'de yasal ve örgütsel açıdan farklı olduğundan dolayı, yeterlilik modellerinin ve eğitim standartlarının, hangi yönlerden Türkiye'deki eğitim sistemiyle bağdaştırılabileceği incelenmelidir. Ayrıca din dersinin hedefindeki metodların tartışılması ve bu metodların verimliliği üzerine düşünülmesi gerekir. Bunun dışında, Türkiye'deki eğitim materyallerinin ve müfredatlar çıktı odaklı eğitim ve öğretime uyarlanması gerektiğinden, yeterlilik modellerine uygun eğitim araç gereçlerinin de araştırılması gerekmektedir. Din dersini değerlendirecek ampirik araştırmalar yapılmalıdır. Bu araştırmalar sonucunda müfredatlar yeniden yapılandırılmalı ve öğrencinin günlük yaşantısı ve gelecek hayatında bu bilgileri ne kadar verimli kullanabileceği sorgulanmalıdır. Öğrencilerin yıllarca kazandıkları din dersi birikimlerinin onların dünya görüşlerini nasıl etkileyeceği ve onlara ne gibi bir faydası olacağı, ayrıca öğrencilerin, öğrendikleri bilgi, beceri ve yeterliliklerle nasıl kritik bir bakış açısı kazanabilecekleri araştırılmalıdır. Gerek Avrupa'da, gerekse Türkiye'de yeterlilik tartışmasından faydalı sonuçlar alınması için, bu sorulara teorik ve pratik açıdan cevaplar bulunmalıdır.

Kaynakça

- Akpınar, Halid-Medeni, Elif, "Ein Blick nach Österreich Die Geschichte des islamischen Religionsunterrichts in unserem Nachbarland", *Grundschule, Westermann, Braunschweig*, S. 44/11 (2012), s. 19. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: <http://files.schulbuchzentrum-online.de/onlineanhaenge/kostenlos/onl80178.pdf> (04.03.2013).
- Albrecht, Wilhelm, "Was gibt PISA religionspädagogisch zu denken?", *Katechetische Blätter*, S. 127 (2002), ss. 278-282.
- Altrichter, Herbert-Heinrich, Martin, "Evaluation als Steuerungsinstrument im Rahmen eines 'neuen Steuerungsmodells' im Schulwesen", *Evaluation im Bildungswesen*, Juventa, Weinheim 2006, ss. 51-64.
- Altrichter, Herbert-Posch, Peter, "Die Diskussion um Bildungsstandards in Österreich, Journal für Schulentwicklung", *Journal für Schulentwicklung*, S. 8 (2004), ss. 29-37.
- , "Analyse erster Erfahrungen mit der Implementation von Bildungsstandards, Erziehung und Unterricht", *Erziehung und Unterricht*, S. 157/7-8 (2007), ss. 654-671.
- Benner, Dietrich, "Bildungsstandards und Qualitätssicherung im Religionsunterricht", *Theo Web, Zeitschrift für Religionspädagogik*, S. 2 (2004), ss. 22-36. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2004-02/benner_endred.pdf (15.12.2012).

- , "Unterricht-Wissen-Kompetenz. Deutungs- und Partizipationskompetenz im Religionsunterricht", *Bildungsstandards. Instrumente zur Qualitätssicherung im Bildungswesen, Chancen und Grenzen-Beispiele und Perspektiven*, Schöningh, Paderborn 2007, ss. 125-138.
- , "Unterricht-Wissen-Kompetenz. Deutungs- und Partizipationskompetenz im Religionsunterricht", *Gott Lesen, die Welt begreifen. Religious Literacy*, Schöningh, Paderborn 2007a, ss. 69-82.
- Benner, Dietrich-Brüggen, Friedhelm, "Bildung-Theorie der Menschenbildung", *Handbuch der Erziehungswissenschaft*. Band 1. Schöningh, Paderborn 2008, ss. 209-226.
- Benner, Dietrich-Krause, Sabine vd., "Ein Modell domänenspezifischer religiöser Kompetenz. Erste Ergebnisse aus dem DFG-Projekt RU-BI-QUA", *Bildungsstandards. Instrumente zur Qualitätssicherung im Bildungswesen. Chancen und Grenzen-Beispiele und Perspektiven*, Schöningh, Paderborn, 2007, ss. 141-156.
- Brosziewski, Achim, "Von Bildung zur Kompetenz. Semantische Verschiebungen in den Selbstbeschreibungen des Erziehungssystems", *Soziologie der Kompetenz*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2010, ss. 119-134.
- Comenius-Institut, *Zur Entwicklung von Bildungsstandards*, Comenius-Institut, Münster 2006.
- Gägen-Track, Kerstin, "PISA und der Religionsunterricht-oder neue Chancen für einen protestantischen Bildungsbegriff", *Loccumer Pelikan*, Comenius Institut, Münster, S. 3 (2002), ss. 121-125. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: <http://www.rpi-loccum.de/pisagae.html>, (10.01.2013).
- Haymann, Tobias, *Umdenken nach dem PISA-Schock*, Das gesamtdeutsche Zentralabitur als Motor für den Wettbewerb im Bildungsföderalismus, Tectum, Marburg 2005.
- <http://iqrafoundation.com/standardized-testing/> (30.01.2012).
- <https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fdb2.nibis.de%2F1db%2Fcuvo%2Fdatei%2Fkc-iru-2010.pdf> (01.02.2012).
- http://www.islamimdialog.de/GS_IslamR_bs.pdf (01.02.2012).
- http://www.hu-berlin.de/pr/pressemitteilungen/pm0903/pm_090326_01 (24.12.2011)
- http://www.islamimdialog.de/GS_IslamR_bs.pdf (01.02.2013).
- <https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fdb2.nibis.de%2F1db%2Fcuvo%2Fdatei%2Fkc-iru-2010.pdf> (01.02.2013).
- <http://iqrafoundation.com/standardized-testing/> (30.01.2013).
- Institut für Qualitätsentwicklung im Bildungswesen, *Konzeption der Kultusministerkonferenz zur Nutzung der Bildungsstandards für die Unterrichtsentwicklung*, Carl Link, Köln 2010.
- Klieme, Eckhard-Bulmahn, Engelhard, vd., *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise, Bundesministerium für Bildung und Forschung BMBF*, Bonn/Berlin, 2009. Kaynağa şu adresten ulaşılabilir: http://www.bmbf.de/pub/zur_entwicklung_nationaler_bildungsstandards.pdf (01.03.2013).
- Krause, Sabine-Nikolova, Roumiana, vd., "Kompetenzerwerb im evangelischen Religionsunterricht. Ergebnisse der Konstruktvalidierungsstudie der DFG-Projekte RU-Bi-Qua/KERK", *Zeitschrift für Pädagogik*, S. 2 (2008), ss. 174-188.
- Lambert, Bernd, "Wissenswertes über PISA und den Religionsunterricht. Eine Orientierungshilfe für Religionslehrerinnen und Religionslehrer", ss. 1-18, Limburg, 2003. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: <http://downloads2.bistummainz.de/4/390/1/11523848211740801.pdf> (05.03.2013).
- Nikolova, Roumia na-Schluß, Henning, vd., "Das Berliner Modell religiöser Kompetenz", *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, S. 2 (2007), ss. 67-87. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2007-02/12.pdf> (02.12.2012).
- Nipkow, Karl. E., *1 Bildungsverständnis im Umbruch. Religionspädagogik im Lebenslauf. Elementarisierung: Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert*, Bd.1, Gütersloh, München 2005.
- Scharer, Matthias, "Wenn das Herz am Output hängt. Kommunikativ-theologische und religionsdidaktische Überlegungen zu Bildungsstandards und Kompetenzorientierung in Religion", *Österreichisches religionspädagogisches Forum*, S. 18 (2010), ss. 16-26.
- Schweitzer, Friedrich, „Bildungsstandards auch für die evangelische Religion?“, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, S. 50 (2004), ss. 236-241.
- Ucar, Bülent-Bergmann, Danja, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Fachdidaktische Konzeptionen, Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*, V&R unipress, Osnabrück 2010.
- Weinert, Franz E., *Vergleichende Leistungsmessung in Schulen-eine umstrittene Selbstverständlichkeit*, Beltz, Weinheim 2001.
- Ziener, Gerhard, *Bildungsstandards in der Praxis: Kompetenzorientiert Unterrichten*, Kallmayer Friedrich Verlag, Seelze 2006.

Batıda ve Türkiye’de Sivil Toplum ve Din

Ahmet Çekin

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı
cekinahmet@hotmail.com

Öz

Tarihi XVIII. yüzyıla kadar giden sivil toplumun önemi çağdaş toplumlarda her geçen gün artmaktadır. Değişik evrelerden geçen sivil toplum olgusu bu gün batı dünyasında katılımcı demokrasinin ve iyi toplum yönetiminin en önemli bileşeni haline gelmiştir. Endüstri toplumuna geçişle birlikte Batı dünyasında dini kurumlar toplumdaki konularının değişmesine paralel olarak sivil toplum formunda organizasyonlarını yeniden oluşturmuşlar ve toplumsal işlevlerini demokrasinin bir parçası olarak yerine getirmeye üzere örgütlenmişlerdir.

Batı dünyasında farklı formlarda oluşturulan dini teşekküller sivil toplum temelinde toplumla, devletle ve diğer sivil toplum örgütleriyle olumlu diyaloglar geliştirebilmişlerdir. Sivil toplum olgusu ülkemizde Avrupa Birliğine katılım müzakerelerinin ortaya çıkardığı ivme ile her geçen gün etkinliğini ve ağırlığını hissettiren bir toplumsal aktör olarak belirginleşmeye başlamıştır.

Ülkemizde mazisi yarım asrı geçmiş bulunan temsili demokrasiden katılımcı demokrasiye geçişte sivil toplum anahtar bir rol oynamaya aday hale gelmiştir. Bu süreç ister istemez ülkemizde dini teşekküllerin devletle ilişkilerini, devletin dini kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığının sivil toplumla ilişkilerini gündeme getirmektedir.

Bu makale sivil toplum ve din olgusuna batı dünyası ve Türkiye perspektifinden bir kıyaslama getirmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sivil toplum, Cami dernekleri, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kilise, Din hizmetleri

Civil Society and Religion in the West and Turkey

The importance of civil society that dates back 18th century is becoming more important in modern societies day by day. Going through various stages, the concept of civil society has now become the most important component of the direct democracy and public administration in the western world.

With the transition to the industrial society, in order to perform their social functions, religious institutions in the western world were reformed and organized in the form of non-governmental organizations parallel to the changes that their status underwent. On the basis of civil society, religious institutions created in various forms in western societies have developed positive relations with public, state and other non-governmental organizations. With the momentum the negotiations of entrance to European Union brought out in Turkey, the fact of civil society has gained great importance as a social actor hinting its efficiency and severity.

During the transition from a representative democracy to a participatory democracy which dates back more than half a century in Turkey, non-governmental organizations as parts of civil society are expected to play key roles.

This process eventually brings out some issues on agenda such as relations between religious organizations and the state as well as relations between the Religious Affairs Directorate, a governmental religious organization of Turkey, and civil society. This article attempts to make a comparison between civil society and religion with perspectives of both Turkey and Western World.

Key Words: Civil Society, Mosque Associations, Religious Affairs Directorate, Church, Religious services

Atıf

Ahmet Çekin, Batıda ve Türkiye’de Sivil Toplum ve Din, Marife, Yaz 2013, ss. 23-43

Giriş

Sivil toplum son yıllarda akademik araştırmaların temel konularından biri haline gelirken, kamusal söylem içinde de önemli bir yer tutmaktadır.¹ Geleneksel değerlerden farklı olarak günümüz için yeni türde genişlemeye başlayan toplumsal eylem alanının en önemli unsurlarından birisini de yine sivil toplum örgütleri oluşturmaktadır. Önemi hem nicel hem de nitel olarak her geçen gün artan sivil toplum olgusu demokratikleşmenin, ekonomik kalkınmanın ve toplumsal değişimin önemli bir aktörü olarak kabul edilmektedir. Sivil toplum örgütleri farklı alanlarda çalışan gönüllü örgütlerden düşünce kuruluşlarına, sosyal hareketlerden dini yardım derneklerine, hükümet-dışı örgütlerden sendikalara ve meslek odalarına kadar geniş bir yelpazeyi temsil etmektedir. Sivil toplumun hareket alanı sadece yerel ve ulusal değil, bölgesel ve küresel bir nitelik kazanmış, küresel sivil toplumdan konuşmak mümkün hale gelmiştir.² Öte yandan günümüzde toplumu ilgilendiren konularda alınan kararların meşruiyet kaynağını sadece siyasi partilere (parlamen-toya) indirgeyen devlet-merkezli anlayışın ileri aşaması olarak katılımcı demokrasi anlayışı gelişmektedir. Katılımcı demokraside toplum için iyi ve doğru olduğu düşünülen şeyi yapmak yetmemekte, bunun nasıl, kiminle ve ne kadar katılımcı, hakkaniyetli ve kucaklayıcı bir süreçte yapıldığı da o kadar önemli görülmektedir. Bu bağlamda sivil toplum temsili demokrasiden katılımcı demokrasiye geçişin de en önemli değişkeni haline gelmiştir. Bazı çağdaş ülkelerde sivil toplum, demokratik yönetim tarzı ve meşruiyetin kaynağı tartışmalarının bir adım ötesinde iyi toplum yönetimi tartışmalarının da önemli bir parçasını oluşturmaktadır.³

¹ Edwards, *Civil Society*.

² Keane, *Global Civil Society*.

³ Keyman, "Avrupa’da ve Türkiye’de Sivil Toplum", bk. http://www.siviltoplumakademisi.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=473:avrupada-ve-tuerkiyede-sivil-toplum&catid=49:akademik&Itemid=113.

Türkiye İslam ülkeleri arasında sivil toplum konusunda mesafe kaydetmiş az sayıdaki ülkelerden birisidir.⁴ Ülkemiz 1950 yılından bu yana çok partili siyasi yaşama sahip, yönetimin seçimle değişebildiği ve temsili demokrasinin korunduğu bir ülkedir. Ayrıca kanunlarla bazı kısıtlamalar getirilse de sivil toplum örgütlerinin kuruluş ve faaliyetleri serbesttir. Özellikle 1999 yılında Türkiye'nin Avrupa Birliği adaylık statüsü kazanmasından sonra, Avrupa Birliği üyeliğinin gerçekleşme ihtimalinin doğması ve Kopenhag Siyasi Kriterleri⁵ ihlallerinin AB tarafından titiz bir şekilde gözlenmeye başlanmasıyla birlikte ülkemizde sivil toplum örgütlerinin sayısı ve faaliyetlerinde çok önemli gelişmeler sağlanmıştır.

Bu makalede batıda ve ülkemizde nitel ve nicel olarak ağırlığı her geçen gün artan sivil toplum örgütleri ve dini hizmet alanı konusu ele alınmaya çalışılacaktır. Bu güne kadar dini alanı domine eden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gelişen sivil toplum faaliyetlerine uygun olarak dini alanda faaliyet gösteren kuruluşlarla ilişkilerinde beklenen muhtemel gelişmelerle, dini hizmet alanında faaliyet gösteren ve hukuki olarak bir sivil toplum örgütü özelliği taşıyan dernek ve vakıfların durumlarına ilişkin bazı değerlendirmeler yer almaktadır.

A. Sivil Toplumun Tarihi, Temel Özellikleri ve Devlet ile İlişkileri

Batıda Rönesans'tan sonraki gelişmelerin bir sonucu olarak yeni bir siyasal toplum arayışına girilmiş, bunun bir gereği olarak da ulus devlet, ulusal nitelikli bir din, daha katılımcı ve özgürlükçü bir siyasal yaşam, devletin meşruiyeti gibi temalar tartışılmıştır. Rönesans'tan önce yaşamın her alanında olduğu gibi siyasal yaşam ve normlar üzerinde de hegemonya kurmuş olan Katolik kilisesi kendi dogmaları eksenli değerler geliştirmiştir. Fakat ortaya çıkan Rönesans akımları ve milli devlet arayışları yeni bir siyasal düzenin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte sivil toplum anlayışına ait ilk yorumlar Hobbes, Locke ve Rosseau gibi düşünürler tarafından yapılmıştır. Ancak sivil toplum kavramını bu günkü anlamıyla ilk defa kullanan Hegel olmuştur.

Hegel sivil toplum ile siyasal toplum arasında bir ayırım yapmış, analitik bir düzeyde devlet ve toplum arasındaki çizgileri belirlemiştir. O devletin düzenlediği alanları ve toplumsal ilişkileri siyasal toplum olarak ifade etmiş, geriye kalan alanları ise sivil toplum olarak nitelendirmiştir.

Sivil toplumun uzun tarihini şu aşamalara ayırmak mümkündür.⁶ Birinci dönem, *modern burjuva toplumu*, *sivil toplum* olarak tanımlanmaktadır. İkinci dönem, Doğu Avrupa ve Latin Amerika'da totaliter, despotik siyasi rejimlerden de-

⁴ Hirai. "Japon Perspektifinden Türkiye'de Sivil Toplumun Yapısı", *Uluslar arası Hukuk ve Politika*, C. 3. No: 9, s. 10, 2007.

⁵ Kopenhag Siyasi Kriterleri, AB'ne katılacak aday ülkelere uygulanacak siyasi katılım şartları olup demokrasi, hukuk devleti, insan hakları, azınlık hakları gibi kurallara riayet anlamına gelir. 1999 yılından bu yana Anayasa ve kanunlarda bu yönde önemli değişiklikler yapılmıştır. Bu konuda her yıl yayınlanan ilerleme raporu ülkelerin katılımı üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğundan aday ülkeler rapora olumsuz bir ifadenin girmemesi için büyük çaba gösterirler.

⁶ Keyman, *agm*.

mokratik rejimlere geçişte oynadığı rol itibariyle demokrasi bağlamında sivil toplum olarak kavramsallaştırmaktadır.

Sivil toplum tarihinin üçüncü dönemi içinse *katılımcı demokrasi olarak sivil toplum* tanımı yapılmaktadır. Bu aşamada, sivil toplum sadece bireysel hak ve özgürlüklerin yaşama geçirilmesi ve güvence altına alınması ya da siyasal sistemin demokratikleşmesi süreçlerinin değil, aynı zamanda bir ülkede devlet-toplum/birey ilişkilerinin “katılımcı demokrasi” temelinde kurulmasının da önemli bir aktörü olarak görülmektedir.⁷

Sivil toplumun tarihine bu kısa bakıştan sonra günümüzde sivil toplum kavramından ne anlaşılmalıdır ve sivil toplumun genel özellikleri nelerdir? sorularına cevap arayabiliriz.

Sivil toplum soyut bir teori olmayıp günümüzün demokratik ülkelerinde belirli fonksiyon ve faaliyet yapma gücüne sahip kuruluşlardan müteşekkil toplumsal bir realitedir. Sivil toplumun en önemli özellikleri olarak şunlar kabul edilmektedir:

Sivil toplum örgütü vatandaşların kendi istekleriyle oluşturdukları kamusal ortaklıklar, birlikler ve topluluklardır.⁸ Sivil toplum örgütlerinin (kamusal ortaklıkların) ikinci özelliği otonom kuruluşlar olmalarıdır. Sivil toplum örgütleri bir güçlü mukteditrin emri altında değil, kendi kendilerine organize olabilen teşekküllerdir.⁹ Sivil toplumun üçüncü özelliği olarak derneklerde, toplu organizasyonlarda, informel gruplarda ve ortaklıklarda ortaya çıkan çoğulculuk sayılmaktadır.¹⁰ Sivil toplum kuruluşlarında görüş farklılıkları sivil toplumun kendini ifade etmesi ve eleştiri gücünü kazanması olarak değerlendirilmektedir. Sivil toplum kuruluşlarının bir diğer özelliği kamusal alanda meşru kurumlar olmalarıdır.¹¹ Sivil toplum kuruluşları ancak insan haklarının güvence altına alındığı ve kurumsallaştığı yerlerde faaliyetlerini sürdürebilirler. Sivil toplumun beşinci özelliği olarak sivilcilik kabul edilir.¹² Sivil toplum sivil ilişkiler üzerine bina edilir. Bu kuruluşlarda görev yapan vatandaşlardan, şiddetten uzak, toleranslı ve dayanışmacı bir çevreyi korumaları beklenir. Sivil toplum kuruluşlarının önemli bir özelliği olarak hayalcilik sayılmaktadır. Buradaki hayalcilik kelime anlamı ile değil, muhtemel imkanları ortaya çıkarma anlamındadır.

Görüldüğü gibi sivil toplum, modern şartların ortaya çıkardığı, devletin ve otoriter yapının müdahalesine kapalı, yurttaş taleplerinin özgürce ortaya konulduğu bir duruma tekabül etmektedir. Sivil toplum bir yandan bürokratik ve otoriter yapıların vatandaş üzerindeki baskılarını önlerken, öte yandan vatandaşın taleplerini meşru yönden kamuya taşıma fonksiyonu görmektedir. Sivil toplumun karak-

⁷ Keyman, *agm.*

⁸ Kneer, “Zivilgesellschaft”, s. 235.

⁹ Kneer, *agm.* s. 235.

¹⁰ Kneer, *agm.* s. 235.

¹¹ Kneer, *agm.* s. 235.

¹² Kneer, *agm.* s. 236.

terini devletle olan ilişkileri ortaya çıkarır. Buna göre şu sınıflamalar yapılmaktadır:

Sivil Toplum-Devletin Ayrılığı Modeli: Sivil toplumu devletten ayıran en önemli özellikler serbest katılım, faaliyetlerin çoğulcu karakteri ve sivil toplumun negatif sınırlayıcı olma zorunluluğudur.¹³ Devlet kolektif amaçları ve kamusal adaleti gerçekleştirmekten sorumlu iken, sivil toplum da bireyler, özel amaçlarını ve özel grup amaçlarını gerçekleştirmek için bir araya gelirler. Bu da sivil toplumun önemli bir özelliği olan çoğulculuğu sağlar. Dolayısıyla sivil toplumun amaçlarının devletin amaçlarıyla uyumlu olma gibi bir zorunluluğu yoktur.¹⁴ Bunun için anayasa ve kanunlar katılım hürriyetini garanti altına almalıdır. Ayrıca yurttaşların katılımcı bir hayat anlayışına sahip olmaları da gereklidir. Böyle bir toplumsal yapı ise ancak demokratik- politik bir çevrede gerçekleşebilir.

Sivil Toplum-Devlet Muhalefet Modeli (Çatışmacı Model): 80'li yılların sonunda Doğu bloğunda meydana gelen hadiseler, sivil toplum literatüründe önemli değişikliklere sebep olmuştur. Chamber ve Kopstein'e göre gerçek hayatta meydana gelen bu hadiseler devletten yana sivil toplum modelinin aksine devlete karşı bir sivil toplum olgusunu ortaya koymuştur. Demokratik olmayan totaliter rejimlerde devlet, rejimin istikrarını sağlamak için sivil toplum örgütlerini baskı altında tutmuştur.¹⁵ Bu politikanın sonucunda ise muhalefet ya da çatışmacı modelleri ortaya çıkmıştır. Bu modeli ortaya çıkaran önemli bir etkenlerden birisi de devlet ve sivil toplum arasında hiçbir etkileşimin olmamasıdır.

Bu sayılan modeller iki uç noktayı temsil etmektedir. Bunlardan devletle sivil toplumun ayrılığı modeli barışçı ancak pasif ve basit bir görünüm arz ederken, çatışmacı model mücadelecî, savaşmayı arzulayan, cedelci ve hayalci bir karakter taşımaktadır.

Bunlardan ayrı olarak bir kısım demokratik teorisyen sivil toplumu devletle yaratıcı ve eleştirici diyalog geliştiren yapı olarak nitelemekte ve bu tür sivil toplum örgütlenmelerine kamusal alan modeli adını vermektedir. Chambers ve Kopstein'e göre bu modelin temeli ifade ve örgütlenme özgürlüğüdür. Bu özgürlük sivil toplumun her türlü fikir, ideoloji, değer ve politikayı tartışma konusu yapabilmesi ve kritiğe tabi tutabilmesini sağlar.¹⁶

Günümüz sivil toplum tartışmalarında özellikle Amerika bağlamında destekleyici modelden bahsedilmektedir. Bu model istikrarın ihtiyaç duyduğu şartlara yoğunlaşan yeni Tocquevilleci analizlere dayanır. Bu modele göre sivil toplum sosyal bağlantıları ve karşılıklı sorumlulukları oluşturmalıdır. Bu şekilde birey büyük grupların yapılarına dahil olur ve kişisel ilgilerini, özel amaçlarını gerçekleştirir. Karşılıklı bağımlılık demokratik yaşamın temelini oluşturur.¹⁷

¹³ Chambers, Kopstein, "Civil Society and The State", s. 364.

¹⁴ Chambers, Kopstein, *agm.* s.365.

¹⁵ Chambers, Kopstein, *agm.* s. 367.

¹⁶ Chambers, Kopstein, *agm.* ss. 369-370.

¹⁷ Chambers, Kopstein, *agm.* 371.

Sivil toplumun devletle ilişkileri bağlamında ortaya çıkan bir diğer model ise ortaklık modelidir. 19. ve 20. yüzyıllara göre günümüzde son derece kompleks bir durum alan toplumların idaresi, demokrasinin uygulama biçimleri ve otonomi anlayışında sağlanan gelişmeler modern devletlerin bir çok fonksiyonlarını devlet dışı organizasyonların yardımı ile yerine getirebilmelerine yol açmıştır. Bu zorunluluk devletin sahip olduğu otoriteyi vatandaşların oluşturdukları birliklerle paylaşması sonucunu doğurmuştur.¹⁸

Burada oluşturulan kategoriler sivil toplumun uzun bir tarihe sahip olduğu batı toplumları esas alınarak yapılmıştır. Ülkemiz gibi etkili gelişmelerin izlendiği ülkelerde bu modellerin hepsine de rastlamak mümkündür. Aşağıdaki bölümlerde değinileceği gibi, ülkemizin kuruluş yıllarında sivil toplum örgütü diyebileceğimiz bütün örgütlenmeler devlet güdümlü olarak kurulmuşlardır. Daha sonra getirilen özgürlükler sonucu devletle çatışan bir takım ideolojik yapılanmalar ortaya çıkarırken, son yıllarda daha çok toplumu doğrudan ilgilendiren çevre, eğitim, sağlık, temel hak ve özgürlükler gibi alanlarda yükselen sivil toplum profili belirgin olmaya başlamıştır.

B. Sivil Toplum ve Din

1. Batı'da Sivil Toplum ve Din

Sivil toplum kavramı seküler bir görüşü ifade eder. Batı toplumlarında kilisenin başat olduğu modern öncesi dönemde, kilise ve dini çevrelerin dışında bir muhalefetten bahsetmek mümkün değildir. Din tarafından onaylanmayan sivil hareketler sapkın davranışlar olarak damgalanıp, kilise tarafından sıkı bir şekilde takip edilerek cezalandırılmıştır. Sivil toplumdaki ancak kilise ve devlet ortaklığı sona erdikten sonra bahsedilmeye başlanmıştır. Bu yeni dönemde devlet ve kilisenin kural koyuculuğu söz konusu olmayıp sadece devletin kanunlarına aykırı hareketler cezalandırılmaktadır. Sivil toplum işte böyle bir devlette gelişmiş olup kilise bu düzende ancak devlet dışı çevrelerin bir parçası olmuştur.¹⁹

Kilisenin devlete karşı yenilgisi Hıristiyan sivil toplumunun doğmasına sebep olmuştur. Kilise yeni toplum düzeninin ana unsurları olarak partilerde, derneklerde ve diğer alanlarda süratle örgütlerini kurmuştur. Rönesans ve endüstri toplumuna geçişle toplumun tamamı üzerinde kaybettiği yetki ve kontrolünü kendisine bağlı olarak oluşturduğu yeni kurumlar üzerinde tesis etmiştir.²⁰ Örneğin kendisine bağlı cemaatin yaşadığı bütün bölgelerde yayınlanan gazeteler, yardım dernekleri, gençlik grupları, kadın, öğrenci ve spor dernekleri kilise sisteminin yeni

¹⁸ Chambers, Kopstein, *agm.* s. 375.

¹⁹ Rossteutscher; *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie*, ss. 20-21.

²⁰ Rossteutscher, *age.* s. 177.

unsurları olmuştur.²¹ Özellikle Hıristiyan birlik partileri siyasi alanda kilisenin etkili bir kolu olarak faaliyet göstermişlerdir.²²

Batı'da toplum araştırmalarının son yıllardaki önemli konularından birisini de din ve sivil toplum ilişkileri oluşturmaktadır.²³ Bu araştırmaların bazıları dini sivil toplumun kökeni olarak kabul etmekte, bir kısmı da Hıristiyanlığın dışındaki dinlerin sivil topluma ne derece yakın olup olmadıklarını araştırmalarına konu etmektedir. Özellikle son yıllarda İslam ile sivil toplum ilişkisi canlı bir tartışma konusu haline gelmiştir.²⁴

Batıda yapılan sivil toplum-din tartışmalarının vardığı bazı sonuçlar vardır. Buna göre din dünyanın büyüünün bozulmasıyla beraber ortadan kaybolan, modern öncesi bir fenomen değil, bilakis modern toplumun bir parçası ve neticesidir. İkincisi din bireyin özel alanına ait bir husus değil, sivil toplumu teşvik eden veya onun bir parçası olan kamusal bir meseledir. Üçüncüsü sivil toplum perspektifinden bakıldığında politik ve dini çevre arasında fark bulunmamakta, sekülerleşme tezleri de önemli bir tartışma konusu olmaktadır.

Bu konuda ilk sistematik çalışmaları yapanlardan David Herbert dinin adaptasyon gücüne vurgu yapmaktadır. O'na göre din modern sistemin en önemli parçası olan sağlık, sosyal yardım, bireysel ve gönüllü katılıma dayalı sektörlerin oluşumunda belirleyici bir rol üstlenerek modern sisteme uyum sağlamıştır. İkinci olarak dini semboller ve anlatılar önemli bir iletişim dili oluşturmuştur. Onların yardımı ile sivil toplumu etkileme yolları açılmıştır. Aynı zamanda bu avantaj kilisenin de değişimine yol açmıştır. Üçüncüsü din Polonya'da komünist rejime karşı, Avrupa ve Amerika da ise etik tartışmalarda, çevre ve özgürlük hareketleri konularında görüldüğü gibi birçok konuda eleştirme gücüne sahip bir realite olduğunu göstermiştir.²⁵

Herbert dini toplumun rehabiliteye muhtaç kısımları için faydalı olabilecek potansiyel bir güç olarak nitelendirirken, aynı zamanda Bosna'da yıkıcı bir güce, Polonya'da komünist dönem sonrası demokrasiyi bloke eden bir yapıya dönüşmesine, Mısır ve İngiltere'de ise tartışma hürriyetini kısıtlayıcı rolüne değinmektedir.

2. İslam ve Sivil Toplum

Sivil toplum tartışmalarında İslam (Toplumlari) konusu da yer almaktadır. Bu konuda ileri sürülen görüşler üç ana başlık altında toplanabilir.

Bunlardan birincisi Batı toplumlarında gelişen ve özellikleri yukarıda belirtilen sivil toplum benzeri bir oluşumun İslam toplumlarında oluşmadığı tezidir. Bu

²¹ 1865 yılında Almanyada 91 Katolik gazetesi vardı, 1880 den sonraki kültür savaşlarında bu sayı 221'e, 1912 de ise 446 katolik gazetesine ulaşmıştır. Bk. *age*. s. 178.

²² Rossteustcher; *age*. s. 178.

²³ Uluslar arası bilimsel araştırma dergilerinde son on yılda değişik dinleri (Hıristiyanlık, İslam vb.) değişik toplumları (Amerika, Avrupa, Asya, Orta doğu) sivil toplum açısından ele alan 67 makale yayımlanmıştır. Borutta, *Religion und Zivilgesellschaft*, ss. 6-7.

²⁴ Konu ile ilgili literatür listesi için bk. *Ae*. s. 7, 23 nolu dipnot.

²⁵ Herbert, "Religion and Civil Society", ss. 291-293.

teze göre; İslam toplumlarında batılı anlamda sivil toplumun gelişmemesinin temel nedenlerinden birisi Emeviler dönemi ile birlikte ortaya çıkan hanedan ve saltanat anlayışının şekillendirdiği devlet ve toplum yapısıdır.²⁶ Söz konusu tartışmalarda hatırı sayılır bir yere sahip olan Ernest Gellner bu bağlamda İslam toplumlarını, içerisinde sivil toplumun gelişmeyeceği toplumsal alanlar olarak kabul etmektedir. Gellner sekülerizmi sivil toplumun bir ön koşulu olarak değerlendirmekte ve İslam'ın "sekülerizme direnen" bir yapısı olduğundan bahsetmektedir.²⁷ Öte yandan Batı toplumlarında zamanla oluşmuş bir demokrasi geleneğinin olması, İslam toplumlarında ise demokrasi geleneğinin olmaması bir diğer önemli sebep olarak gösterilmektedir.²⁸ Ancak son yüzyılın ikinci yarısından sonra İslam toplumlarında görülmeye başlayan demokratikleşme hareketleri siyasal amaçlı örgütlenmelerin de önünü açmış, bunun sonucunda ise bazı sivil toplum örgütleri seslerini duyurmaya başlamışlardır.

İslam ve sivil toplum tartışmalarının diğer kutbunu temsil edenler; İslam'ın temelinde sivil bir dini anlayışın bulunduğunu, İslam'ın katı merkezîyetçi, totaliter veya otoriter bir devlet gayesi gütmeyeceğinden hareketle çeşitli İslam toplumlarında sivil toplumun parlak örneklerinin bulunduğunu ileri sürülmektedirler. İslam'ın insan, cemaat, mahrem yaşam alanı, serbest ticari ortam, şura, adalet, hakkaniyet ve hukuk gibi kavramlarının, sivil toplumu ifade eden demokratik anlayıştaki birey, sosyal grup, sivil hayat, özel yaşam, serbeset teşebbüs, siyasal katılım, seçim, hak, hukuk, gibi kavramlarla önemli ölçüde örtüşebildiği, bu durumda İslam'ın sivil toplumun öngördüğü toplum modeli ile önemli bir uyum içinde bulunduğu belirtilmektedir.²⁹

Kakathas da İslam'ın sivil toplum ile arasının açık olmadığını, bunun en önemli kanıtının da İslam'ın farklı inanç sahiplerine karşı gösterdiği hoşgörünün İslam toplumlarında sivil topluma zemin hazırlaması olduğunu belirtmektedir.

İslam ve sivil toplum ilişkisini Medine şehri perspektifinde değerlendiren Aktay ise, Medine nin İslam'ın geniş çaplı ve karmaşık bir sosyalizasyon prosedürleri dizisiyle bir sivil yurttaşlık bilinci ve kültürü inşa etme projesi olduğunu ileri sürmektedir.³⁰

Bulaç ise İslam'da batılı manada bir sivil toplum var mıdır? sorusuna verilecek cevabın hayır olduğunu, ancak sivil toplumla amaçlanan sivil inisiyatif, sivil alanda kısmi özerklik ve genel manada toplumun kendine ait işlevlerini topluma bırakmadan kendinin yürütmesi şeklinde ele alınacaksa, İslam tarihinde güçlü bir sivil gelenek olduğunu ifade etmektedir. Bulaç'a göre bir toplumsal fenomen yada kuruluşun sivil olması için illa da devlete karşı olması gerekmez, teorik alt yapısı,

²⁶ Abay, "Sivil Toplum ve Demokrasi Bağlamında Sivil Dayanışma ve Toplum Örgütleri".

²⁷ Batılı araştırmacıların bu konudaki görüşleri için bk. Erkan, "Müslüman Toplumlarında Sivil Toplumun İmkânı", ss. 196-197.

²⁸ Abay, *agm*.

²⁹ Çaha, "İslam ve Sivil Toplum", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 49, S. 3.

³⁰ Aktay, "Sivil Toplum ve Sıkıntılar: Oryantalizm, Şiddet, Vesaire....", ss. 39-41.

etkinlik alanı ve nihai hedefleri bakımından “devletin dışında” olması yeterli nedendir.³¹

İslam ve sivil toplum tartışmalarında üçüncü bir akımdan da bahsetmek mümkündür. Bu görüşe göre ise; sivil dayanışma ve sivil toplum kavramsallaştırması önemlidir. Sivil toplum kavramı devlet karşısında anlam kazanmaktadır ve kavramın güçlü bir siyasi yönü de bulunmaktadır. Buna karşın sivil dayanışma kavramı ise insanın doğası ile ilgili sosyolojik bir kavram olup insanın sosyal bir varlık olduğunun göstergesidir. Başka bir ifade ile sivil toplum kavramı daha çok modern zamanların kavramı iken sivil dayanışma kavramı ise zamanla mukayyet olmayan biçimde insanlığın sosyal bir varlık olmasının karşılığıdır. Bu bağlamda İslam’ın uzun tarihinde siyasal karakter de taşıyan bir sivil toplumdan bahsetmek pek mümkün değilken, güçlü bir sivil dayanışma geleneği ve kurumları oluşturulmuştur. Bu çerçevede İslam toplumlarının en önemli formal-örgütlü sivil dayanışma biçimi olan vakıflar dün olduğu gibi bugün de varlıklarını canlı bir şekilde devam ettirmektedirler.³²

3. Türkiye’de Sivil Toplum

a. Cumhuriyet Öncesi Sivil Toplum

“Siyasal alanın dışında bir örgütsel yaşam” olarak sivil toplumun ülkemizin tarihinde yeri oldukça eskilere dayanmaktadır. Özellikle Osmanlı tarihi sivil toplum açısından önemli bir deneyime sahiptir. Bu dönemde üç önemli aşama dikkat çekmektedir. Bu aşamalardan birincisi devletin daha çok uç beyleri, gaziler ve akıncılar gibi aktif yöneticilerden oluşan bir organizasyon şeklinde olduğu dönemdir. Bu yapıda devlet toplumsal yaşamın bütün alanlarına hükmetmekten çok yeni yerleri fethederek Osmanlı topraklarını genişletmek için uğraşmaktadır. Buna karşın toplumsal yaşamın temel değerleri ve dinamikleri sivil toplum unsurları tarafından belirlenmektedir. Medrese ve tarikatlar, bu dönemde önemli sivil dini unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Medreseleri finanse eden vakıflar büyük ölçüde devletten bağımsız olarak gelişmişlerdir. Devlet eğitime karışmadığı gibi iktisadi yaşamın da tam olarak içinde değildir. Kentlerin temel ekonomik birimi olan loncalar bu dönemde oluşturulmuştur.³³ Osmanlıda sivil toplumun en canlı olduğu on altıncı yüzyıl öncesi dönem aynı zamanda Osmanlı’nın en görkemli yükselme dönemidir.

16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar olan devre Osmanlı toplumunda sivil toplum kuruluşlarının devletin önceliklerine göre faaliyet gösterdikleri dönem olarak görülmektedir. Devletin merkezileşmesi ve önceki fetih ruhunun yerini yerleşikliğe, mevcut toprakları ve zenginlikleri koruma anlayışına bırakması, bu dönemde sivil toplum unsuru niteliğindeki medreseler, vakıflar, tarikatlar, loncalar, millet sistemi

³¹ Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat, Fethullah Gülen Örneği*, ss. 73-75.

³² Abay, *agm*.

³³ Çaha, “İslam ve Sivil Toplum”.

ve tarım kesiminin aşama aşama merkezin vesayeti altına girmesine sebep olmuş ve bu sivil kuruluşlar devlet önceliğine göre faaliyet göstererek zamanla otonom özelliklerini yitirme durumuyla karşı karşıya kalmışlardır.³⁴

Osmanlıda sivil toplum açısından üçüncü aşama on dokuzuncu yüzyıldan Cumhuriyetin ilanı olan 1920'li yıllara kadar olan dönemdir. Bu dönem sivil toplumun bir yandan güçlendirildiği öte yandan da devletin kontrolünün daha da arttığı bir dönem olması açısından paradoks taşımaktadır. Bu dönem Osmanlı'nın modernleşme dönemi olduğundan yeni kurulan siyasal partiler, medya, değişik fikir akımları, dernekler, ekonomik gruplar, banka sektörü, ticaret, hukuki ve idari düzenlemeler bu dönemin Osmanlı toplumunda sivil toplumun gelişmesine katkıda bulunan modern unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Batı sivil toplumunun oluşumuyla kıyaslandığında Osmanlı kurumlarının son derece kadük kaldığı ileri sürülmektedir.³⁵ Bunun en önemli sebeplerinden birisi olarak Batı Avrupa'da olduğu gibi mülkiyet hakları üzerinde gelişen ve belli bir ayrıcalıkları olan sosyal sınıfları bulunan özerk şehirlerin yokluğu gösterilmektedir. Osmanlı şehirleri temelde bürokrasinin ve ordunun merkezini oluşturmuştur. Bu şehirler sanayi ve ticari dinamiklerin ortaya çıkardığı birimler olmaktan çok merkezi idarenin tayin ettiği ve statüsünü eyalet, sancak, vilayet vs. şeklinde tanzim ettiği yerlerdi.³⁶ Osmanlı'da sivil toplum örgütü içinde sayılabilecekler arasında bir dereceye kadar kamu hukuku açısından hükmi şahsiyet kazanabilmiş olan dini kurumlar da özünde sivil toplum unsuru olmakla beraber devlet karşısında ciddi bir varlık gösterememiştir. Dini kurumun başı olan Şeyhülislamın atanması ve görevden alınması Sultanın yetkisinde olmuştur. Şeyhülislamın hükümet işlerine müdahalede bulunma yetkisi de bulunmamaktadır. Yani din tümüyle devlete bağımlı ve devlet alanı içinde yer alan bir kurumun (Şeyhülislamlığın) çatısı altında örgütlenmiştir.³⁷ Osmanlı'da etkili bir sosyal sınıf olan Ulemanın statüsü, atanması ve postlarını korumaları hususu tamamıyla devletin elinde olduğu için bu sıfat devlete karşı sadakat ve bağlılığın simgesi haline gelmiştir.³⁸

Osmanlıda dini kurumların ve dini statü sahiplerinin devletle iç içe geçmiş bu konumları, ister istemez sivil yönlerini zaman zaman geri plana itmiş, devletin duraklama ve gerileme dönemlerinde bu fonksiyonlarını iyice zayıflatmıştır. Günümüzde dini kurumların sivil fonksiyonlarına bakarken bu arka planın etkilerini görmek mümkündür.

b. Cumhuriyet Döneminde Sivil Toplum

Batı tipi modernite projesinin Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren ülkeyi dönüştürmeye başlaması ile Batı modelinde sivil toplum örgütlenme şekillerine 20. yüzyılın başlarında rastlansa da asıl uygulamaların Cumhuriyetin kuruluşu

³⁴ Çaha, "İslam ve Sivil Toplum".

³⁵ Mardin, "Sivil Toplum", s. 11 vd.

³⁶ Çaha, "Osmanlı da Sivil Toplum", s. 83.

³⁷ Çaha, *agm.* s. 84.

³⁸ *Ay.*

ile ayrı bir şekil aldığı görülmektedir. Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana Türkiye’de sivil toplum gelişmeleri çeşitli aşamalardan geçmiştir. 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında sivil toplum örgütü olarak nitelenebilecek kurumların modern bir ulus kurma çabası içindeki devletle iç içe yaşadığı görülmektedir. Bu dönemde devlet söz konusu kurumları kendi anlayışı içinde modernleştirmeyi destekleyici bir araç olarak görmüştür. Devlet bir yandan kendi anlayışına uygun örgütsel bir yaşamı desteklerken, kendi beklentilerine aykırı gelen örgütsel yaşamın (özellikle örgütlü dinin) önüne set çekmiştir. Bu anlayışın daha uzunca bir süre devam ettiği izlenmiştir.³⁹

1945’de çok partili demokratik sisteme geçilmesi sonrasında göreceli olarak sivil toplum alanındaki özgürlükler genişletilmiş, böylece hem dernek ve hem de sendika alanında bir canlanma mümkün olmuştur.⁴⁰

1960 darbesi çok partili demokratik rejime ciddi olarak zarar vermiş olsa da 1961 Anayasası ülkedeki örgütlenme özgürlüklerini genişleterek sivil toplum alanının genişlemesini sağlamıştır. Bu dönemde sendikalaşma başta olmak üzere dernekleşme oranları artmış, geniş toplumsal yığınlar değişik hareketler içinde yer almıştır. Örgütlenme talepleri meslek odaları, sendikalar ve çeşitli hemşehri örgütlerini içine alacak şekilde genişlemiştir. Bu süreçte toplumsal polarizasyona yol açan ideolojik amaçlı dernekleşmeleri de zikretmek gerekir. Ancak süreç ülkenin içinde bulunduğu ve ideolojik kutuplaşmaların sorumlu tutulduğu anarşi ve terör sebebiyle hem 1971 hem de 1980 darbeleriyle duraklamış, hatta geriye doğru gidip söz konusu olmuştur.

Sonuçta, 1960’lardan 1980’lere uzanan yıllarda sivil toplumun gelişimine yönelik bazı özgürlükçü adımlar atılsa da, devlet-temelli ve devlet-merkezli modernleşme süreci ülkede sivil toplumun tabandan gelişimine izin vermemiştir. Dahası, mevcut örgütsel yapılar sivil toplumun gelişiminden ziyade devlet denetimini sağlayan bir yapı halini almıştır.⁴¹

1980 darbesi ve askeri rejiminin sivil topluma yaklaşımı son derece baskıcı olmuş, neredeyse tüm sivil toplum örgütlerinin faaliyetleri bir süreliğine durdurulmuş; pek çok sivil toplum kuruluşu ise tamamen kapatılmıştır. 1982 Anayasası demokrasiye yeniden dönüşün simgesi olduysa da, 1961 Anayasası’nın aksine bu anayasanın ülkedeki örgütlenme özgürlüğünün önünü açtığını söylemek mümkün değildir. 1982 Anayasası’nda 1961 Anayasası’nın yurttaşlara sağladığı hak ve özgürlüklerle ilgili sayısız sınırlamaya gidilmiş, devletin yurttaş karşısındaki sınırlayıcı gücü artırılmış, dernek çalışmaları, sendikal etkinlikler ve hatta siyasi parti örgütlenmeleri sıkı denetim ve kontrol mekanizmalarına tabi olmuştur. 1983 yılında yürürlüğe giren yeni Dernekler Yasasında bu politikanın etkilerini bariz bir şekilde görmek mümkündür. Bu kapsamda pek çok devlet memurunun derneklere

³⁹ TÜSEV, “Türkiyede Sivil Toplum”, s. 55.

⁴⁰ TÜSEV, s. 56.

⁴¹ TÜSEV, s. 57.

üyelik hakları kısıtlanmış; devlete derneklerin çalışmalarını kontrol etme ve durdurma yetkileri verilmiştir.⁴²

Örgütsel yaşamın nitelik ve nicelik olarak canlanıp önem kazanması 1990'lı yıllarla birlikte olmuştur. 1995'de 1982 Anayasası'nın dernek kurma özgürlüğünü düzenleyen 33. maddesinde yapılan değişiklik 1990'ların ortasında başlayan demokratikleşme yolundaki dönüşümün bir parçasıdır. Ayrıca, 1980'den sonra bazı iç ve dış etkenler askeri rejimle sekteye uğrayan demokratik sistemin yeniden kurulmasına katkıda bulunmuş ve devletin toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin azalmasına yol açmıştır.⁴³

2000'li yıllar Türkiye'de devlete dayalı kalkınma ve modernleşme anlayışının yeterli olmadığını toplum katında anlaşılmasını sağlayacak bir takım olaylara tanıklık etmiştir. 1999 da meydana gelen Marmara ve Düzce depremlerinde sivil toplum arama ve kurtarma ile birlikte insani yardımlar bakımından da gücünü göstermiş ve toplumda önemli bir dönüşüme vesile olmuştur. 1999'da Avrupa Birliği üyeliğine adaylığı onaylanan Türkiye'nin 2004 yılı sonunda "Kopenhag siyasi kriterlerini karşıladığına karar verilmesiyle" 2005 yılında üyelik müzakerelerine başlaması süreci hiç şüphesiz sivil toplum alanında belirgin bir canlanmayı da beraberinde getirmiştir. "Demokrasi, hukukun üstünlüğü, insan hakları ve azınlıklara saygı gösterilmesini ve korunmasını garanti eden kurumların varlığı" anlamına gelen Kopenhag siyasi kriterlerini sağlamak için, 2001 yılından başlayarak 2005 yılına kadar olan dönem içinde yapılan Anayasa değişiklikleri ve çeşitli yeni yasal düzenlemeler hak ve özgürlük alanlarını genişletmiştir. Ayrıca sivil toplum kuruluşlarını doğrudan ilgilendiren kanunlarda köklü reformlara gidilmiş, yeni ve büyük miktarda fon kaynakları ortaya çıkmıştır. 2000'li yıllar Türkiye'de genel anlamıyla liberal demokrasilerde olduğu gibi bir sivil toplumun alanının belirginleşmeye başladığı yıllar olmuştur. Bu süreç sivil toplum örgütlenmelerinin önemini ortaya çıkarırken bundan sonra da artacağına işaret etmektedir. 2000'li yıllardan sonra olan değişimler sivil toplumda aktif vatandaş profilinin hayata geçtiği, esas faaliyet alanı olarak toplumsal sorunların çözümüne dönük çalışmalar olan bir aktöre dönüşme sürecinin başladığını göstermektedir. Bu gelişmenin dini alanda hukuki olarak sivil toplum olarak nitelenen ancak geleneksel reflekslerle hareket eden dernek ve vakıfları da etkilemesi, söz konusu örgütlerde görev alanların aktif üyeliğe geçerek daha canlı ve çeşitli bir hizmet alanı oluşturma arayışına girileceği söylenebilir.

C. Günümüzde Sivil Toplum ve Din

Toplumsal yapımızda meydana gelen değişimlerden hareketle sivil toplum ve din hizmetleri alanındaki gelişmelerin kısaca değinilen tarihi sürecin oldukça dışında yeni şartların gerektirdiği bir karakterde olacağı ön görülebilir. Bu bağlamda iki önemli teşekküle bu açıdan bakmakta fayda vardır. Bunlardan birincisi

⁴² Bk. 2908 sayılı Dernekler Kanunu, Resmi Gazete Tarih: 7.10.1983, S. 18184.

⁴³ TÜSEV, "Türkiyede Sivil Toplum", s. 58.

devletin bir kurumu olarak dini kurum (Diyanet İşleri Başkanlığı) sivil toplum ilişkileri, ikincisi de dini amaçlı kurulmuş sivil toplum örgütlerinin devlet ve dini kurumla ilişkisidir.

1. Devletin Kurumu Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sivil Toplum

Diyanet İşleri Başkanlığı Anayasa'da yer alan bir kurum olması⁴⁴, bütün faaliyetlerinin kanunlara ve bunlara dayalı olarak çıkarılan tüzük ve yönetmeliklere göre düzenlenmesi, finansmanının genel bütçeden karşılanması ve din hizmetinin bir kamu hizmeti olarak kabul edilmesi sebebiyle bir kamu kurumudur. Başkanlık bürokratik işleyiş ve yapısı, sunduğu hizmetin kamu hizmeti niteliğinde olması nedeniyle kamu kurumudur ve devlet organıdır, devlet mekanizmasının ve bürokratik sistemin parçasıdır.⁴⁵ Başkanlığın bütün faaliyetlerini belirli kurallar dairesinde yürütmesi de kendisine bürokratik bir karakter vermektedir. Bununla birlikte kurumun diğer devlet kurumlarından farklı olarak sivil ve otonom bir karakterinin bulunduğu da ileri sürülmektedir.⁴⁶ Aynı zamanda kurumun dini alanda faaliyet gösteren farklı sivil toplum örgütleriyle sıcak ilişkiler içinde olduğu ve bu ilişkileri geliştirmek istediği ifade edilmektedir.⁴⁷

Yürütmekte olduğu hizmetler diğer kamu hizmetlerinden önemli ölçüde farklı olsa da Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ana özelliğinin devlet kurumu olduğu açıktır. Bu durumda Başkanlığın sivil toplumla ilişkileri nasıl yürümektedir?

Başkanlığa vücut veren kanunlara baktığımızda kurumun kendi dışındaki teşekküllerle ilişkileri konusunda her hangi bir düzenlemenin bulunmadığı görülmektedir. 2010 yılında değiştirilen 633 sayılı kanunun tamamı incelendiğinde, kurumun sivil toplum örgütleriyle ilişkilerine dair kapsamlı bir düzenlemeye rastlanmamaktadır. Sadece 633 sayılı kanunun 13. maddesinde Başkanlığın hac ve umre seyahati düzenleyen seyahat acentelerine karşı kontrol yetkisine atıf yapılmaktadır. Bu husus da zaten sivil toplum açısından daha çok ekonomik alanı ilgilendirmektedir. Başkanlığın sivil toplum örgütleri ile ilişkileri içinde değerlendirilebilecek düzenlemeler kısmen diğer mevzuatı içinde bulunmaktadır. Bunlardan birisi "Dernek, Vakıf, Birlik, Kurum, Kuruluş, Sandık ve Benzeri Teşekküllere Diyanet İşleri Başkanlığı Bütçesinden Yardım Yapılması Hakkında Yönerge"dir.⁴⁸ Bu yönerge Başkanlığın görev alanlarında faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşlarına dev-

⁴⁴ T.C Anayasası, 136. md.

⁴⁵ Bardakoğlu, 21. *Yüzyıl Türkiye'sinde Din ve Diyanet*, ss. 49, 63.

⁴⁶ *Ae.* s. 60 vd. (Kanaatimizce Bardakoğlu'nun Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sivil bir kuruluş özelliği taşıdığına dair ileri sürdüğü tezler izaha muhtaçtır.)

⁴⁷ M. Emin Özafşar ile "Diyanet İşleri Başkanlığı Üzerine Bir Söyleşi", *Diyanet Aylık Dergi*, Mart 2012, ss. 46. Başkanlığın son yıllarda değişik kuruluşlar tarafından açılmış bulunan Kuran Kurslarını Başkanlık bünyesine alarak, buralara Kuran Kursu Öğreticileri tayin etmesi bu güne kadar bu kuruluşlara karşı uygulanan politikanın çok önemli bir şekilde değiştiğinin göstergesi olarak görülmektedir. Benzer bir uygulamaya kamuoyunda yoğun olarak tartışılan "mele alımı" başka bir örneği teşkil etmektedir.

⁴⁸ Yönergenin tamamı için bk. http://www.diyamet.gov.tr/foylvolant/5_yonergeler/35.pdf.

let bütçesinden yapılacak yardımları düzenlemektedir. Burada söz konusu olan camilerin inşası ve giderlerine devletin Başkanlık aracılığıyla katkı sağlamasıdır.⁴⁹

Kurumun mevzuatı içerisinde sivil toplum örgütleriyle işbirliğine atfı yapılan bir diğer düzenleme ise “Diyanet İşleri Başkanlığı Aile İrşat ve Rehberlik Büroları Çalışma Yönergesi” dir.⁵⁰ Yönergenin 5. maddesinin ç fıkrasında Aile İrşat ve Rehberlik bürolarının gerektiğinde sivil toplum kuruluşları ile ortak çalışmalar yapması istenmektedir. Nitekim söz konusu büroların 2009 yılı faaliyetleri içinde sivil toplum örgütleriyle müşterek olarak gerçekleştirdikleri çalışmaların önemli bir orana ulaştığı görülmektedir. Bu hususa kurumun 2012-2016 Stratejik Planında da atfı yapılmaktadır. Söz konusu planın “Toplumun Birlik Beraberliğine Katkı Sağlayacak Faaliyetlerde Bulunmak” başlıklı 3. stratejik amacının açılımında “ahlaki ve manevi sorunların neticesi olarak ortaya çıkan terör, töre cinayeti, aile içi şiddet, madde bağımlılığı ve çevre sorunları gibi toplumsal problemlerin çözümünde etkin rol almak ve bu amaçla çeşitli kurum, kuruluş ve STK’lar ile birlikte çalışarak toplumun birlik ve beraberliğine katkı sağlamak ve toplumsal problemlerin çözümünde etkin rol almak”⁵¹ ifadeleri yer almaktadır.

Bu bağlamda Kurumun sivil toplum örgütleriyle geliştirdiği bir diğer işbirliği alanı ise “Kutlu Doğum Haftası” etkinlikleridir. Başkanlık söz konusu etkinliklerin kamu kurum ve kuruluşları ile sivil toplum örgütleri temsilcilerinden oluşacak bir “Kutlu Doğum Platformu” tarafından hazırlanacak bir eylem planına göre yapılmasını temel ilke olarak belirlemiştir.⁵²

Başkanlığın sivil toplum olarak örgütlenmiş kesimlerle bir diğer zorunlu işbirliği alanı “Cami ve Kur’an Kursu Yaptırma ve Yaşatma Dernekleri” ile olan ilişkilileridir. Konu ile ilgili yeterli araştırma ve analizler bulunmasa da, bazı Diyanet yetkililerinin basına da yansıyan görüşleri⁵³ alanın önemli sorunları içerdiğini göstermektedir. Başkanlığın sivil toplum örgütü mahiyetli bu kuruluşlarla olumlu bir diyalog geliştirmesinin önünde hem sivil toplum kuruluşlarından hem de Başkan-

⁴⁹ 633 sayılı kanununun 17. maddesinde: “Başkanlık gerektiğinde, kanunla verilen görevleri çerçevesinde Türkiye Diyanet Vakfı ile işbirliği yapar” hükmü yer almaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı kuruluş ve işleyişi açısından yukarıda verilen sivil toplum örgütü kriterlerine uymadığından, Başkanlığın Diyanet Vakfı ile ilişkisi ayrı bir şekilde değerlendirilmelidir.

⁵⁰ Yönergenin tamamı için bk. http://www.diyaret.gov.tr/foyyvolant/5_yonergeler/31.pdf.

⁵¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *2012-2016 Stratejik Planı*, s. 73. Planın tamamı için bk. http://www.diyaret.gov.tr/strateji_gelistirme_baskanligi/dokumanlar/diyaret_stratejik_plan.pdf.

⁵² Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğünün 27.12.2011 tarih ve 2383 sayılı yazısının C-İlkeler Bölümünün 3. Maddesi.

⁵³ Örnek olarak eski İstanbul müftüsü Mustafa Çağrırcı’nın şu görüşleri verilebilir. “Cami dernekleri bir sorundur Türkiye’de. Henüz cami dernekleri konusunda sivil toplum kültürü gelişmedi. Cami dernekleri kötü niyetli değiller ama bazılarında zaman zaman yanlış işler yapılıyor. Ciddi gayrimenkulleri olan camilerde biraz daha sorun oluyor. Bazı cami derneklerinin gelirleri çok iyi denetlenmiyor. Kaynakları yasal değil. Örneğin, bir hazine arazisi üzerine kurulan caminin altına da market yapılmış. Yer hazinenin ama marketin gelirini ‘X’ dernek alıyor. Kuruşunda hakkı yoktur, tamamen gayrimeşrudur. Buna müdahil olduğunuzda mağlup oluyorsunuz. Neden? Çünkü dernekler belli kanallara sizden daha rahat ulaşabiliyor ve işlerini hallediyorlar. Bu tamamen yasa dışıdır. Azmanlaşmış ve yasa dışı bir yapıya dönmüş derneklerin düzeltilmesi gerekiyor. Bu sadece İstanbul Müftülüğü olarak yapacağımız bir iş değildi, olsaydı yapardık.” http://gundem.milliyet.com.tr/namaz_birliktekinimlali/gundem/gundemdetay/30.11.2011/1469030/default.htm erişim tarihi 20.07.2012.

lıktan kaynaklanan sorunlar bulunduğu söylenebilir. Dini amaçlı dernek ve vakıflar tarafında görülen sorunların başında, özellikle dernek veya vakfın gelirlerinin harcanması ve bu alandaki yetkinin dernek yöneticileri tarafından aşılması görünürken, Başkanlık açısından İslam geleneğinde alimlerin toplum içinde işgal ettiği statünün bu tür demokratik ve paylaşımcı bir ilişki geliştirmeye müsait olmaması ile devlet geleneğimizin otoriteye meyilli yapısı olarak gözükmektedir. Bunların her ikisi de bir kurumda birleşince ister istemez çağdaş manada bir sivil toplum-dini kurum-devlet kuruluşu dengesi ve eşitliğinin tesisi oldukça güçleşmektedir. Başkanlık açısından önerilebilecek olan, bütün görevlilerinin demokratik yönetim, organize-sivil toplum ve işlevsel bir din hizmetinde sivil toplumun önemi konusunda kapsamlı bir hizmet içi eğitimden geçirilmesidir. Yapılması gereken sivil toplumun sahip olduğu potansiyel imkanların din hizmetlerinin geliştirilmesi ve toplumun menfaatine, birlik ve beraberliğine katkı sağlayacak bir tarzda devreye konulmasıdır. Günümüz şartları gereği bu tarz olumlu bir işbirliği sağlanamazsa toplumun yararına önemli bir fırsat kaçırılmış olacaktır.

2. Dini Amaçlı Sivil Toplum Örgütleri (Cami Dernekleri ve Dini Vakıflar)

Türkiye’de yönetimin sivilleşmesi ve özgürlüklerin her geçen gün daha da genişlemesi, hak arama, toplumsal sorumluluk alma konularında toplumun bilinçlenmesinin en önemli etkenleridir. Son yıllarda iyice hızlanan bu durum ülkede dernekleşmenin de ana itici unsuru olmuştur. Şüphesiz bu süreçte son çıkarılan Dernekler Yasasının da büyük katkısı olmuştur. Türkiye’de dernekleşme sayısının artmasında en önemli faktör yenilenen ve dernek kurmada büyük kolaylıklar getiren yeni Dernekler Kanunu’dur. Söz konusu kanuna göre dernek “Kazanç ve paylaşma dışında, kanunlarla yasaklanmamış belirli ve ortak bir amacı gerçekleştirmek üzere, en az yedi gerçek veya tüzel kişinin, bilgi ve çalışmalarını sürekli olarak birleştirmek suretiyle oluşturdukları tüzel kişiliğe sahip kişi toplulukları”⁵⁴ olarak tarif edilmektedir. Söz konusu Kanunun 3. maddesi dernek kurma hakkını düzenlemektedir ve şu hükümleri ihtiva etmektedir.

Fiil ehliyetine sahip gerçek veya tüzel kişiler, önceden izin almaksızın dernek kurma hakkına sahiptir.

*Ancak, Türk Silâhlı Kuvvetleri ve kolluk kuvvetleri mensupları ile kamu kurum ve kuruluşlarının memur statüsündeki görevlileri hakkında özel kanunlarında getirilen kısıtlamalar saklıdır.*⁵⁵

Türkiye’de dernek sayısı son on yılda %40 artmıştır. 2000 yılında 61 bin olan dernek sayısı 2010 yılında 88 bine çıkmıştır.⁵⁶ Günümüzde ise bu sayı 90.742 dir.⁵⁷ İçişleri Bakanlığı’nın verilerine göre bu dernekler içinde Cami ve Kur’an Kur-

⁵⁴ 23/11/2004 tarih ve 25649 sayılı Resmi Gazete de yayımlanan 4/11/2004 tarih ve 5253 sayılı dernekler kanunu md.2.

⁵⁵ Ay. md. 3.

⁵⁶ Zaman Gazetesi; 16.06.2011.

⁵⁷ <http://dernekler.icisleri.gov.tr/DerneKler/Kurum/FaalFesihSayilari.aspx> Erişim tarihi: 17.04.2012.

su yaptırma ve yaşatma dernekleri 15.700 adetle en büyük grubu oluşturmaktadır.⁵⁸

Öte yandan tüm derneklerin kuruluş amacına göre sınıflamasına bakıldığında yardım/hayri faaliyet yapmak üzere kurulan dernekler de %20.14 gibi önemli bir orana sahiptir.⁵⁹

Özellikle yeni dernekler kanunu yürürlüğe girdikten sonra Türkiye’de sivil toplumun gelişiminde önemli bir hızlanma gözlemlenmekle beraber aynı gelişme yaygınlık ve derinlik açısından sınırlı kalmaktadır. Ülkede sivil toplum kuruluşları ağırlıklı olarak dernek veya vakıf olarak tüzel kişilik kazanmakta, ancak her 784 vatandaşa sadece 1 STK düşmektedir. Az sayıdaki bu kurumlara katılım da oldukça düşüktür: Bireylerin %14’ü bağış yapmakta, %9.7’sinin bir sivil toplum kuruluşuna üyeliği bulunmakta ve %7.1i aktif olarak gönüllülük yapmaktadır.⁶⁰ Bu rakamlar ise günümüz Avrupa toplumunun ortalamalarının son derece altında kalmaktadır.⁶¹ Bu sonuç elbette uzun yıllar ülkede uygulanan politikalarla yakında ilişkilidir.

Türkiye’de kurulu bulunan dernekler içinde en büyük sayıyı cami dernekleri oluşturmaktadır. Türkiye’de kurulan cami derneklerinin tüzüklerine baktığımızda genellikle adına kurulan caminin veya Kur’an kursunun bakım, onarım, iase, tamir, lojman gibi ihtiyaçlarının karşılanmasının amaçlandığı görülmektedir. Bu durum aslında Müslüman hayırseverliğinin dernekleşme formunu yansıtmaktadır. Ülkemizin en meşhur camilerinden Sultan Ahmet Camii adına kurulmuş bulunan Sultanahmet Camii Koruma ve İhya Derneğinin amaçları arasında şunlar yer almaktadır:

Sultanahmet Camii ve müstemilatının bakım, onarım, rölöve-restitüsyon ve restorasyon, tefriş, temizlik, aydınlatma, ses düzeni, su giderleri, su arıtmaları ve bahçe sulama ile ilgili işlerin modernize etmek, caminin ana kapılarından girildikten sonra tüm bahçenin çevre bakımını yaptırmak ve bu bakımının devamlılığını sağlamak, bununla ilgili resmi yerlerle koordineli çalışmak.

Sultanahmet Caminin ana giriş kapılarından girildikten sonra bahçeden itibaren camii iç avlu, camii içi dahil olmak üzere camii güvenliğini ve caminin temizlik bakımını sağlamak, rehberlik hizmetleri ile ilgili kurum ve kuruluşlarla iş birliği yapmak, caminin tanıtımını etkin bir şekilde yapmak, camii cemaatinin ve ziyarete gelenlerin can ve mal emniyetini sağlamak, yapılabilecek sabotaj, hırsızlık, seyyar satıcılar vb.. kanun dışı hareketlerin önlenmesi için dernek tarafından özel güvenlik birimini oluşturmak ve devletin kolluk kuvvetleriyle birlikte hareket etmelerini sağlamak, Camiinin temizlik ve bakımını sağlamak, Caminin tanıtımını etkin

⁵⁸ http://www.dernekler.gov.tr/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=52&itemid=12&lang=tr Erişim tarihi: 17.04.2012.

⁵⁹ Bk. Ay.

⁶⁰ <http://www.tusev.org.tr/content/detail.aspx?cn=640&c=73> (Türkiye bağış, gönüllülük ve tanımadığı birine yardım etme eğilimleri açısından 153 ülke içinde 134. sırada yer almıştır.)

⁶¹ Almanya Mannheim’de her 1000 kişiye 16, Danimarka Aalborg’da 13, İsviçre Bern’de 10, İspanya Sabadell’de ise 6 dernek düşmektedir. Rossteustcher; *age*. s. 326.

bir şekilde yapmak, rehberlik hizmetleriyle ilgili kurum ve kuruluşlarla işbirliği yaparak hizmette devamlılığı sağlamak.⁶²

Benzer bir örnek ülkemizin doğusundan Erzurum'da kurulmuş bir derneğin tüzüğünde bulunmaktadır. Erzurum, Merkez Mehmet Zahit Kotku Camii Yaptırma ve Yaşatma Derneği' nin tüzüğünde amaç:

“Erzurum Merkez Mehmet Zahid Kotku Camiinin yaptırılması ve yaşatılması, imarı ve çevresinin her türlü bakım, imar ve onarımıdır. Bu hususta resmi mercilerle gerekli teması sağlamak, külliyesinin yapılış ana gayesine uygun hizmetlerde kullanılmasını temin etmektir. Dernek caminin haziresinin ve çevresinin imar ve koruması için gerekli mali kaynağı temin eder. Vatandaşların ibadetlerinin dinimizin yüceliğine yarışır bir şekilde yapılabilmesi için caminin bütün ihtiyaçlarını yakından izler ve bu ihtiyaçları karşılamak için gerekli harcamaları yapar.”⁶³ şeklinde ifade edilmektedir.

Derneğin diğer amaçları arasında “burs vermek, çeşitli yardım faaliyetleri yapmak” yer alsa da asıl amaç yukarıda belirtildiği gibi “caminin ve müştemilatının fiziki ihtiyaçlarını karşılamak” olarak görülmektedir. Bu kadar çok sayıda derneğin tüzüğü arasında çok farklı amaçlara da rastlamak mümkündür. Ancak asıl gayenin insanların dünyada hayır işlemek ve sevap kazanmak saikiyle cami derneklerine üye oldukları, derneklerin üstesinden gelebilecekleri hizmetler olarak da camilerin fiziki bakım ve onarım ihtiyaçlarını ana gaye olarak benimsedikleri söylenebilir.

Bu iki örnekte açıkça görüleceği gibi, cami derneklerinin ana amacı, esasında bir kamu hizmeti olarak kabul edilen din hizmetlerinin ana gövdesini oluşturan cami hizmetleri için gerekli olan camilerin bakım, onarım, güvenlik, temizlik gibi ihtiyaçlarını temin etmektir. Bu durum ise modern devletin bir çok fonksiyonunun devlet dışı sivil toplum işbirliği ile yerine getirilmesi demek olan ortaklık modelinin bir örneğini oluşturmaktadır. Din hizmetleri alanında bir devlet kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı' nın imkan ve kabiliyetlerinin yeterli olduğu alanlar olduğu gibi, Başkanlığın yeterli olmadığı ancak gerek cami dernekleri ve gerekse dini-hayri amaçlı vakıfların rahatlıkla ulaşabildikleri dini hizmet alanları vardır. Ancak bu kuruluşların da hiçbir şekilde karşılayamayacakları, buna karşı Başkanlığın sahip olduğu imkanlar dolayısıyla ifa ettiği çok önemli hizmetler vardır. Bu durumda ne Diyanet İşleri Başkanlığı, ne de dini mahiyetli sivil toplum örgütlenmeleri birbirlerini rakip görmeden, dini-hayri alanda birbirlerini tamamlamak ve hayırda yarışmak üzere çok önemli ve örnek bir işbirliği gerçekleştirebilirler. Günümüzde dini hizmet alanları ve küreselleşmenin yüklediği sorumluluklar ülkemizin resmi ve sivil tüm unsurlarının rekabetini değil, işbirliğini zaruri kılmaktadır.

⁶² http://www.sultanahmetcami.org/sultanahmet-camii-koruma-ve-ihya-dernegi_h36.html. Erişim tarihi 28.07.2012.

⁶³ <http://erzurumzkcamiidernegi.blogcu.com/tuzugumuz/1695917>. Erişim tarihi 28.07.2012.

Değerlendirme ve Sonuç

Günümüzden yaklaşık yüz yıl önce Max Weber demokrasilerde halkı siyasetin pasif nesnelere olmaktan ziyade katılımcıları (aktif öznelere) olarak tarif etmektedir. Weber'e göre vatandaş olmak, liderlerin seçimine katılmak kadar, karar alma ve siyasetin şekillenmesine de katılabilmek anlamına gelmektedir.⁶⁴

Weber'in ön görüşü sağlıklı bir demokrasi için önemli bir kıstası ifade ederken, başarılı bir demokrasi için müreffeh bir ekonominin gerekli olduğu kabul edilmektedir. Yani halkın büyük çoğunluğunun, kısmen konforlu bir hayat yaşadığı ve ekonominin temelde istikrarlı olduğu kanaatinin taşındığı, başka bir ifadeyle sadece vatandaşların ekonomik refah içinde olduğu değil, ayrıca ekonomik statülerinin yıpranmayacağına ya da herhangi bir ekonomik karışıklık tarafından tehdit edilemeyeceklerine dair bir inanca sahip oldukları bir ekonomi.⁶⁵

Bu iki kriterden bakıldığında ülkemizin önemli bir aşama kaydettiği ve ülkedeki ekonomik ve sosyal gelişmelerin toplumun demokrasi talepleri ile ekonomik refah taleplerinin önünü açtığı görülmektedir.

Bir toplumda demokratik sistemin gelişmesi, yurttaşların sisteme katkı sağlamaları ancak örgütlenmelerine ve isteklerini demokratik olarak ortaya koyabilmelerine bağlıdır. Bu ihtiyacın giderilmesinin bu gün için bilinen en geçerli formu da sivil toplum olarak örgütlenmedir. Bu tarz bir örgütlenme ülkemizde uzunca bir süredir kamusal alandan dışlanan dinin, bireylerin dini alana ait beklentilerini devletin (kurumun) karar mekanizmalarına taşıyan bir rol üstlenmesine bağlı olarak toplumsal dayanıklılığa büyük bir katkı sağlayacaktır. Bu perspektiften bakıldığında dini hayatın tanzimi ve yaşanmasında devletin kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığının sivil toplum olarak örgütlenen dini mahiyetli her türlü kuruluşla ilişkilerini geliştirmesi, faaliyetlerinde demokratik toplumun vazgeçilmez ögesi olarak sivil toplum olgusunu daima göz önünde bulundurması gerekecektir.

Bu konuda Başkanlığın üstlenebileceği önemli bir görev, mevcut cami derneklerinin bir federasyon çatısı altında birleşmeleri, din hizmetleri alanında hizmete muhatap kitlenin temsilcileri olarak daha aktif hizmet ve politika oluşumuna katkı sağlamalarına önderlik etmesidir. Yukarıda belirtildiği gibi, cami derneklerinin camilerin fiziki ihtiyaçlarını karşılamakla iktifa etmeleri, dini hayatın ve değerlerin yaşatılması konusunda yapabilecekleri katkıları sınırlandırmaktadır. Burada yapılabilecek olan dini alana yönelik bu yoğun sivil katılım arzusunu para vermeden (hayır yapmaktan) bir adım öteye taşıyabilmek ve dini hizmetlerin organize-sinde tabanın taleplerini sivil toplum mantığı içinde icraata yansıtılabilmek olarak gözükmektedir.

Böyle bir uygulama İslam sivil toplum ilişkileri konusunda özellikle batıda taraftar bulan önyargıların boşa çıkarılmasında da hayati bir rol oynayacaktır. Her ne kadar son bir yılda hareketlenmeler olsa da İslam alemine hakim olan otoriter yönetim ve durağan toplum yapısına karşın yukarıda izah edildiği gibi ülkemizde

⁶⁴ Kvitso, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, s. 78.

⁶⁵ Kvitso, *age.* s. 96.

sivil toplum her geçen gün güçlenmekte ve katılımcı demokrasinin gerektirdiği rolleri üstlenmek için kendini geliştirmektedir. Bu alanda yeni gelişmeleri tetikleyecek bir gelişme anayasa çalışmalarının tamamlanması olacaktır. Yeni anayasa yürürlüğe girdiğinde ülkemizde sivil toplum alanının daha da gelişeceği ve sivil toplum örgütlerinin ülkenin ve toplumun gidişatı hakkında daha fazla söz sahibi olacağı bir sürecin başlayacağı söylenebilir. Böyle bir durumda en önemli toplumsal bileşenlerden olan din ve dini hizmetlerin sivil toplum gerçeğine göre yeniden kurgulanması, işbirliği alanlarının belirlenmesi ve hem devletin dini kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hem de sivil toplum örgütü olarak kurulmuş bulunan çeşitli dini ve hayri dernek ve vakıfların karşılıklı işbirliği zorunluluğunu göz önünde bulundurmaları gerekebilecektir. Başkanlığın resmi dokümanlarında çok kısıtlı bir şekilde yer verilen sivil toplum olgusuna karşın, dini mahiyetli dernek ve vakıfların tüzüklerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na yeterli atıfta bulunulmaması bu alanda yapılacak daha çok işin olduğunu göstermektedir.

Öte yandan ülkemizin geçirdiği toplumsal değişimler, şehirleşmenin ortaya çıkardığı sonuçları görmeyi ve buna yönelik toplumsal düzenlemelere gidilmesini gerektirmektedir. Ülkemizdeki üst gelir gruplarıyla alt gelir grupları arasındaki uçurumun son yıllarda alt gelir grupları lehine daralması, demokratik toplum yapısının en önemli katmanını oluşturan orta gelir gruplarının büyümesi, ülkede demokrasi talepleriyle birlikte yeni istekleri daha da tetikleyecek unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Bunların en önemlilerinden birisi insanların sosyalleşme ve boş zamanlarını değerlendirmede karşılaştıkları sorunlar ile dini kurumların bu alanda sağlayabilecekleri katkılardır. Dini alanın bu konudaki ihtiyaçları karşılayacak büyük potansiyele sahip olduğu açıktır. İnsanların ömürlerinin son dönemlerini hayır-iyilik yapmak ve ahirete hazırlık için geçirmeyi istemeleri ve bunun için bir alt yapının oluşturulması bu günkü şehirleşmiş toplumsal yapımızın en önemli ihtiyaçları arasındadır. Bu ihtiyacın karşılanmasında sivil toplum tarzı dernekleşmeler ve hizmetlerini bu paralelde oluşturmuş Diyanet İşleri Başkanlığı son derece önemli bir işlev görebilecektir.

Bu hususun diğer önemli kısmı da yukarıda belirtildiği gibi İslam dinine yamanmaya çalışılan modern ve demokratik toplum karşıtlığı tezinin boşa çıkarılmasıdır. İslam ülkeleri içinde sivil toplum açısından belirli bir mesafe kaydetmiş olan ülkemiz bu konuda da önemli bir işlev görebilecek kabiliyete sahiptir. 60 yılı aşkın çok partili parlamenter sisteme sahip oluşu, laiklik ilkesi gereği diğer din ve inançlarla kurulan tarafsız ilişkiler, sivil toplum örgütlerinin aldığı mesafeler bu konuda ümitvar olmayı gerektirmektedir. Ancak konunun özellikle yeni anayasanın yürürlüğe girmesinden sonra yeniden değerlendirilmesi, yeni strateji ve politikalar belirlenmesi ve İslam dünyasına örnek olabilecek bir oluşum ortaya konulması büyük önem taşımaktadır. Zira hem devlet yapımız hem toplumsal dokumuz yukarıda verilen devlet sivil toplum ilişkileri modelindeki *Ortaklık Modeli*'ni uygulamayı mümkün kılacak düzeydedir. Burada önerilen model toplum idaresi, demokrasi, otonomi alanlarında ortaya çıkan kompleks durumları göz önünde bulundurarak, devletin bir çok fonksiyonunu devlet dışı organizasyonların yardımı ile yerine ge-

tirmesi modelidir. Diğer bir ifade ile toplumun ve insanların yararına olan yerel ve küresel projelerde sivil toplumun aktif olarak devreye konulmasıdır.

Türkiye’de dini kurum sivil-toplum ilişkilerinde belirli bir aşama sağlayacak uygulamalardan birisi de, toplumu ilgilendiren çevre, çalışma hayatı, eğitim, sağlık, medya, psikoloji ile ilahiyat alanını buluşturan bir platform oluşturmalarıdır. Toplumda Diyanet İşleri Başkanlığı’na duyulan güven bunun için önemli bir temel oluşturmaktadır. Oluşturulacak böyle bir platformda, Başkanlığın toplumun her problemini kendisi ile rahat bir şekilde tartışabilir, açık, şeffaf, hesap verebilir imajını güçlendirecek, ülkemizde demokrasi kültürünün gelişmesine de önemli katkılar sağlayacaktır. Aynı zamanda yaşadığımız hayat şartlarında toplumu ilgilendiren siyasi ve politik kararların alınmasında dinin olumlu katkısı da böylece ortaya konulacaktır. Burada amaç siyaset yapmak değil, dinin pozisyonunu açık olarak belirlemek suretiyle ülkeyi ilgilendiren konularda alınan kararların toplum tarafından kabullenilmesine katkı sağlamaktır.

Tüm bu teklifler, çağdaş dünyada “Devletin merkezi kurumlarının iktidar ve hakikat üzerinde bir tekel kurmasını engelleyen kurumsal ve ideolojik çoğulculuğun benimsenmesini içeren idealler olarak” kabul edilen sivil toplum gerçeğinin dini alanda toplumun yararına olacak şekilde yeni bir anlayışa kavuşmasına sebep olacaktır. Uzun yıllardır dini alanda merkezi devlet uygulamalarının yol açtığı muhalif söyleme sahip örgütlenmeler gittikçe daha ılımlı ve işbirliğine müsait yapılara dönüşmektedir. Diğer bir ifadeyle dini alanda faaliyet gösteren sivil toplum örgütleri geçmişte sisteme muhalefetle meşrulaştırdıkları varlıklarını, bugün hizmet yaparak sağlamak sürecine girmişlerdir. Bu süreç kanaatimizce değerlendirilmesi gereken çok önemli bir fırsattır.

Kaynakça

- Abay, Ali Rıza, “Sivil Toplum ve Demokrasi Bağlamında Sivil Dayanışma ve Sivil Toplum Örgütleri”, *3. Ulusal Bilgi, Ekonomi ve Yönetim Kongresi*, 24-26 Kasım, Eskişehir 2004.
- Aktay, Yasin, “Sivil Toplum ve Sıkıntıları: Oryantalizm, Şiddet, Vesaire...”, *Sivil Toplum: Farklı Bakışlar*, haz. Lütfi Sunar, İstanbul 2005.
- Auga, Michèle, “Der Begriff der Zivilgesellschaft und seine Diskussion in Ägypten”, *Orient*, 37, Nr. 3, 1996.
- Bardakoğlu, Ali, *21. Yüzyıl Türkiyesinde Din ve Diyanet*, Ankara 2010.
- Borutta, Manuel, *Religion und Zivilgesellschaft–Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung Discussion Paper*, SP IV, 2005-404 Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), Berlin 2005.
- Bulaç, Ali, *Din-Kent ve Cemaat, Fethullah Gülen Örneği*, Ufuk kitap, İstanbul 2008.
- Chambers, Simone-Kopstein, Jeffrey, “Civil Society and The State”, Dryzek, John S., *The Oxford Handbook of Political Theory*.
- Çaha, Ömer, “Osmanlı da Sivil Toplum”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 49, S. 3.
- , “İslam ve Sivil Toplum”, *Uluslararası İslam, Sivil Toplum ve Siyaset Sempozyumu*, Düzenleyen Liberal Düşünce Topluluğu, Friedrich Naumann Vakfı ve International Institute for Private Enterprise, İstanbul 18-19 Mayıs 1998.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *Diyanet Aylık Dergi*, Mart 2012.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *2012-2016 Stratejik Plan*, Ankara 2012.
- Edwards, Michael, *Civil Society*, London, Polity, 2004.
- Erkan, Erol, “Müslüman Toplumlarında Sivil Toplumun İmkânı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 12, S. 2, 2012.
- Herbert, David, *Religion and Civil Society*, Brookfield 2003.

- Hırai, Yokiko, "Japon Perspektifinden Türkiye'de Sivil Toplumun Yapısı", *Uluslar arası Hukuk ve Politika*, C. 3, No. 9, 2007.
- Keane, John, *Global Civil Society*, Cambridge 2003.
- Keyman, Fuat, "Avrupa'da ve Türkiye'de Sivil Toplum", http://www.siviltoplumakademisi.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=473:avrupada-ve-tuerkiyede-sivil-toplum&catid=49:akademik&Itemid=113.
- Khosrozadeh, Behrouz, *Demokratie und Zivilgesellschaft in Okzident und Orient*, Eine vergleichende Studie, Das Fallbeispiel Iran, Berlin 2003.
- Kneer, Georg, "Zivilgesellschaft", Kneer, Georg, *Soziologische Gesellschaftsbegriffe*.
- Kvitso, Peter, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, çev. İhsan Çapçioğlu, Sefer Yavuz, Ankara 2008.
- Mardin, Şerif, "Sivil Toplum", *Türkiyede Toplum ve Siyaset*, İstanbul 1992.
- Rossteutscher, Sigrid, *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie*, Baden-Baden 2009.
- Roy, Olivier, *Le post-islamisme*, Aix-en-Provence, 1999.
- Sajoo, Aryn B., *Civil Society in the Muslim World*, London 2002.
- TÜSEV, "Türkiyede Sivil Toplum. Uluslar arası Sivil Toplum Endeksi Projesi", *Türkiye Ülke Raporu II*, 2011.
- Waardenburg, Jacques, "Zivilgesellschaft, Menschenrechte und Islam", Vortrag Luzern, 7. Mai 2002, http://www.unilu.ch/gf/3259_9302.htm.
- White, Jenny B., "Civic Culture and Islam in Urban Turkey", ed. Chris Hann-Elizabeth Dunn, *Civil Society Challenging Western Models*, London 1996.

H. Muhammed'in Hayatı 5. Sınıf Öğretim Materyali "Temizlik" Ünitesindeki Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeyine Uygunluğunun İncelenmesi

Sümeyra Bilecik

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Din Eğitimi Bilim dalı Doktora Öğrencisi
sumeyrabilecik@hotmail.com

Öz

Hazreti Muhammed, insani yönüyle çağları aşan, tüm coğrafyalarda tüm insanlığa örnek olacak bir rehberdir. Onu tanımak doğru bir din algısının oluşmasına yardımcı olacağı gibi ahlak eğitimi için de gereklidir. Eğitimin her alanında bilhassa ahlak eğitiminde rol modelin önemi bilimsel araştırmalarla desteklenerek ortaya konmuştur. Çocuğun din ve ahlak eğitiminde Hz. Muhammed'in hayatından ve sözlerinden örnekler sunmak, verilen konuları somutlaştıracağı gibi çocuğa uygun bir rol model sunacaktır. Bu doğrultuda 2012 yılında yapılan değişiklikle Hz. Muhammed'in Hayatı dersi seçmeli ders olarak ortaokul programlarında yer almıştır. Saha araştırması temelinde hazırladığımız bu çalışmada, Hz. Muhammed'in hayatı dersi 5. sınıf öğretim materyali temizlik ünitesinde yer alan hadis çevirilerinin çocukların algı düzeylerine uygunluğu incelenmiştir. Yapılan inceleme sonucunda öğretim materyallerinin ilgili bölümündeki hadis çevirilerinin çocukların algı düzeyine uygun olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hazreti Muhammed'in Hayatı, Öğretim Materyali, Algı Düzeyi, Hadis Çevirisi, Din Eğitimi

Convenience of Translation of Hadith in the Prophet Muhammad's Life Teaching Material for 5. Grade According to the Levels of Student's Perception

Prophet Muhammad is a guide and advisor to all mankind in all geographies. Recognizing Prophet Muhammad's life is necessary not only for the formation of correct perception but also for moral education. The importance of role models in all areas of education, especially in moral education, has been presented through scientific researches. Introducing examples from Prophet Muhammad's life and traditions in religious and moral education courses both embodies the subjects and introduces an appropriate role model for children. In this respect, with the last changes in religious education curricula at the primary and secondary schools, Prophet Muhammad's life was added to the curriculum of secondary schools as an elective course.

In this study, prepared on the basis of field study, the convenience of hadith translations for the children's perception levels, dealt with in the unit of neatness in the Prophet

Muhammad's life courses for 5th grade teaching materials were investigated. As a result, it was found that the hadis translations in related parts of teaching materials were convenient for the children's perception levels.

Key Words: The Prophet Muhammad's life, Teaching Material, Levels of Perception, Translation of Hadith, Religious Education

Atıf

Sümevra Bilecik, Hz. Muhammed'in Hayatı 5. Sınıf Öğretim Materyali "Temizlik" Ünitesindeki Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeyine Uygunluğunun İncelenmesi Marife, Yaz 2013, ss. 45-62

Giriş

Din ve ahlak eğitiminin belirli sınıf düzeylerinde zorunlu hale getirilmesinden günümüze kadar uygulanan öğretim programlarında, zamanın getirdiği yenilikler ve ihtiyaca yönelik olarak pek çok değişiklik yapılmıştır. 2000 yılında uygulamaya konulan ve halen yürürlükte olan program, bireyin inancını aklî, milli, ahlaki ve kültürel değerleriyle bütünleştirerek, beden, ruh, akıl ve duygu bakımından sağlıklı bir gelişim süreci yaşamasını amaçlamıştır.¹ Bu amaç doğrultusunda hazırlanan öğretim programlarında, din eğitiminde mezhepler üstü bir anlayış benimsenmiştir.² Bu yaklaşım, bilgilerin doğrudan dinin ana kaynaklarından yararlanılarak temellendirilmesini gerektirmektedir.³

Yapılan değişiklik sonucunda dinin ana kaynaklarından hareketle mezhepler arasındaki farklı görüşlere değil ortak noktalara değinilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda ders kitaplarında ayet ve hadis çevirilerine daha çok yer verilecek, bunlara bağlı öğretim teknikleri kullanılacaktır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi yanında, din eğitimi dersleri diye adlandırabileceğimiz, 2012 yılında seçmeli dersler olarak program içine dâhil edilen Hz. Muhammed'in Hayatı, Kur'an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler ders materyallerinde de pek çok ayet ve hadis çevirisinin yer aldığı görülmektedir. Ancak belirlenen hedefe ulaşabilmek için, verilen ayet ve hadis çevirilerini çocukların, doğru bir şekilde anlamlandırması gerekmektedir. Yapılan bu saha araştırmasında 5. sınıf Hz. Muhammed'in Hayatı ders materyallerinin temizlik ünitesinde yer alan hadis çevirilerinin öğrenci algı düzeylerine uygunluğu incelenecektir.

Ders materyallerinde verilen hadis çevirileri üzerinde değişiklik yapılmışsa bu değişikliğin çocukların algılamasını nasıl etkilediği çalışma içerisinde yorumlanacaktır. Bu çerçevede elde edilen bulgulara yönelik genel değerlendirme ve öneriler çalışmanın sonuç bölümünde verilecektir.

¹ TTKB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 12-13.

² TTKB, *age*, s. 2.

³ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 117.

1. Dini Duygu ve Din Dili Gelişimi

Din dili, dini bağlamda söylenmiş tüm ifadeleri kapsar. Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, Tanrı-insan-doğa ilişkisi ile ilgili teolojik ifadeler din dilinin kapsamı içerisinde yer alır. Tanrı hakkında konuşmanın mümkünatı olarak tanımlanan din dili, uzunca bir süre felsefenin araştırma alanı olarak düşünülmüştür. Oysa din dilinin toplumsal söylemlerle sıkı bir bağlantısı vardır.⁴ Bu bakımdan onu başlı başına mütalaa etmek mümkün olmadığı gibi din dili problemini ve alanını sadece felsefeye has kılmak da doğru değildir.

Din dilinin ilişkili olduğu alanlardan birisi eğitimidir. Din dilinin teşbihi, sembolik, mecazi yapısının, din eğitiminde hitap edilen kitleye uygun hale getirilerek anlaşılabilirliğinin sağlanması ve din dilinin dinin aktarımını sağlayan bir araç olması onu doğrudan din eğitiminin konusu yapar. Din dilinin soyut ve anlaşılmaz bir dil olmaktan çıkarılarak, dini kavram ve terimlerin doğru bir şekilde kullanılması, anlaşılmasının sağlanması din eğitiminde din dili çalışmalarının yapılmasıyla mümkündür.

Din dilinin doğru kullanımını sağlamak için sıkı disiplinli bir eğitime gerek yoktur. Zira çocuk dindar olarak dünyaya gelmediği halde onda tabii bir dini kabiliyet ve eğilim vardır. Çocuğun dini duygu gelişimi göz önünde bulundurularak bu konuda hassasiyet gösterildiğinde doğru bir din eğitimi verilerek din dili geliştirilmesi sağlanır.⁵

Çocuğa din dili kazandırmada izlenecek yolun belirlenebilmesi için çocuğun dini duygularının bilinmesi şarttır. Yaygın olan kabule göre çocukta din duygusu, varlığını üç yaş civarında hissettirir. Bu çağdan önce din duygusunun olmadığından ya da aile ortamı içerisindeki dini yaşantının çocuğu etkilemediğinden bahsedilemez. Her ne kadar çocuk, 0-2 yaş arasındaki yaşantısını ilerleyen dönemlerde hatırlamayacak olsa da bu dönem onun üzerinde tesirlerini bırakacaktır. 0-2 yaş arasındaki çocuğun gelişim görevi temel hayat becerilerini kazanmak olsa da ona söylenen ninnilerde geçen Allah lafzı, Hû ezgileri, anlatılan masal yahut hikayelerdeki isimler onu etkileyecektir.⁶

Harms'ın peri masalı evresi olarak adlandırdığı 3-6 yaş arasında ise çocukta antropomorfik Tanrı anlayışı görülür. Tanrı ve din hakkında sonu gelmez sorular soran çocuk sorularına verilen cevapları ezberlemeye meyillidir.⁷ Bu durum din diline ait ilk kavramların öğretime zemin hazırlar. Kerim Yavuz, bu dönemdeki çocuğun din duygusunun gelişiminde çevrenin rolüne değinirken bunu dil gelişimiyle de ilişkilendirir. Yavuz'a göre çocuk, dinle ilgili kavramları ve davranış biçimlerini çevreden almaya hazırdır. Tıpkı dil öğrenmede yetişkinlerin kelime ve kavramlarını benimsediği gibi dinlerini de kelime, kavramlar yoluyla benimser. Yani

⁴ Koç, *Din Dili*, s. 52.

⁵ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, ss. 164-167.

⁶ Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi*, s. 259.

⁷ Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, s. 104.

çocuk önce büyüklerden din dili öğrenmeye başlar.⁸ James Fowler'ın görüşü de Yavuz ile paraleldir. Okul öncesi dönemdeki din duygusunun gelişim dönemini sezgisel inanç dönemi olarak adlandıran Fowler bu aşamanın dil yoluyla ortaya çıktığını belirtir.⁹

Dil gelişimiyle birlikte, ebeveyni taklit etmeye meyilli çocuğun bu davranışında artış görülür. Anne babasının ibadet ettiğini gören çocuk onların hareketlerini taklit eder, dua eder gibi dudaklarını kıpırdatır. Bunları bilinçli olarak yapmadığı için bu davranış dıştan taklit olarak adlandırılır.¹⁰ Çocuk, yine gözlem yoluyla besmele, hamd gibi ifadeleri yerinde kullanabilir. Bu kelimelerin anlamını ifade etmesi beklenmese de bunlar çocuğun bilincine yerleşerek din dili oluşumuna zemin hazırlar.¹¹

Okul öncesi çocuğun başlangıçta anlamını kavramadan tekrarladığı sözcükler, kavramlar, dualar ya da ritüeller bilişsel gelişim ve dil gelişimi sürdükçe bilinçli bir hal alacaktır. Bu bağlamda çocuğun dindarlığı yapılan ibadet, dua vb.lerin bilinçliliği bakımından yetişkinlerin dindarlığıyla kıyaslanamaz ama buna temel oluşturur.

Dua içeren sözcükler veya dini kavramların yanında yaş ve seviyesine uygun, duygularını okşayarak ruhuna hitap eden dini hikayeler de çocuğun dine ilgisini arttırırken bu hikayelerde geçen kelimelerle yakınlık kuracaktır.

Yedi yaşından sonra çocuk, bilişsel gelişime bağlı olarak, o zamana kadar inandığı şeylerin gerçeğini aramaya başlar. Bildiklerini irdeleyerek mantığa bürümeye çalışır. İnançla ilgili konular da bunun içerisinde. Allah'ın nasıl var olduğu, yeryüzünün ve insanın yaratılışı gibi konular ilgi alanı içerisinde. Bu merakı gidermek için ebeveyne ya da öğretmene sorular yöneltmeye devam edebileceği gibi okuma-yazma becerisi kazanmış olduğundan bu ilgiye yönelik kitapları okuyarak sorularına cevap bulmaya çalışır. Bu okumalar esnasında yeni dini kelime ve kavramlar öğrenerek din dilinin gelişimine katkı sağlar. Ruhi bunalım olarak adlandırılan bu çağ 6 ila 8 yaş arasında yaşanır ve tatmin olmuş merak yerini ilk ibadet denemelerine bırakır.¹² Bu denemelerde bilinçsiz bir taklit görülmez ancak ibadetlerin rükünlerine uygun olarak yapıldığı da söylenemez. Dini uyanma ve gelişmeyi temsil eden bu yaşlardaki ibadetler, orucun dayanılabildiği kadar tutulması, namazın bazı vakitler atlanması gibi tam olmasa da yaptığı ibadetler için ödüllendirilen, teşvik edilen çocuk onları tamamlamaya azmedecektir. Bir taraftan ibadet etmenin huzurunu tadan çocuk diğer yandan bu ibadetlerle ilgili bilgiler edinirken din dilini kullanmaya başlayacaktır. Bu aşamada din eğitiminde ailenin rolü büyüktür. Birlikte yapılabilecek ibadetlere çocuğun da katılımı sağlanabileceği gibi Ramazan ayı, kandil geceleri gibi önemli gün ve geceler de bir eğitim fırsatı olarak

⁸ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 34.

⁹ Fowler, "İman Bilincinin Evreleri", s. 93.

¹⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 255.

¹¹ Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", s. 60.

¹² Hökelekli, *age*, s. 256.

görülmelidir.¹³ Bu hususlara dikkat edildiğinde, somut işlemlerin son evresine (10–12 yaş) geçen çocuğun daha önce yarı bilinçli olarak yaptığı ibadetleri bilinçli bir şekilde yaptığı görülecektir.

Somut işlemler dönemindeki çocuklarda din dilinin geliştirilmesine yönelik yapılabilecek çalışmalara değinecek olursak; okul öncesi dönemde dua, şiir ve tekerlemelerle oluşturulan dini kelime haznesi, artık bir okur-yazar olan çocuğun kendi başına okuyabileceği dini içerikli çocuk edebiyatı ürünleriyle genişletilebilir. Sekiz yaşından sonra çocuğun ilgisi olağan üstü öğeler içeren masal ya da hikayelerden çok, gerçek olaylara yöneliktir.¹⁴ Bu yaştan on bir on ikiye kadar geçen sürede çocuklara peygamber kıssaları okutup anlatılabilir. Çocuk bu kıssalar sayesinde bilgilenmesinin yanında ahlaki muhakemelerde bulunarak ahlak gelişimine katkı sağlar.

7–12 yaş arasındaki çocuklar okul öncesinde öğrendikleri tekerlemeye benzeyen dua kalıplarının yerine Kur'an'dan ve peygamberimizden dua örnekleri ezberleyerek bunları uygun durumlarda okuyabilirler.¹⁵ Burada, dua mahiyetindeki ayetlerin veya hadislerin çevirisi önem kazanmaktadır. Çocuğun gelişimsel dönemi dikkate alınarak seçilen ayet ve hadislerde çocuğa uygun bir dil kullanılmazsa çocuk duların manasını kavrayamadığından bu duaları uygun zamanlarda okuması beklenemez. Ayrıca düşünce gelişimine bağlı olarak okul öncesi döneme göre daha mantıkçı ve gerçekçi olan çocuğa bu duaların çevirisi onun anlayabileceği şekilde verilmediği takdirde öğrenme hevesi de sönecektir. Ayet ve hadisler ezberletilirken, içerisindeki dini kavramların anlamları verildiğinde din dili gelişimine katkı sağlayacaktır.

9–12 yaş arasında çocuğun ibadetleri yapmaya istekli olduğundan bahsetmiştik. Bu dönemde yapılan ibadetlerle ilgili kavramların öğretimi din diline zenginlik katacaktır. Somut dini kavramlar veya çocuğun hayatında gözlemleyebildiği, algı düzeyine uygun Kur'an kavramları öğretilir. Bunun dışında namaz dua ve surelerinin anlamlarını kelime kelime ezberletilmese de anlamları hakkında bilgi verilerek çocuğun yapmaya çalıştığı ibadetlere anlam katılmasının yanında din dili oluşturmasına katkı sağlanır.

Bireyin din diline sahip olması, dini doğru algılamasına yardımcı olur. Din dili geliştirememiş çocuk ve yetişkinlerde; dini metinlerde geçen kelime ve kavramlar yahut metnin soyut, mecazi yapısını kavramak zorlaşacağından ayet ve hadislerde doğru yoruma ulaşmak da güçleşecektir. Bu durum çocuklardaki din algısını da etkiler. Anlayamadığı hadis ve ayet çevirilerine muhatap olan çocuk, dini, anlayamadığı kavram ve ritüellerden oluşan yaşanılmaz bir alan olarak görecektir ki bu algıyı ilerleyen yaşlarda değiştirmek oldukça güçtür. Bununla birlikte bireylerin kavram ve sembollerden ne anladığı toplumun algısını da etkileyecektir.

¹³ Dodurgalı, *age*. s. 305.

¹⁴ Yılmaz, *Çocuklara Meal ve Tefsir Hazırlamanın Gerekliliği ve Örnek Olarak Lokman Suresinin Meal ve Tefsiri*, s. 18.

¹⁵ Hökelekli, *age*. s. 259.

Sembolik etkileşimcilik adı verilen kurama göre bireyler ve dolayısıyla toplum bir takım sembol ve kavramlara anlamlar yükleyerek buna göre davranmaktadır.¹⁶ Bu sosyolojik akım çerçevesinde değerlendirildiğinde din dilini oluşturan kavramlar, kelimeler ve bir takım sembolik ifadeler önce bireylerin daha sonra toplumun algısını etkilemektedir.

İnsanda din duygusu gelişiminde yaş, cinsiyet, sosyal çevre gibi pek çok etkenden bahsedilebilir. Bu etkenlere bağlı olarak insan, gelişimini sürdürdükçe din duygusu ve algısı da değişir. Ancak çalışmamızın sınırlılığı sebebiyle işlem öncesi ve somut işlemler dönemindeki din duygusundan bahsetmekle yetindik. Aynı durum din dili gelişimi için de söz konusudur. Din dili gelişimi ve dini kelime haznesinin edinilmesi çocukluk döneminde din eğitimiyle orantılı olmakla beraber bu gelişim bu dönemin bitmesiyle sona ermez. Yetişkin din eğitiminde, vaaz, hutbe gibi hizmetlerin yanı sıra bireylerin gönüllü olarak katıldıkları toplantılar, seminerler, yapılan okumalar vasıtasıyla din dili geliştirilebilir.

2. Yöntem

Hz. Muhammed'in Hayatı ders materyallerindeki hadis çevirileri üzerinde yaptığımız araştırmada verilerin niteliği bakımından yani verilerin yorumlanmasında sayısal ifadelerden çok süreç ve sonuç incelendiğinden nitel araştırma yöntemlerinin tercih edilmesi uygun bulunmuştur. Nitel çalışmalar, problemin belirlenmesi, kuramsal çerçevenin oluşturulması, konunun amacı, problem durumu ve hipotezin tespiti, buna uygun veri toplama tekniklerinin belirlenerek veri sonuçlarının değerlendirilmesi basamaklarından oluşur.¹⁷

Nitel araştırmanın bir türü olan eylem araştırması modeli; araştırmacının tespit edilen problem durumun içerisinde olmasıyla ya da araştırmacının problem durumunu yaşayan bireylerle iletişime geçmesiyle uygulama sürecine ilişkin sorunların tespit edilmesi ya da tespit edilmiş bir sorunun çözümüne yönelik çalışmaların yapılmasını içeren bir araştırma modelidir.¹⁸ Bu bilgiler ışığında değerlendirdiğimizde, araştırmamızdaki problem durumunun Hz. Muhammed'in Hayatı ders materyallerindeki ayet çevirilerinin anlaşılabilirliğinin ortaya konarak, uygulama esnasında ortaya çıkan problemlerin araştırılmasının hedeflenmesi, hem uygulayıcı hem araştırmacı olarak yer alınan çalışmada kaynağın birebir içinde olunması araştırmanın yapısının seçilen modele uygun olduğunu gösterir.

Yapılan çalışmada iki ayrı yöntem izlenmiştir. Çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturmak için ilgili literatür taranarak dökümanlar içerisinde konuya ilişkin bilimsel verilere ulaşılmıştır. Bu verilerin ilgili kısımları yorumlanarak çalışmada yer almıştır. Araştırmanın bulgularına ulaşmada ise gözlem yöntemi tercih edilmiştir. Araştırmanın konusunu oluşturan Hz. Muhammed'in Hayatı ders materyallerindeki hadis çevirilerinin öğrenci algı düzeylerine uygun olup olmadığının tespiti

¹⁶ Tarhan, "Sosyolojide Temel Kuramlar", s. 13.

¹⁷ Yeşil, "Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri", s. 52-53.

¹⁸ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s. 295.

dersin olağan akışı içerisinde ve sınıf ortamında gerçekleşmesi gerektiğinden gözlem metodu çalışmanın yapısına en uygun metoddur. Gözlemin bir türü olan katımlı gözlem metodu tercih edilerek verilerin güvenilirliğini arttırılmıştır.

Ders materyallerindeki hadis çevirileri, konunun doğal akışı içerisinde öğrencilere yorumlatılmıştır. Verilerin korunmasında ses kayıt cihazından yararlanılmıştır. Görsel olarak dikkati çeken durumlar not alınarak ses kayıtları desteklenmiştir. Kayıt cihazıyla elde edilen veriler yazıya aktarılırken, ilk etapta tüm öğrencilerin yaptığı yorumlar dinlenerek hepsi yazılı biçime getirilmiştir. Tüm ses kayıtları deşifre edildikten sonra içerik analizi yapılarak çalışmanın ilgili yerlerinde kullanılmıştır.

Araştırmanın evrenini 5. sınıfta öğrenim gören ve Hz. Muhammed'in Hayatı dersini seçen tüm öğrenciler oluştururken örnekleme Aksaray iline bağlı Gücünkaya Ortaokulu 5. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz gibi araştırma içerisinde hem uygulayıcı hem araştırmacı olarak yer almamızın sağladığı avantaj dışında, araştırmanın yapıldığı ortamı tanımamız, örnekleme oluşturan grubun ders öğretmeni olarak görev yapmamız araştırmanın sıhhatini arttıracığından örnekleme olarak söz konusu okul seçilmiştir.

22 kişiden oluşan Gücünkaya Ortaokulu 5. sınıf öğrencilerinin hepsi araştırmaya katılmıştır. Öğrencilerin hepsi bilişsel olarak somut işlemler döneminde-dirler ve gelişimsel dönemleri, aile yapıları sosyo kültürel durumları arasında önemli bir farklılık yoktur. Öğrenci sayısının cinsiyete göre dağılımı 12 erkek ve 10 kızdır.

Araştırmanın sınırlılığı nedeniyle ders materyalindeki tüm hadisler ele alınamamış bunun yerine ikinci ünite içerisinde yazarlar tarafından '*ne dersiniz, düşünelim, tartışalım*' gibi başlıklar altında verilen etkinliklerle vurgulanan hadis çevirileri seçilmiştir. Öğrencilerin hepsinin yorumlarının araştırma içerisinde sunulması mümkün olmadığından benzerleriyle gruplanmış yorumlardan geneli temsil edenler seçilerek bulgular kısmında sunulmuştur. Ayrıca, varsa diğer öğrencilerden ayrılan yorumlar da seçilerek değerlendirilmiştir. Verilen hadis çevirileri öğrencilerin geneli tarafından anlaşılammışsa bunun nedenleri tespit edilerek bu sorunun çözümüne yönelik öneriler geliştirilmiş, hadis çevirileri anlaşılmmış ise bundaki temel etkenler tespit edilerek diğer ders materyallerinde, kitaplarında bu hususlara dikkat çekilerek ayet ve hadis çevirilerinin o çerçevede hazırlanmasına zemin oluşturulmuştur.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde Hz. Muhammed'in Hayatı 5. Sınıf öğretim materyalleri 2. Ünite içerisinde '*Düşünelim, Tartışalım, Ne Dersiniz*' gibi etkinliklerle vurgulanmış hadis çevirilerinin çocukların algı düzeyine uygun olup olmadığına ilişkin gözlemlerine yer verilmiştir. Ele alından bölümde kullanılan hadis çevirileri ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Bu başlıkları oluşturan çeviriler, ders materyallerinin yazarlarının, hadisleri aldıkları kaynaktan doğrudan alıntı yapılmış, bu alıntılar, ilgili başlığa atıfta bulunulan dipnotlarda gösterilmiştir. Böylelikle çalışma içerisinde,

yazarların çocuklar için uygun gördüğü çeviri ile yetişkinlerin okuduğu hadis çevirileri arasındaki farklılık tespit edilmiştir.

3.1. “Muhakkak ki ağza ve burna su çekmek peygamberlerin sünnetindedir.”¹⁹

Şüphesiz ki temizlik alışkanlığı, çocuğun erken yaşlarda sahip olması gereken ve oldukça önem taşıyan bir alışkanlıktır. Somut işlemler dönemine girmiş bir çocuk, öz bakım becerilerini geliştirmiş olmalıdır. Kişisel bağımsızlık kazanma olarak tanımlayabileceğimiz bu döneme ait gelişim ödevlerinden biri de çocuğun, anne babadan fiziksel bağımsızlık kazanmasının yanı sıra kişisel bakım ihtiyaçlarını da kendi başına karşılamasıdır.²⁰ Çocukların bu alışkanlıkları kazanmasında ve bunun için gerekli bilişsel altyapının hazırlanmasına katkı sağlayacak ünitenin giriş bölümünde temizlik hakkında genel bilgiler verilmeden önce ‘Düşünelim’ etkinliği içerisinde yukarıda belirtilen hadisi şerife, ‘Ne Dersiniz?’ başlıklı etkinlik içerisinde şu şekilde yer verilmiştir:

Peygamber Efendimiz (s.a) şöyle buyurmuştur: “*Muhakkak ki ağzı ve burnu suyla temizlemek peygamberlerin sünnetlerindedir.*”²¹

Hadis çevirisinde su kullanılarak yapılan temizliğin peygamberlerin de uyguladığı bir davranış olduğuna dikkat çekilmektedir. Hadisin Ebû Davud Sünen tercümesinde ağza ve burna su çekmek ifadesinin ders materyalinde ağzı ve burnu suyla temizlemek şeklinde yer aldığı görülmektedir. Bu durum hadisin anlamı üzerinde hiçbir değişiklik yaratmadığı gibi çocuğun algılamasında da herhangi bir değişikliğe sebep olmayacaktır. Çünkü aşağıda verilen yorumlardan birinde de görüldüğü üzere çocuk burna su almaktan bahsetmektedir. Şüphesiz ki ağza burna su çekmek ifadesi onların aşına olduğu sözcüklerdir. Bu kelimelerle hadisin sadeleştirildiği söylenebilir. Hadis-i şerif çevirisi sınıfta değerlendirildiğinde öğrencilerden gelen yorumlar şu şekildedir:

“*Ben burdan temizliği anladım öğretmenim. Ağzımızı ve burnumuzu temizlememiz gerektiğini. Peygamberimiz çok temiz olmamızı anlatmıştır. Sünnetmiş çünkü ağzı burnumuzu suyla temizlemek peygamberimizin yaptığı bir şeydir.*”

“*Burnuna su almak temizliktir. Ağzımızı burnumuzu iyice yıkamamız gerek. Ağzımızı yemek yediğimizde yıkamamız dişimizi fırçalamamız gerek. Yani ağzımızla burnumuz temiz durmalı. Peygamberimiz öyleymiş.*”

“*Ağzımızı ve burnumuzu temiz tutmalıyız. Buradan onu anladım. Ağzımızı temiz tutmak, mesela bir şey yiyoruz yediğimiz şeylerin lekesi ya da artığı kalabilir. Burnumuzu da temizlemeliyiz hem de bu peygamberlerin sünnetiymiş.*”

Yukarıda örnek olarak verdiğimiz yorumlara benzer ifadeler öğrenciler tarafından kullanılmıştır. Yukarıdaki yorumlarda görüldüğü üzere, çocuklar zaten

¹⁹ Ebû Davud, Taharet, 29.

²⁰ Gander ve Gardiner, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, s. 394.

²¹ Okumuşlar ve Mert, *Hz. Muhammed’in Hayatı Öğretim Materyali 5*, s. 26.

bildikleri bir konu olan temizliğin gerekliliğini hadis-i şerif çerçevesinde açıklamış, peygamberimizin de temiz bir insan olduğunu ifadelerine eklemişlerdir. Bu ve buna benzer yorumlarda bulunan öğrenciler, Kohlberg'in ahlak gelişim kuramına göre 3. ve 4. evre geleneksel düzeyde bulunmaktadırlar. Ahlak gelişimi açısından bu evredeki bireylerin yargılarının oluşmasında başkalarının düşüncesi ya da rol modellerin olması oldukça önemlidir.²² Hadis-i şerifi yorumlayan çocukların; 'peygamberimiz temizmiş, peygamberimiz de öyleymiş, bu peygamberlerin sünnetiymiş' gibi ifadeler kullandıkları görülmüştür. Bu durum, çocukların temizliğin önemini hatırlamakla beraber ahlaki gelişim düzeyleri gereği peygamber efendimizi rol model aldıklarının göstergesidir.

Hadis çevirisini yorumlayan bir grup öğrenci ise hadisi, bir önceki yıl okul içerisinde düzenlediğimiz hadis ezberleme yarışması için ezberledikleri diğer hadislerle ve konu hakkındaki farklı bilgileriyle ilişkilendirerek şöyle söylemişlerdir:

"Ağız ve burnu temiz tutmak gerektiğini anlatıyor bu sözde. Temizlik imandandır diye de hadis var öğretmenim." Bu yorumun hemen ardından söz hakkı almaksızın heyecanla yerinden kalkan bir öğrenci: *"Allah temizdir temiz olanı sever de vardı!"*

Bir başka öğrenci ise ağız ve burun temizliğini abdest ile ilişkilendirerek; *"Abdest alırken de ağızımı burnumuzu yıkıyoruz zaten öğretmenim."* demiştir.

Çocukların yukarıdaki yorumlarından daha önce edinilen bilgilerle ilişkilendirmeyi kolaylıkla yapabildikleri görülmektedir. Bu durum ise konunun kavrama düzeyinde anlaşılabilirdiğini kanıtlamaktadır.

Sınıf içerisinde hadisi şerifi anlayamayan bir öğrenciye rastlanmamıştır. Çocuklar benzer kelimelerle hadis-i şerif çevirisini doğru bir şekilde yorumlamayı başarmıştır. Temizliğin önemine değinilen konuda, bu hadisi şerife yer verilmesi çocukların konuyu özümsemelerine yardımcı olmanın yanında onlar için peygamberimizden bir örneklik sunması bakımından da olumlu sonuçlar doğurmuştur. Hadis çevirisinin anlam içeriği somut işlemler dönemi çocuklarına uygundur. Bununla beraber çeviri içerisinde bilinmeyen kelime kullanılmaması, uygun bir cümle yapısıyla çevirinin verilmesi hem konunun hem de hadis çevirisinin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

3.2. "Tevbe Suresi 108. ayeti, Kûbalılar hakkında indirilmiştir."²³

Hz. Muhammed'in Hayatı Ders Materyalinin ikinci ünitesi olan Temizlik konusunda temizliğin önemine dair giriş bilgileri verildikten sonra konunun sonunda "Tartışalım etkinliği içerisindeki hadisi şerif çevirisinin şöyle verildiği görülmektedir:

Peygamber Efendimiz (s.a): *"Orada temiz olmayı arzu eden ve seven kişiler vardır."*(9. Tevbe suresi 108.) ayeti, Kubâ'daki Müslümanlar hakkında inmiştir". bu-

²²Yeşilyaprak vd., *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, s. 131.

²³ İbn Mace, Taharet, 28.

yurmuş, Kubâlıların bu övgüyü temizliklerine dikkat etmelerinden ve tuvalet temizliklerini su ile yapmalarından dolayı kazandıklarını belirtmiştir.”²⁴

Hadis-i şeriften sonra “Yukarıda verilen bilgiler sizce ne anlama gelmektedir? Arkadaşlarınızla tartışınız.” sorusu yöneltilmiştir. Anlatılan konuyu kapsayıcı bir içeriğe sahip olan hadis-i şerif verilerek çocuğun konu hakkındaki bilgilerini özetlemesine ve konuyu örneklendirmesine fırsat sunulmuştur.

Hadis-i şerifin İbn Mace *Sünen* tercümesinden aynen alınmadığı, hadiste geçen Tevbe Suresi 108. ayetin çevirisine de yer verildiği görülmektedir. Bu durum çocukların hadisi anlamalarına yardımcı olacaktır. Yukarıda olduğu gibi aynen alınıldığı takdirde çocukların, söz konusu ayeti bilmemelerinden dolayı hadisi anlayabilmeleri mümkün olmayacaktır. Kitapta yer verildiği şekilde çocukların yorumları şöyle olmuştur:

“Temizlik her şeyden önce gelir. Üstümüz, başımızla, tuvaletten sonra tuvalet temizliği yapmamız gerekir.”

“Bir Müslüman peygamber efendimiz gibi olmak istiyorsa temizliğine dikkat etmesi gerekir.”

“Diyor ki dünyada ve her yerde nerde olursa olsun herkesin temiz olmasını istemiş. Peygamber efendimiz böyle temiz olan kişiler varmış, temiz olmayanlar da varmış. Tuvalet ihtiyacımızı giderdikten sonra temizliği yapmamız gerektiğini söylemiş.”

“Yani peygamber efendimizin insanlara verdiği görev temizlik.”

“Tuvalet temizliğini su ile yapmamız gerektiğini anladım.”

“Kûba’da temiz olmayı seven kişiler varmış. Kûbalıların temizliklerine dikkat etmelerinden ve tuvalet temizliklerini su ile yapmalarından dolayı ayet inmiş.”

Çocuklar hadiste Müslümanlardan beklenen temizliğin yapılmasının gerekliliği sonucuna ulaşmışlardır. Ancak çocukların birçoğu hadis çevirisi içerisinde yer alan ayeti de hadisin bir parçası olarak görmüşler ayrıca değerlendirme yapmamışlardır. Yukarıda son verilen yoruma bakıldığında bunu algılayabilen çocukların olduğu da görülmektedir.

Çocukların yorumlarına bakıldığında hadisin anlaşılabilirliği görülmektedir. Çünkü hadiste bahsedilen konu çocukların hayatlarında birebir yaşadıkları ve kazanmaları beklenen bir alışkanlıktır. Hadis çevirisi içerisinde bilinmeyen kelimelerin kullanılmaması, cümle yapısının sade olması çevirilerin çocuklar tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

²⁴ Okumuşlar ve Mert, *age.* s. 27.

3.3. “Misvaklanmak, ağzın temiz kalmasına ve Rabb’in râzı olmasına sebebedir.”²⁵

Temizlik ünitesinin giriş kısmından sonraki ilk başlığı ‘Ağız ve Diş Temizliği’dir. Bu konu hadisler çerçevesinde işlenirken ‘Düşünelim’ etkinliği içerisinde yukarıdaki hadis verilerek çocuğun diş temizliğinde misvak dışında faydalı olmak kaydıyla diş macunu ya da fırçası kullanıp kullanamayacağımızı düşünmesi istenmiştir. Hadis yukarıdaki çeviriden farklı olarak şöyle verilmiştir:

“Misvak kullanın, çünkü misvak ağzı temizler.”²⁶

Hadis ile birlikte verilen soru çocukların konu hakkında görüş geliştirmelerine ve hadis üzerinde düşünebilmelerine imkan sağlamaktadır. Konu işlenmeden önce bu etkinliğe dikkat çekildi. Hadis sınıfta okunduktan sonra öğrencilerden bir tanesi misvağın ne olduğu sorusunu yöneltti. Bu soruyu cevaplamak isteyen diğer çocuklardan bazıları misvağı şöyle tanımladılar:

“Ağaç gibi oluyor, dişine sürtüyorsun.”

“Hacıdan geliyor genellekle.”

“Peygamberimiz misvak kullanıyormuş.”

Kelime açıklandıktan sonra çocukların hadis çevirisi ve ardından verilen soru üzerine yorumları şu şekildedir:

“Peygamberimiz bize burada misvak kullanmamızı tavsiye ediyor. Diş fırçası olmadığı için peygamberimiz o misvakla dişlerini temizliyormuş. Bizim de ağızımızın temizliği için tavsiye ediyor.”

“Misvak doğal şey. Mesela diş fırçası, macunu yapıyorlar ama bir ağaç doğal bir şeyi kullanın demiş. O kullanıyormuş, siz de kullanmanızı tavsiye ederim. Kokusu bile güzeldir öğretmenim.”

“Misvak ya da diş fırçası ikisini de kullanalım öğretmenim. Çünkü birbirinden ayrı değil ki, ikisi de dişimizi temizler.”

“Peygamberimizin zamanında diş fırçası, macunu olmadığı için bize de misvak tavsiye ediyor. Şimdi diş fırçası ve macun kullanıyoruz.” Bu yorumu yapan çocuk peygamberimizin diş fırçası ya da macun olmadığından misvak tavsiye ettiğini belirtince bir öğrenci heyecanla yerinden kalkarak: “İkisini de kullanabiliriz ama peygamberimiz misvak tavsiye ettiği için onu da kullanmalıyız. İlla ki birileri hacca gidiyor ya da satılıyor, onu alabiliriz. Macun bittiğinde falan misvak kullanabiliriz.” Diyerek sünnete bağlı kalmak için diş fırçası, macunun yanında misvak da kullanılmasını gerektiğini belirtmiştir. Bu yorumlara uzlaştırmacı bir yaklaşım sergileyen öğrencilerden birisi: “Misvakla temiz oluyorsa diş fırçası ile de temiz olur. Temiz olduktan sonra o da olur o da olur.”

Görüldüğü üzere öğrencilerin görüşlerindeki farklılık noktası diş fırçası ya da misvaktan hangisinin kullanılacağından kaynaklanmaktadır. Şüphesiz ki hadisin

²⁵ Buhari, Savm, 27.

²⁶ Okumuşlar ve Mert, age. s. 28.

ders materyalinde verilmesindeki amaç peygamberimizin diş temizliğine verdiği önemi vurgulamaktır. Etkinlik içerisinde verilen soru, çocukların güncel sorunlara İslama uygun çözümler üretme becerisi kazanmaları bakımından oldukça etkili olmuştur. Çocuklardan bazıları amaç temizlik olduğu için araçların önemsiz olduğunu belirtirken bazıları peygamberimizin tavsiyesi üzerine misvak kullanılması gerektiğini savunmuştur. Ancak sonuç olarak istenen hedefe ulaşılmış, ağız ve diş temizliğine verilen önem kavranmıştır. Bunun yanında bu tip başka sorunlara çözüm getirebilmek için temel bakış açısı da ders içerisinde kavratılmıştır.

Bu tip problem durumlarının ortaya atılması yukarıda ifade ettiğimiz faydanın yanı sıra çocuğun akıl yürütme becerisini geliştirir. Düşüncelerini ifade etmeye çalışan çocukta, bilişsel gelişim ve dil gelişimi paralel olduğundan, çocuğun dil gelişimine de katkı sağlanır.²⁷

3.4. “Her yedi günde bir gusül edip, başını ve bedenini yıkamak her Müslüman üzerinde Allahın bir hakkıdır.”²⁸

Ünitenin ikinci başlığı olan Beden Temizliği konusuna giriş yapılırken yukarıdaki hadis aynı çeviriyle verilmiş, beden temizliğinin Müslüman üzerinde Allah'ın hakkı olması ifadesini yorumlamaları istenmiştir.²⁹

Tarafımızdan herhangi bir açıklama yapılmaksızın hadis okutularak bu ifade sorulduğunda öğrencilerden bazıları gusül kelimesini bilmediklerini ifade ettiler. Öğretim materyalinin sözlük kısmında gusül kelimesine yer verilmemişken boy abdesti kavramının açıklandığı görülmüştür. Boy abdesti açıklamasının yanına gusül kelimesi de eklenmiştir. Ancak burada çocukların yabancı oldukları kavram boy abdesti değil gusül kelimesidir. Kavramın kazanımı için gerekli sözcük çalışması yapıldıktan sonra yorumları sorulduğunda alınan cevaplardan bazıları şöyledir:

“Peygamberimiz her yedi günde her hafta birer kere gusül abdesti alıyormuş. Bunu da Müslümanlara buyurmaktadır.”

“Allah'ın her şeyde hakkı vardır.”

“Temiz olmamız gerektiğini anladım. Haftada bir kez banyo yapmamız gerekir.”

“Temiz, dürüst ve üstümüz başımız temiz olmalı. Mesela Kur'an okuyacağız, abdest alırız.”

Öğrencilerin yorumları haftada bir banyo yapmanın gerekliliğiyle sınırlı kalmıştır. Oysa soruda beden temizliğinin Allah'ın Müslümanlar üzerinde bir hakkı olması ifadesinin yorumlanması istenmiştir. Çocuklardan sadece bir tanesi Allahın her şeyde hakkı olduğunu söylemiş ancak bu ifadeyi açıklamayı başaramamıştır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi çocukların birçoğu gusül kavramını bilmezken boy abdesti kavramını bilmektedir. Hadis çevirisinde gusül etmek ifadesinin ya-

²⁷ Yeşilyaprak vd., *age*. s. 104.

²⁸ Müslim, Cuma, 9.

²⁹ Okumuşlar ve Mert, *age*. s. 29.

nında parantez içi açıklamayla eş anlamlısı da verilirse hadis çevirisinin anlaşılması daha kolay olacaktır.

Öğretim materyalinde bu hadisin devamında verilen soru çocuklar için oldukça soyuttur. ‘Allah’ın hakkı’ kavramına yabancı çocukların bu soruya cevap veremediği görülmüştür. Burada bir dipnot yoluyla ya da konunun içerisinde hadisin açıklanması gerekmektedir. Çocuklar bu hadis çevirisiyle beden temizliğinin önemini kavramakla beraber yazarın sorduğu soruyla belirlediği hedefe ulaşamamışlardır.

3.5. “Benim ümmetim kıyamet gününde bedenlerindeki abdest alma izlerinden dolayı yüzleri nurlular, elleri, ayakları sekililer diye çağırılacaklardır. Ebû Hureyre: Artık bu parlaklığı daha ziyade arttırmaya kimin gücü yeterse yapsın, dedi.”³⁰

Temizlik ünitesinin 3. konusu ‘Kılık Kıyafet Temizliği’ başlığı ile verilmiştir. Bu başlık altında kılık kıyafet temizliğinin ve buna özen göstermenin gerekliliği hadisi şerifler çerçevesinde işlendikten sonra ‘Düşünelim’ etkinliği içerisinde yukarıdaki hadis şu çeviriyle verilmiştir:

Peygamber Efendimiz’in (s.a): *“Benim ümmetim kıyamet gününde bedenlerindeki abdest alma izlerinden dolayı yüzleri nurlular, elleri, ayakları sekililer (parlak olanlar) diye çağırılacaklardır” buyruğu hakkında Ebû Hureyre şöyle demiştir: “Kimin bu parlaklığı arttırmaya gücü yeterse yapsın.”*³¹

Etkinlikte öğrencilerden Ebû Hureyre’nin sözü ile neyi kastettiğini yorumlamaları istenmektedir.

Çocuklar hadisi şerifi Ebû Hureyre’nin sözüyle birlikte yorumlayarak aşağıdaki gibi yorumlarda bulunmuşlardır:

“Ahirette yüzü nurlu olanlar, parlak olanlar diye çağırılacaklarmış. Kur’an okuyan, abdest alanların yüzünde nur, parlaklık olacaktı. Eğer bu abdesti kim daha çok alırsa ahiret gününde daha güçlü olacak.”

“Öğretmenim, abdest alırsak kıyamet gününde herkesin yüzü parlayacak, nurlanacak. Elleri ayakları da parlayacak abdest alanların.”

“Abdest alanlar, ellerini, yüzlerini yıkayanlar ahiret gününde dinine uygun olanlar sekililer diye... Yani ahiret gününde parlak olsun istiyorsanız abdest alıp, namaz kılın, dine uygun davranın diyor.”

Sınıftaki diğer çocukların yorumları da benzer şekillerde olduğundan birkaç örnekle yetineceğiz. Burada, öğrencilerden birkaç tanesi önceki öğrenmelerine atıfla daha geniş bir yorum yapmışlardır. İki öğrenci arasında geçen diyalog şöyledir:

³⁰ Buhari, Vudu, 3.

³¹ Okumuşlar ve Mert, *age.* s. 32.

"Böyle bir hadis vardı öğretmenim. Benim evimin önünden bir tane nehrim var. 5 vakit abdest alıyorum mu, öyle bir şeydi." Diğer öğrenci heyecanla yerinden kalkarak:

"Hayır öğretmenim. Benim evimin önünde bir nehir var. Ben ondan 5 kere yıkansam hiç kırım kalmaz. Yani bir de ben 5 vakit namaz kılırsam hiç günahlarım kalmaz diyordu."

Yukarıda çocukların kastettiği hadis; "Ne düşünürsün, birinizin avlusundan bir nehir geçse ve ondan günde beş kere yıkansa kirden bir şey kalır mı?"

'Hayır, hiç bir şey kalmaz' dediler. Hz. Peygamber:

"Kılınan namazlar, suyun kiri götürdüğü/sildiği gibi günahları siler götürür." şeklindeki hadistir. Çocukların yeni öğrendikleri hadisi bir önceki yıl, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi "Temiz Olalım" adlı ünite içerisinde ezberlemiş olduklarıyla bağdaştırarak açıklamaya çalışması, konuyu anlama düzeyinin üstünde kavrama aşamasında öğrendiklerini gösterir.

Çocukların yorumlarını genel olarak değerlendirecek olursak, anladıklarını ifade etme şekilleri benzerdir ve hadisi bütün öğrenciler anlamıştır. Hadis çevirisinde, orijinal kaynaktaki sekililer ifadesi açıklanmamışken, öğretim materyalinde parantez içi açıklamayla verilmesi uygun olmuştur. Çünkü sekili kavramını çocuğun anlayabilmesi mümkün değildir. Bunun dışında Ebû Hureyre'nin sözünde '...daha ziyade arttırmağa' ifadesinde ziyade kelimesi yerine fazla kelimesi tercih edilmiştir. Ziyade kelimesinin anlamını bilmeyecek çocukların varlığı düşünülürse fazla kelimesinin tercihi daha uygun olmuştur. Hadisteki değer kazandırılırken kavram öğretimi de hedefleniyorsa ziyade kelimesinin açıklamasıyla birlikte verilmesi gerekir.

Hadis çevirisi çocuğun, abdestin manevi boyutunu kavraması açısından öğretime katkı sağlayan bir örnek olmuştur.

3.6. "Biriniz elinde bir fidan olduğu sırada kıyamet kopacak olsa, onu dikmeye gücü yeterse diksin."

Çevre Temizliği başlığına giriş yapılırken yukarıdaki hadis örnek verilerek hadiste peygamberimizin verdiği mesajı yorumlamaları istenmiştir. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i tercüme edilmemiş bir eser olduğundan başlıkta da hadis-i şerifin orijinal kaynaktaki metni yerine yazarın tercümesini vermeyi uygun bulduk.

Ders esnasında konuya giriş yapılırken öğretim materyalinde olduğu gibi yukarıdaki hadis söylenmiş, daha istekli görünen birkaç öğrenci aşağıda verilen soruları sormuştur:

"Yani öğretmenim kıyamet gününde öleceksin mecbur, o fidanı nasıl dikecek oraya?"

"Fidan yaşar o zaman, ölür mü o da?"

"Fidan olduğunda dikilebilirse canlanabilir mi de nasıl diksin?"

"Kıyamet kopsa da ağaçlar ölmeyecek mi?"

Sorulan sorular diğer öğrencilerin yorum yapması için cevapsız bırakıldığına diğer öğrenciler bu sorular ve hadis çerçevesinde açıklama getirmeye çalışmışlar ve aşağıdaki gibi ifadeler kullanmışlardır:

“Kıyamet koparken de fidan dikmek sevap olduğu için kıyamete girmeden bir sevap daha yapmış oluruz.”

“Eğer kıyamete kadar bir tane fidan büyütebilirsek sevap yazılabilir.”

“Ölürken fidan dikemezsiniz canın kalmaz.”

“Bence elimizde ne kadar fidan varsa dikmeliyiz. Sulamalı, büyütmeliyiz. On dan hem biz faydalanırız hem canlılar. Yoldan geçen kişi yorulduysa gölge altına oturabilir, biz de sevap kazanırız.”

Öğrencilerden birkaç tanesi de anlamadığını söyleyerek cevapsız kalmayı tercih etmiştir. Çocuklar, fidan dikmenin sevap olduğu hakkında hemfikirken hadiste verilen varsayımı anlayamamışlardır. Çünkü bu yaşlardaki çocuklar, bilgiyi ancak somut biçimde verildiğinde işleyebilir, mantık yürüterek sonuca ulaşabilirler.³² Yukarıdaki varsayım soyut olmasının yanında çocukların bilgi sahibi olmadıkları kıyamet konusundadır. Bu durum hadis-i şerifin doğru bir şekilde anlaşılmasına engel olmaktadır. Hadisin veriliş amacı fidan dikmenin ne kadar önemli olduğunun vurgulanmasıdır. Ancak bu vurgu konu içerisinde verilen daha somut ve çocukların algı düzeylerine uygun olarak tercüme edilmiş diğer hadislerle sağlanmıştır.³³

3.7. “İman yetmiş küsur yahud yetmiş küsur şubedir. Bunların efdali Allah’ dan başka ilah yoktur demektir. En aşağısı ise yoldan eziyet verecek şeyleri gidermektir. Hâyâ da imanın bir şubesidir.”³⁴

Çevre Temizliği konusu içerisinde yer alan diğer bir etkinlik içerisinde yukarıdaki hadis şu çeviriyle verilmiştir:

“İman, yetmiş ya da yetmiş küsur bölümdür. Bu bölümlerin en üstünü ‘La ilahe illallah’ sözüdür. En aşağı mertebeye de yolda bulunan insanları rahatsız edici bir şeyi kenara atmaktır.”³⁵

Etkinlikte verilen rahatsız edici bir şeyi kenara atmak ile imanın ne alakası olabilir, sorusu çerçevesinde çocuklara düşünceleri sorulduğunda:

“Mesela yola bir çöp attığımızda başkasının ya da kendimizin kirden hastalanmamıza sebep olur. Ya da muzu yedik, attık. Biri ayağını basar, düşer. Onları kenara atacağız. İmanımızı çok yükseltir bu.”

“Yolda taş, çivi gibi bir şeyler varsa arabalara zarar vermesin diye insanlara bir şey olmasın diye onları alıp atmak da imanın bir parçasıymış.”

³² Gander ve Gardiner, *age*. s. 342-343.

³³ Okumuşlar ve Mert, *age*. ss. 34-36.

³⁴ Müslim, İman, 58.

³⁵ Okumuşlar ve Mert, *age*. s. 35.

“İman yetmiş ya da yetmiş küsur bölümden oluşuyormuş. La ilahe ilallah sözü çok küçük ağızımızdan çıkacak bir söz, ona inanacağız öğretmenim, o çok önemli bir söz. Yolda ne varsa bir tane çöpten bile insanlar zarar görebilir. Onu çöpe attık onun da sevabı var. Çöpü alıp atmak bile küçük de olsa bir mertebeymiş.”

“Çöpleri, kesici şeyleri atmak sevaptır.”

“Sadece insanlara değil çünkü hayvanlara, bisiklet, araba gibi şeylere de zarar verebilir. O yüzden de sevaptır.”

Hadis çevirisi üzerinde sadeleştirme yapıldığı görülmektedir. Şube kelimesi yerine bölüm, efdal kelimesi yerine bu bölümlerin en üstünü ifadesi kullanılmıştır. Yoldan eziyet verecek şeyleri gidermek yerine ise insanları rahatsız edici bir şeyi kenara atmak söylemi tercih edilmiştir. Yapılan sadeleştirme anlamda değişikliğe sebep olamamaktadır. Şube ya da efdal kelimeleri çocukların kelime haznesinde bulunmadığından bu kelimeleri tercihi uygun olmuştur. Eziyet verecek şeyleri gidermek ifadesi ise manasal açılımla verilmiştir. Bu da anlamayı kolaylaştırıcı bir etken olmuştur.

Ancak hadis yorumlanırken çocuklardan birkaç tanesi mertebe kelimesinin anlamını bilmediklerini ifade etmişler, gerekli sözcük çalışması yapılmadığında çocukların hadisi yorumlamaya istekli olmadığı gözlemlendiğinden çeşitli yöntemlerle kavram öğretilmiştir. Bunun dışında çocukların bazıları sessiz kalmayı tercih ederken çocuklardan birçoğu iman ile söz konusu davranış arasındaki ilişkiyi sevap bağlamında kurmuşlardır. Bu bağlantı, çocuklarda kazanılması hedeflenen, yoldan rahatsız edici şeyleri kaldırmak, etrafı temiz tutmak gibi davranış örüntülerini güçlendirecek bir etkidir. Bu açıdan, hadis-i şerif çevirisini kendi algı düzeyleri çerçevesinde yorumlayabildikleri görülmüştür.

Sonuç

2012 yılında eğitim öğretimde yapılan değişiklikle 4+4+4 sisteminin getirdiği yeniliklerden biri ortaokul ve lise seviyesinde Hz. Muhammed'in Hayatı, Temel Dini Bilgiler ve Kur'an-ı Kerim derslerinin seçmeli olarak okutulması olmuştur. Bu derslerde çocuk ve gençlerin ihtiyacı olan din eğitiminin köklü ve uzman ellerce hazırlanmış materyaller kullanılarak yapılması uzun vadede eğitimin hedeflerine olumlu katkılar sağlayacaktır. Bu bağlamda yine ilk defa bu yıl öğrencilerin kullanımına sunulan öğretim materyallerinin geliştirilmesine yardımcı olmak ve yazarlara dönüt sağlamak amacıyla Hz. Muhammed'in Hayatı ders materyallerinin “Temizlik” ünitesinde kullanılan hadis çevirileri incelenmiştir.

Temizlik konusu, okul öncesinde öz bakım becerileri içerisinde kazandırılacak bir alışkanlıktır. Bunun dışında ilkokul 1,2 ve 3. sınıf öğretim programında öğrencilere kazandırılacak beceriler arasında sağlığını koruma becerisi başlığı altında temizliğe de değinilmektedir.³⁶ 4. sınıfta ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde Dinim Temiz Olmamı İstiyor başlıklı bir ünite yer almaktadır. Görüldüğü üzere

³⁶ TTKB, *İlköğretim 1,2 ve 3. Sınıflar Hayat Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 22.

ilkokulun her sınıf düzeyinde temizlik eğitimi verilmektedir. 5. sınıf Hz. Muhammed'in Hayatı dersinde Temizlik ünitesinde ise Hz. Muhammed'in temizlik anlayışı çocuklara kavratılarak önceki öğrenmeleriyle bütünleştirmesi sağlanırken temizlik konusunda, Hz. Muhammed (s.a) bir rol model olarak sunulacaktır. Şüphesiz ki bu ön öğrenmeler çocukların derste gördükleri hadisleri yorumlamalarını kolaylaştırıcı bir etken olmuştur. Bildikleri ve oldukça somut bu konu hakkında karşılaştıkları hadisleri doğru bir şekilde yorumlayabildikleri, hadis-i şerif çevirilerinin çocukların algı düzeyine uygun bir şekilde yapıldığı görülmüştür. Araştırma çerçevesinde ulaşılan diğer sonuçlar aşağıdaki gibidir:

1. Araştırma çerçevesinde incelenen yedi hadis-i şerif çevirisinden yalnızca bir tanesi, soyut bir anlam içerdiğinden anlaşılammış, diğer hadis çevirileri öğrencilerin hepsi tarafından anlaşılmıştır.

2. Hadis-i şeriflerde gerekli yerlerde cümlelerde sadeleştirmeler yapılmıştır. Söz konusu sadeleştirmeler ile anlam değiştirilmediği anlaşılmıştır. Ayrıca bu sadeleştirmelerle hadisleri anlayabildiğini gören çocuk din dilinin kendisine has yapısını sezebilmektedir.

3. Hadis çevirilerinde geçen çocukların kelime haznesinde bulunmayan sözcükler parantez içi açıklamalar ya da eş anlamlı başka bir kelimenin tercih edilmesiyle açıklanmış, bu durum hadis çevirilerinin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. İncelenen yedi hadisi şerif çevirisinden yalnızca bir tanesinde bilinmeyen kelime kullanılmıştır. Söz konusu kelimenin (mertebe) ise eş anlamlısının öğrenciler tarafından bilinmekte olduğu tespit edilmiştir.

4. Öğretim materyalinde geçen hadisi şeriflerle ilişkili, daha önceden öğrenilmiş başka hadislerle ilişkilendirme yapılabilmektedir. Bu durum, çocukların konuyu ve hadisleri kavrama düzeyinde öğrendiklerini göstermektedir.

5. İşlenen konuların ve ulaşıması beklenen hedeflerin kazanımında hadis çevirilerinin oldukça önemli bir katkısı bulunduğu gözlenmiştir. Hadisi şeriflerle örneklendirilen konuların dini boyutunu kavrayan çocuk, bunun dini delilini de gördüğünden beklenen hedefe ulaşmaya istekli hale gelmiştir.

6. Öğretim materyallerinde fazlaca hadis çevirisine yer verilmesi sayesinde ahlak gelişiminde bir rol model arayan çocuğa en uygun örnek olarak Hz. Muhammed (s.a) gösterilmektedir.

7. Hadisi şerif çevirileri sayesinde çocuklar peygamberimizi daha yakından tanıyarak onun davranışlarını uygulamaya istekli hale gelmektedir.

8. Verilen hadis çevirileriyle çocuklarda, kendilerini ilâhi vahye ve peygamberimizin tavsiyelerine daha yakın buldukları, konuları açıklarken peygamberimize atıflarda buldukları görülmektedir. Algı düzeylerine uygun hadisleri okuyan çocukların sözlerinde; *'Peygamberimiz bize şöyle diyor, peygamberimiz böyle yapmamızı istiyor...'* gibi ifadelere rastlanması bu sonucun dışı vurumudur.

9. İncelenen ünite sonrasında ders kitabında verilmiş ölçme değerlendirme çalışmasının uygulanmasıyla, çocukların soruları zorlanmadan cevapladıklarının gözlenmesi ayet ve hadislerle öğretim tekniğinin, çocukların algı düzeyine uygun

ayet ve hadis çevirileri sunulduğu takdirde başarıyla uygulanabileceğinin göstergesidir.

Öneriler

Hz. Muhammed'in Hayatı 5. Sınıf öğretim materyalindeki hadis çevirilerinin öğrenci algı düzeyine uygunluğunu incelediğimiz çalışma sonunda getirebileceğimiz öneriler aşağıda sıralanmaktadır:

1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Temel Dini Bilgiler, Kur'an-ı Kerim ders kitaplarında yer verilen hadis çevirileri yukarıda belirttiğimiz sonuçlar dikkate alınarak çocukların algı düzeyine uygun şekilde sunulmalıdır.

2. Seçmeli ders kitaplarının diğer sınıf düzeyleri ve diğer üniteleri için benzer araştırmalar yapılarak, bu kitaplarda yer alan hadis ve ayet çevirilerinin öğrenci algı düzeylerine uygun olup olmadığı tespit edilmelidir.

3. Çocukların algı düzeylerine uygun konularda ve uygun bir üslupla yapılan çevirileri anlayabildikleri göz önünde bulundurularak, çocukların yaş ve bilişsel düzeylerine göre seçilen hadis-i şeriflerle hazırlanmış müstakil kitaplar yazılmalıdır.

Kaynakça

- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Yay., İstanbul 1973.
- Dodurgalı, Abdurrahman, *Ailede Din Eğitimi*, Timaş Yay., İstanbul 2010.
- Fowler, James, "İman Bilincinin Evreleri", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 19, İstanbul 2000, ss. 85-104.
- Gander, Mary J. ve Gardiner, Harry W., *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, çev. Ali Dönmez, Nermin Çelen, Bekir Onur, İmge Kitabevi, Ankara 2010.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay, Ankara 2003.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Köylü, Mustafa, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, Nobel Yay., Ankara 2011.
- MEB, *Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yay., Ankara 2010.
- MEB, *Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, İlköğretim 1,2 ve 3. Sınıflar Hayat Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yay., Ankara 2009.
- Okumuşlar, Muhiddin-Mert, Musa, *Hz. Muhammed'in Hayatı Öğretim Materyali 5*, MEB Yay., Ankara 2012.
- Oruç, Cemil, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, DEM Yay., Aralık 2011.
- Parlıyan, Abdullah, *Sünen-i İbn Mace Tercemesi*, Konya Kitapçılık, İstanbul 2008.
- Selçuk, Mualla, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, TDV Yay., Ankara 2005.
- Sofuoğlu, Mehmet, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, Ötüken Yay., İstanbul 1987.
- Tarhan, Ayşe, "Sosyolojide Temel Kuramlar", *Sosyolojiye Giriş*, Ed. İhsan Sezal, Beta Basım Yayım, İstanbul 2012.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, PegemA Yay., Ankara 2001.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Boğaziçi Yay., İstanbul 2012.
- Yeniçel, Necati ve Kayapınar, Hüseyin, *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi*, Şamil Yay., İstanbul 1987.
- Yeşil, Rüstü, "Nitel ve Nicel Araştırma Yöntemleri", *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Editör: Remzi Kıncal, Nobel Yay., Ankara 2010.
- Yeşilyaprak, Binnur, Aydın, Betül, vd., *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Pegem Yay., Ankara 2005.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay., İstanbul 2011.
- Yılmaz, Ahmet, *Çocuklara Meal ve Tefsir Hazırlamanın Gerekliği ve Örnek Olarak Lokman Suresinin Meal ve Tefsiri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şühud Açısından Müşâhede ve Rüyet Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme

Mustafa Özgen

Yrd. Doç. Dr., Nemettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi
İlköğretim Bölümü Sınıf Öğretmenliği Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mustafafozgen54@hotmail.com

Öz

Bu çalışmada kalb ile algılama olarak bilinen 'müşâhede'nin "görme" (rüyet), kabul edilip edilemeyeceği "vahdet-i vücut" ve "vahdet-i şühud" açısından incelenmiştir. Müşâhede ve rüyetin kelime ve ıstılahî manaları ile birlikte tarifleri verilmiş, vahdet-i vücudun temsilcisi olarak bilinen İbn Arabî ve vahdet-i şühudun temsilcisi olan İmam-ı Rabbanî'nin bu iki kavrama dair görüşleri karşılaştırılmıştır. İki ekole göre iki kavram arasındaki benzerlik ve farklar ortaya konmuştur.

Dünyada Allah'ın görülüp görülemeyeceği tartışması tecelli anlayışından kaynaklandığı için iki ekolün tecelli anlayışı belirlenmiş, "müşâhede" ve görmenin (rüyet) "yakın" ile bağlantısı da incelenmiştir. Dünyada görme bir suret ve şekli algılama olarak gerçekleştiği için Allah'a bir şekil ve suretin isnat edilip edilemeyeceği ile birlikte "tenzih" ve "tesbih" meselesi tahlil edilmiştir. Bazı mutasavvıfların müşâhedeyle görme olarak kabul etmesine yol açan sebepler araştırılmış ve iki mektebin Ehl-i Sünnete yakınlık ve uzaklıkları belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tecelli Anlayışı, Kalple Algılama, Allah'ın Görülebilirliği, Görme, Suret, Şekil

An Assesment on Mushahada and Ruyat in Terms of Vahdat-i Vucud and Vahdat-i Shuhud

In this study, whether "mushahada," perception with heart, signifies "ruyat," perception with eyes, was investigated in terms of "vahdat-i vüjud" and "vahdat-i shuhud." The definitions of two terms were given after their lexical and technical meanings. The differences and similarities between the two concepts were determined, and the views of two schools on them were compared.

As the discussions about Allah's visibility in the world stems from "understanding of tajalli," the views of the two schools about "tajalli" were determined, and the correlation between "mushahada" and "ruyat" was investigated in this frame. Since "vision" occurs with the perception of forms and figures in the world, whether a figure and a form can be attributed to Allah was investigated, and the problems of "tanzeeh" and "tashbeeh" were examined. The reasons why some sufis considered "mushahada" as "ruyat" were studied, and the distance of the two schools to Ahlessunna was determined.

Key Words: Understanding of Tajalli, Perception with Hearth, Allah's visibility, Vision, Form, Figure

Atıf

Mustafa Özgen, Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şühud Açısından Müşâhede ve Rüyet Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme, Marife, Yaz 2013, ss. 63-83

1. Giriş

Bu çalışmada mutasavvıfların müşâhede dedikleri kalbî algılamanın görme (rüyet) kabul edilip edilmeyeceği incelenmiştir. Müşâhedededen söz eden mutasavvıflar *'vahdet-i vücud'* ve *'vahdet-i şühud'*a inananlar olmak üzere ikiye ayrıldığı için mesele iki ekolün temsilcileri olarak bilinen İbn Arabî (ö. 638/1239) ve İmâm Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) görüşleri çerçevesinde ele alınmış ve iki mektebin Ehl-i Sünnete yakınlık ve uzaklıkları belirlenmiştir.

"*Müşâhede*" kelime olarak "*şühûd*" ve "*şehadet*" kökünden bir mastardır. Kur'ân-ı Kerim'de "*müşâhede*" kelimesi geçmez ama aynı kökten türetilen başka kelimeler çok geçer. Ezherî (ö. 370/980) "*şühûd*" ve "*şehadet*" kelimelerine bilmek, beyan etmek, bildiğini ortaya koymak ve hazır bulunmak manalarını verir. Aynı kökten türetilen "*şehid*" kelimesinin bu manalarla bağlantısına işaret eder. Şehitlerin cennetlik olduğuna dair Allah'ın ve meleklerin şahitlik yapacağı için bu isimle isimlendirilmiş olabileceklerini söyler¹.

Râgıb İsfehânî (ö. 503/1110) bu kelimelere göz (basar) ve kalp (basîret) ile görmek ve hazır bulunmak manalarını da ilave ederek onları tasavvuftaki *'müşâhede'*ye temel teşkil edecek şekilde açıklar. Ona göre şehitler şehit edildikleri anda cennetteki nimetleri gördükleri veya o anda korkmasınlar diye melekler hazır bulunduğu için "*şehit*" adını almış olabilirler². Cevherî (ö. 400/1009) ve Firuzâbâdî (ö. 817/1415) bu iki kelimeye "*kesin haber*" manasını da eklemiştirler³. Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1149) göre bu kelime göz önündeki şeyleri bilmeyi ifade eder. Dolayısıyla gözle görünen şeyi bilene "*şehîd*" denirken, göz önünde olmayanı bilene de "*habîr*" denir⁴. "*Şühûd*" ve "*şehadet*" e yüz yüze görüşmek manası da verilmiştir⁵.

"*Müşâhede*" tasavvufi bir ıstılah olarak farklı şekillerde tarif edilmiştir. Tariflerin çoğunda onun kalbe ait bir algılama olduğu doğrudan ifade edilmiş, bazılarında da sadece ima edilmiştir. Mesela, Ebû Said Harrâz'a (ö. 277/890) göre bir kişi kalbiyle Allah'ı müşâhede edince O'nun azametinin karşısında O'ndan başka her şey kalbinden kaybolur⁶. Hucvirî (ö. 465/1072) müşâhede halindeki kişinin yalnızken ve topluluk içindeyken bile Allah'ı gördüğünü dikkate alarak onun tasavvuf-ta kalp ile görmeyi ifade etmek için kullanıldığına vurgu yapar⁷. İbn Arabî'ye göre "*müşâhede*" varlıkları tevhit delilleri olarak kabul etmek, onlarda Hakk'ı görmek ve

¹ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lügât*, VI, 72-77.

² İsfehânî, *Müfredât*, s. 300-302.

³ Cevherî, *Tâcü'l-Lügât*, I, 491; Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, I, 361.

⁴ Râzî, *Şerhu Esmâillahi'l-Husnâ*, s. 277.

⁵ Ahmed Asım, *Okyanus Terceme-i Kamus*, I, 1180.

⁶ Serrâc, *el-Lüm'a*, s. 62, 63.

Serrâc, ismi verilen kitabın işaret edilen sayfalarında farklı tarifler zikretmiştir. Kuşeyrî ve Abdurrahman Camî de benzer tarifleri vererek müşâhedenin kalbe ait bir algılama olduğunu ifade etmişlerdir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 86; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, (*Evlîyâ Menkabeleri*), s. 391, 559, 806.

⁷ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (*Hakikat Bilgisi*), s. 474.

şüphe bulunmayan kesin bilgi (yakın) sahibi olmaktır⁸. Kalbin ilahi tecellilerle Allah'ı görmesidir⁹. Tehânevî müşahedeyi Hakk'ı sanki göz ile görmüşçesine şüphe etmeyecek şekilde kalp gözü ile görmek olarak tarif etmiştir¹⁰.

“Görme” (ruyet) için yapılan tariflerde ortak nokta göz ile algılamanın görme kabul edilmesidir. Tıp dilinde görme, belirli bir dalga boyundaki elektromanyetik radyasyonun (ışık), göz dokularından geçip retinaya ulaşmasıyla retinada meydana gelen kimyasal ve biyoelektrik sinyallerin belli bir düzende kortekse iletilip, korteksin değişik bölgelerinde analiz edilmesiyle oluşan bir duyum olarak tarif edilmiştir¹¹. Kalam âlimlerinden Taftazânî (ö. 791/1388) görmeyi beyinden çıkıp göze kadar gelen iki sinire yerleştirilmiş ve insanın kullandığı zamanda ışık, renk, şekil miktar, hareket, güzellik ve çirkinlik gibi şeyleri Allah'ın yaratmasıyla algılayan kuvvet olarak tarif etmiştir¹².

Kalam âlimleri, görme fiiline iki yönden ilgi duymuşlardır: Önce Yaratıcıya ait bilgi edinme sürecinde mühim neticelere ulaşma aracı olması bakımından, sonra dünyadaki inanç ve amelin neticesindeki en büyük mükâfat olan Allah'ın görülmesi ile bağlantısı bakımından. Onlar bir şeyin göz ile görüldüğü zaman başka türlü haberdar olduğundan daha iyi tanındığını öne sürer ve görmeyi en üst bilgi vasıtası kabul ederler¹³. Hatta Gazzâlî (ö. 505/1111) görmeyi ilimden daha ileride ve onu tamamlayan bilgi safhası olarak görür¹⁴. Kelamcılardan bir şeyin kalpte tam olarak inkişafına görme diyenler olmuş ama hepsi gözle bakılan şeyin net bir şekilde anlaşılmasını görme kabul eder¹⁵. Hz. Peygamber'in, “*Haber, gözle görme gibi değildir*”¹⁶ hadisi de en kesin bilginin gözler vasıtasıyla edinildiğini ifade etmektedir.

Mutezile dışındaki İslam âlimleri Allah'ın cennette görüleceğine inanmış ama dünyada görülmesine dair farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelamcılar dünyada Allah'ın görülemeyeceğini söylerken, birçok mutasavvıf görülebileceğini iddia etmiştir. Hatta bazıları Allah'ı görmese O'na itaat etmeyeceğini bile ifade edecek kadar iddialı konuşmuştur. Bir gün Allah'ı gördüğünü söylediği için Zinnun Mısıri'yi (ö. 245/859) çocuklar deli diye taşlamaya başlar. Bunu görenler hakikaten öyle söyleyip söylemediğini sorarlar. O da “Allah'ı görmesem, O'ndan perdeli kalsam O'na itaat etmem” der¹⁷.

Cafer-i Sadık (ö. 148/769) hazretlerine (r.h) sorulur:

— Rabbini görüyor musun?

— Görmediğim Rabbe ibadet etmem. Tekrar sorulur:

⁸ İbn Arabî, “İstilahatü's-Sofiyye”, *Resâilü İbn Arabî*, ss. 407-417.

⁹ İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, V, 223; VI, 341.

¹⁰ Tehânevî, *Keşşâfü İstilâhâtü'l-Fünûn*, II, 474.

¹¹ Gündüz, *Retina ve Görme Yolları Anatomi ve Fizyolojisi-Elektrofizyolojik Özellikler*, ss. 1-57.

¹² Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 31.

¹³ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 181; İbnü'l-Hümmam, *el-Müsâyerât*, s. 36.

¹⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 48.

¹⁵ Harputi, *Tenkîhu'l-Kelam*, s. 221.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 215.

¹⁷ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 477; Pârisâ, *Tevhide Giriş*, s. 270.

— “Gözler O’nu idrak edemez”¹⁸ ayeti varken Allah’ı nasıl görürsün? Cevap verir:

— Gözler Allah’ı müşâhede-i iyân olarak göremez ama kalpler iman hakika- tiyle görür. O, hisler ile idrak olunmaz, insanlarla mukayese edilmez¹⁹.

Yukarıdaki “müşâhede-i iyân” tabirindeki “iyân” kelimesi, göz manasına ge- len “ayn”dan türetildiğine göre bununla gözle (basar) görme kastedilmiş ve dün- yada Allah’ı gözle görmenin imkânsızlığı dile getirilmiştir. İman kalbe ait bir fiil olduğuna göre “iman hakikatiyle görme” kalbe ait bir algılama vasıtası olan basiret gözü ile görmeyi ifade eder. Cafer-i Sadık’ın yukarıdaki ifadelerinden kalp ile algı- lamayı görme kabul ettiğini anlıyoruz.

Aslında tartışma dünyada Allah’ın görülüp görülemeyeceği kadar, müşâhede denilen kalbî algılamanın görme kabul edilip edilemeyeceği etrafında döner ve bir şeyin isim ve sıfatlarını algılamanın görme kabul edilip edilemeyeceği üzerine odaklanır. Dünyada bir varlığın görülebilmesi için suret ve şeklinin olması şarttır. Allah’ı görme söz konusu olunca da dikkatler O’nun bir suret ve şeklinin olup ol- madığı üzerinde yoğunlaşır. Bu çalışmada önce müşâhede rüyet kabul eden mu- tasavvıfların temsilcisi kabul edilen İbn Arabî’nin, sonra İmam-ı Rabbânî’nin gö- rüşleri verilecek, sonra her iki tasavvuf mektebinin Ehl-i sünnet kelimcilerine ya- kınlığı belirlenecektir.

2. İbn Arabî’nin Müşâhede Anlayışı

İbn Arabî müşâhede-i ilmî bir bağlamda ele alıp onu Allah hakkında bilgi (marifet) sahibi olmak manasında kullanır²⁰. Allah’ın gözle görülemeyecek kadar yüce olduğunu ifade eder²¹. Cafer-i Sadık gibi o da müşâhedenin iman gözü ile ger- çekleştiğini söyleyerek kalple bağlantısını ortaya koyar²². Ona göre müşâhede görmeden daha ileri bir algılamadır. Bir şeyi müşâhede eden onu gördüğünü söy- leyebilir ama her gören müşâhedededen bahsedemez. Bir şey gözle görülünce onun hakkında kesin bilgi sahibi oluşur ve onunla ilgili reddedilemeyecek kesinlikte bir inanç gelişir. Hâlbuki müşâhede edilen şey, müşâhede edilmeden önce bilindiği gibi ona dair bir inanç da vardır. Müşâhede edilenler inanılan şeyin doğru olduğu- na şahit olduğu için yaşanan duruma müşâhede adı verilir²³.

İbn Arabî müşâhede-i görme kabul ettiği için dünyada Allah’ın kalple (basi- ret) görülebileceğini söyler. Ona göre kalp Allah’ı İlahi tecelliler vasıtasıyla görür. İlahi tecelli ile Tur Dağı’nın parçalanması ve orada bulunan Hz. Musa’nın bayılması buna delildir. Dağ, bu dünyada Allah’ı gördüğüne göre Hz. Musa da görmüştür²⁴. Oradaki tecelliye anlatan ayette gelecek zaman için kullanılan iki edat, Hz. Musa’nın

¹⁸ En’âm, 6/103.

¹⁹ Gazzâlî, *Ravdatü’t-Tâlibîn*, s. 38.

²⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, IV 228; Hakîm, *el-Mucemu’s-Sûfi*, s. 662.

²¹ İbn Arabî, “Kitabü’l-Fena fi’l-Müşâhede”, *Resâilü İbn Arabî*, ss. 17-23.

²² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, VII, 67.

²³ İbn Arabî, *age*. IV, 369.

²⁴ İbn Arabî, *age*. V. 223; VI, 341.

Allah'ı gördüğüne delalet etmektedir. “*Len terâni*”deki “*len*” ve “*sevfe terâni*”deki “*sevfe*” edatları Hz. Musa'ya, “sen beni şimdi görürsün ama bundan sonra göremezsin” dendiğini göstermektedir²⁵.

Hâlbuki Ehl-i sünnet kalamcıları dünyanın teklif ve gayba iman mekânı olusunu dikkate alarak burada Allah'ı görmenin caiz ama vaki olmadığına inanırlar²⁶. Hz. Musa'nın ve kavminin başına gelenleri buna delil gösterirler²⁷. İmâm Rabbânî de Ehl-i sünnet kalamcıları gibi Hz. Musa'nın doğrudan aldığı bir tecelli ile değil, sadece dağa gelen tecellinin yansımalarıyla baygın düşmesine dikkat çeker. Sonra, “*dünyada rüyet olsaydı Kelimullah Musa buna herkesten daha layık idi*” diyerek nihai görüşünü ortaya koyar²⁸.

İbn Arabî'nin dünyada Allah'ın görülebileceğine dair öne sürdüğü deliller, kalamcıların görülemeyeceğine dair sürdüğü delillerden zayıf görünmektedir. “*Beni göremezsin*” cümlesinden Ehl-i sünnet âlimleri gibi, “şu an da dâhil olmak üzere ahiretteki mükemmellik zamanına kadar beni göremezsin” manasını çıkarmak, İbn Arabî'nin “şimdi görürsün ama sonra göremezsin” şeklinde tefsir etmekten daha tutarlıdır.

İbn Arabî müşâhedeyi tecellinin bir neticesi olarak görür. Ona göre Allah'ın biri gayb diğeri şehadet olmak üzere iki tecellisi vardır. Allah önce insanın kalbine gaybî tecelli ile zatî olarak tecelli eder (tecelli-i zatî) ve bununla kalbe bir istidat bahşeder. Sonra ona şehadet âleminde şühûdî olarak tecelli eder. Kul ile kendisi arasındaki perdeyi kaldırır ve kalb O'nu tecelli edilen şeyin suretinde görür²⁹. İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1920) onun tecelli anlayışını şöyle özetler: Hakk'ın sırf vücud olan zatı, bir takım itibar ve izafelerle tecelli eder. Bu itibarlar ilahi sıfat ve isimlerden ibarettir. Allah bu isim ve sıfatlar itibarıyla birçok suretlerde tecelli etmektedir. Ancak bu tecelliler yine kendisiyle, kendisinde ve kendisindedir. Ortada farklı bir varlık yoktur³⁰.

Tecelli bir şeyin ikinci mekânda yansımaları olduğu için İbn Arabî onun yansıyacağı ikinci bir varlık bulmak zorunda kalır. Bu yüzden tecelliyi aynadaki görüntüye benzetir. Ona göre âlemin bir cüzü olan insan da ilahi isimleri yansıtan bir aynadır. İlahi isimlerle zat aynı olduğuna göre, âlem Allah'ı yansıtan bir ayna ol-

²⁵ İbn Arabî, *age*. VI, 183.

²⁶ Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 86-88; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 141; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 210; Lukânî, *İthâfü'l-Mürîd bi Cevhereti't-Tevhid*, s. 175.

²⁷ Bâkallânî, *Temhîdü'l-Evâil*, s. 306-308. Hz. Musa'nın kavmi, “Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız” diyerek Allah'ı görmek isteyince bir anda çakan bir yıldırımla ölüvermişlerdi. Hz. Musa'nın kendisi de Allah'ı görmek isteyince “sen beni göremezsin” (Bakara, 2/55) cevabını almış sonra bu isteğinden dolayı tövbe etmişti. Durumu anlasınlar ve şükretsınler diye orada yıldırım çarpmasıyla ölenleri Allah yeniden diriltmişti. (Âraf, 7/143)

²⁸ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, I, mektub: 272, s. 290; III, mektub: 17, s. 20.

İmâm Rabbânî'nin *Mektûbât* isimli eserine referans verildiği yerlerde ayrıca mektup numaraları da belirtilmiştir.

²⁹ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 51.

³⁰ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 33.

maktadır. Aynaya bakan aynadan çok üzerindeki görüntüye yoğunlaştığı gibi kâinata bakan kişi de Allah'ı müşâhede eder³¹.

İbn Arabî'nin *Füsûs*'undaki anahtar kavramaları ele alan Izutsu, tecelliyi bi-zatihi gayb olan (dünyevi hisler ile algılanamayan) Hakk'ın kendini daha müşahhas suretlerde gösterme süreci olarak tarif eder. Ona göre İbn Arabî, tecelli ile Hakk'ın kendi kendini belirlemesini veya sınırlamasını kast etmektedir. Buna "*taayyün*" de denir. Allah kendini belli bir ayn kılmak için tecelli eder. Dolayısıyla tecelli Allah'ın kendini şahadet âleminde göstermesine işaret etmektedir³².

Bu noktada dünyadaki varlıklara benzemeyen Allah'ın tecelli ettiği anda insanların O'nu nasıl tanıyacağı sorusu akla gelir. İbn Arabî bunun Allah'ın yaratacağı hususi bir bilgi ile olacağını söyler. Ona göre her varlık Allah'ı müşâhede eder ama O, kendini bildirmedikçe O'nu müşâhede ettiğini bilemez. Yani Allah'ın veya Peygamber'in rüyada görüldüğünde tanınmasına benzer bir durum oluşur. Allah onlara kendini müşâhede ettiklerini bildirir³³.

Kelam âlimleri gibi İbn Arabî de bir şeyin dünyada görülebilmesi için bir suret ve şeklinin olmasını şart görür. Bu yüzden gördüğünü iddia ettiği Allah'a bir suret bulmak zorunda kalır ve Allah'ın âhirette müminlere dünyada tecelli ettiği bir surette tecelli edeceğini söyler³⁴. İbn Arabî'nin görüşlerini takip eden Şa'rânî (ö. 973/1565) de şunları söyler: "Hak Teâlâ hususi bir kuluna rüyet nasip ederek lezzet vermek suretiyle lütufta bulunmak isterse onun aklında Allah'ı hayal edebileceği bir misal oluşturur."³⁵ Buradaki "*misal*" dünyadaki varlıklardan birine benzeyen bir sureti ifade etmektedir. Aynı görüşte olan Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) de benzeri ifadeler kullanır. Ona göre ilahi cemale ait bir takım suretler vardır. Bu suretler ilahi isim ve sıfatlardan ibaret olan manaların başka bir şeyde yansımasıdır (tecelli)³⁶.

Suret sonradan yaratılmış varlıkların bu dünyadaki sınır ve hudutlarını tayin etmek üzere yapılan bir sınırlamadır. Bu yüzden İbn Arabî Allah'a isnat edeceği suretin sonradan yaratılan (hadis) varlıkların suretinden farkını ortaya koyar. Tecellinin Allah'a layık bir şekilde olacağını söyler. O'nun herhangi bir şeye benzemediğine ve bir keyfiyete bürünmediğine vurgu yapar³⁷. Allah'a layık tecellilerdeki suretin diğerlerinden farkını "zattan gelen tecelli, tecelliyi alan varlığın suretinde olur"³⁸ diyerek ortaya koyar. Ona göre Allah, geçici olarak görünmek istediği varlığın suretini alır. "Geçici suret" ifadesiyle o, hem gördüğünü iddia ettiği Allah'a görme şartının gereği olan bir suret bulmuş, hem de bir şeye benzetme (teşbih) ifade eden bir keyfiyeti O'na isnat etmekten kaçınmıştır. Allah'ın sureti yoktur ama tecelli ettiği varlığa görünmek için sadece tecelli anında onun suretinde görünür.

³¹ Kaşânî, *Şerhu Füsûsî'l-Hikem*, s. 33.

³² Izutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 219-224.

³³ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VI, 339.

³⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 698.

³⁵ Şarânî, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir*, I, 217.

³⁶ Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, s. 60.

³⁷ İbn Arabî, *age*. III, 594.

³⁸ İbn Arabî, *age*. VII, 67.

İbn Arabî'nin müşâhede edilen şeyin aynı zamanda görülmüş olduğunu iddia etmesi dünyada Allah'ın görülüp görülemeyeceği tartışmasını başlatır. Ehl-i sünnet kelimalarına göre bu, caiz ama mümkün değildir. Keşfî bilgilerin kelimâ âlimlerinin görüşlerine uyumunu düstur kabul eden İmâm Rabbânî'nin de İbn Arabî'den farklı düşündüğü ortadadır.

3. İmâm Rabbânî'nin Müşâhede Anlayışı

Vahdet-i şühudu temsil eden İmâm Rabbânî müşâhedenin tarifiyle ilgilenmekten çok onu görme kabul edenlerin iddialarına cevap sadedinde ele alır. Görme fiilinin zatı algılamak olduğunu iddia ederek Allah'ın zatının bu dünyada algılanmasının imkânsızlığı üzerinde durur. Vahdet-i vücuda inananların müşahedeyi görme (rüyet) olarak sunmalarına karşı çıkar. Ona göre havas, kalp gözü olan basiretlerinde bir şeyler algılar ama o algılama kelimâ ilmindeki görmeden farklıdır³⁹.

İmâm Rabbânî önce İbn Arabî'nin Allah'ın tecelli ettiği varlığın suretinde görüldüğüne dair iddiasını ele alır. İbn Arabî, nasıl veya ne şekilde olduğu tarif edilebilen bir suretten söz etmektedir. Hâlbuki İmâm Rabbânî'ye göre Allah, hayallerin bile ulaşamayacağı ötelere ötesindedir. Allah'ın suret ve misali olmadığı için bu dünyada görülmesi imkânsızdır. İbn Arabî'nin gördüğünü iddia ettiği şey Allah olsaydı ortada bir suret olmamalıydı⁴⁰.

Bu görüş İmâm Rabbânî'den önce Hucvirî tarafından da dile getirilmişti. O da bazı mutasavvıfların zikir ve fikir halindeyken Allah'ı kalplerinde vehimlerinin oluşturduğu bir suret (form) ile müşâhede ettiklerini sanmakla ciddi bir hata içinde olduklarını belirtmiştir. Tecellinin suret ile bağlantısını dikkate alarak onun görme kabul edilemeyeceğine hükmetmiştir. Tecellide nisbet edilen suretle Allah'ın sonradan yarattığı varlıklara benzetilmesini (teşbih) ciddi bir hata olarak görmüştür. Ona göre de sureti olmayan Allah'ın tasavvur edilmesi imkânsızdır⁴¹.

İmâm Rabbânî'ye göre Allah'ın tecelli vasıtasıyla görülebileceğini iddia etmek, görmeyi ispata değil, sanki inkâra götürmüştür. İbn Arabî Allah'ın dünyada görülebileceğine dair yaptığı açıklamalarla Mutezile ve filozoflarla aynı neticeye varmış ve Ehl-i Sünnete ters düşmüştür. Filozofların sınırlı akıllarına uyararak hata ettiği gibi, İbn Arabî de sahih olmayan keşfî bilgilerine uymakla hata etmiş ve görüşlerini ret ettiği kişilerle yan yana gelmiştir⁴². İmâm Rabbânî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin Allah'ı yarattığı varlıklara benzetip onlardan birinin suretinde tasavvur etmeyi kabul etmediği gibi, keşif ve ilhamı da delil kabul etmediklerine işaret eder. Sahih olmayan keşif ve ilhamın bazen dinin zahiri hükümlerine ters düşebileceğini ortaya koyar. Dünyada Allah'ı görmenin imkânsızlığını ileri sürer ve müşâhedenin görme olamayacağına ısrar eder⁴³.

³⁹ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, I, mektub: 272, s. 292.

⁴⁰ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 290; III, mektub: 74, s. 92; III, mektub: 79, s. 100; mektub: 90, s. 120.

⁴¹ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, s. 477.

⁴² İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 90, s. 120.

⁴³ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 90, s. 120.

3.1. Allah Bu Dünyada Neden Görülemez?

İmâm Rabbânî Allah'ın dünyada görülmemesini dünyanın mümkün varlık oluşuna bağlar. Ona göre dünya keyfiyet sahibi mümkün varlık olduğu için ancak kendisi gibi mümkün varlıkların görülmesine uygundur. Dünya şartlarından çıkıp âhiret halleri yaşanmadıkça Allah görülemez. Amellerin neticesi olan görme şerefi âhirette nasip olacaktır. Burada sadece ibadet edilir, neticesi âhirete bırakılır⁴⁴. İmâm Rabbânî kesin hükmünü şöyle ifade eder: “*Âhiretin ekim yeri olan dünyada Matlubu (Allah) aramak, insanın kendini boşa yorması, helak etmesi veya matlup olamayana matlup sanmasıdır.*”⁴⁵

İmâm Rabbânî müşâhedeyi Allah'a daha yakın olan havassa ait bir sıfat olarak görür. Onu insanın şafak vaktinde güneşin varlığından daha kesin haberdar oluşuna benzetir. Gündüz güneşi görmek, şühudî imanı; gece güneşin mevcut olduğuna inanmak, gaybî imanı temsil eder. Gece güneş görülmez ama var olduğuna inanılır. Şafak vaktinde güneşin varlığına dair inanç güçlenir ama görülmez. İmâm Rabbânî dünya hayatını geceye, âhiret hayatını gündüze benzetir. Dolayısıyla peygamberler, onların sahabeleri ve onlara tabi olan mükemmel veliler bile dünyada kaldıkça gayba iman ederler. Gece güneş görülmediği gibi, dünya şartları devam ettiği sürece Allah da görülmez; O, daima gayb olarak kalır ama ölümle dünyevi bağlantı kesilir ve insan Allah'ı görmeye yaklaşır, cennette de güneş doğar⁴⁶.

İmâm Rabbânî, Allah'ı bildiren delillerden haberdar olmayı “*zuhurat*” kelimesiyle ifade eder. Ona göre zuhuratın en düşüğü dünyada, en yükseği cennette olmak üzere farklı dereceleri vardır. Hatta cennete bakarak dünya zuhur mahalli bile değildir. İsim, sıfat veya zat tecellisi de dâhil, dünyadaki her türlü tecelli, gölgesi (zıllî) zuhurat ve misalleri gösteren (misalî) aynalardır. Dünyada sadece suret görülebilir ama âhirette hakiki görme zevkine ulaşılabilecektir. İnsan dünyada Allah'a en çok namazda yaklaştığı için âhiretteki görme zevkinin bir kısmını tadabilir ancak her şeye rağmen o da dünyevi bir ibadet olduğu için Allah onda da görülmez. Görme için daha yüksek standart gerekir. O da âhirette vardır. Dolayısıyla âhiret hayatının başlangıcı olan ölüm anında müşâhede edilenler, dünyanın en yüksek makamı olan namazdakinden, kabirdekiler ölüm anındakinden mükemmeldir. Cennete yaklaştıkça mükemmellik artar. Kıyamet arasatındakiler kabirdekenden, cennettekiler de hepsinden mükemmeldir. Dünyada insan Allah'ı göremeyecek kadar uzak olduğu için O'nu sadece hayal edebilir. Bu yüzden çoğu insan, hayallerle oyalanırken asıl aradığından mahrum kalır⁴⁷. Hâlbuki âhiret hayatında vehim ve hayal duvarı yıkılacak, Allah gerçekten müşâhede edilecek ve oradaki müşâhede hakiki görme olacaktır⁴⁸.

Hayal dünyasındaki insan, kâinatta tek varlığın olduğuna inanır ve gördüğü şeyleri Allah'ın tecellileri sanır, vahdet-i vücudta inanmak gibi bir yanılığa düşer,

⁴⁴ İmâm Rabbânî, *age*, II, mektub: 93, s. 142.

⁴⁵ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 263, s. 258.

⁴⁶ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 293; III, mektub: 100, s. 141.

⁴⁷ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 263, s. 257, 258.

⁴⁸ İmâm Rabbânî, *ay*.

kâinata gördüğü her şeyi ilahi vahdete giydirilmiş bir elbise olarak görür, onları Allah'ın farklı görüntüleri kabul eder ve her şeyde ilahi güzelliği gördüğüne inanır. Bu insan her gördüğü güzelliğin ve yemeğindeki lezzetin Allah'a ait olduğunu iddia eder. Ama bu durum için İmâm Rabbânî şu değerlendirmeyi yapar: *"Bu dünyada o güç ve kabiliyet olsaydı, ona gazap edilmez, Hz. Rasûlüllah "dünya lanetlenmiştir"⁴⁹ buyurmazdı. Kerametlere layık olan yer cennettir."*⁵⁰

İmâm Rabbânî dünya ve cennet farkını hurilerden birinin saç telinin dünyaya düştüğü takdirde dünyanın ebediyen karanlık görmeyeceğine inandığını söyleyerek ortaya koyar⁵¹. Bu konudaki nihai görüşünü şöyle ifade eder: *"Şekil (keyfiyet), sayı, miktar (kemiyet) ve sebepleriyle (limmiyet) ilgilenmeksizin Allah'ın âhirette görüleceğine (uhrevî rüyet) iman etmek gerekir. Dünyanın yaratılışının âhiretin yaratılış ve mevcudiyeti ile bir alakası yoktur. Bunlardan birini diğeri ile karşılaştıramayız. Buradaki görme (basar) oradakinden, buradaki fehim ve idrak oradakinden farklıdır. Buradakiler geçici, oradakiler daimidir. Buradakiler oldukça kirli ve son derece kesif, oradakiler tertemizdir."*⁵²

İmâm Rabbânî müşâhedeyi hakiki ve mecazî olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre hakiki müşâhede âhirette olacak, Allah âhirette görülecektir. Dünyada ancak mecazî müşâhede olabilir. Buradaki müşâhedede âlem aynasına yansıyanlar, isim ve sıfatların gölgesidir. İmâm Rabbânî, müşâhede ile rüyeti gölge ile asıl kadar farklı bulur ve bir şeyin kendi gölgesi ile aynı kabul edilmesine karşı çıkar⁵³. Ona göre Hz. Peygamber Miraç gecesinde dünya şartlarından çıkmış, gölgeleri geçmiş, uhrevî müşâhede ile ilahi zatı görmüş, şühudî imana kavuşmuştur. Dünya hayatı esnasında sadece onun müşâhede ettikleri, gayptan hayırlı olmuş ve gaybî imana ihtiyacı kalmamıştır. Başkasına âhirette vaat edilenler, ona dünya hayatı bitmeden nasip olmuştur. Ondan başka kimse âhirette Allah'ı görmek manasına gelen şühudî imana sahip olamamış ve olamayacaktır. Yaratılmışların en üstünü olan Hz. Peygamber bile dünya hayatında Allah'ı sadece bir kere görebildiğine göre ondan başkasının her gün, hatta her an gördüğünü iddia etmesi doğru değildir⁵⁴. Dolayısıyla İmâm Rabbânî, dünya hayatı devam ettikçe Hz. Peygamber'den başka herkesin gayba iman etmesini zorunlu görür ve *"gaybî iman"* ve *"şühudî iman"* farkını şöyle dile getirir:

"İbadet edilmeye layık olan, keyfiyet ve misalden münezzehe, vehim ellerimizin idrak eteğine erişemediği, keşif ve müşâhede gözlerimizin hayrete düştüğü, azamet ve celalini müşâhede etmekten aciz olduğu Allah Teâlâ'dır. Böyle keyfiyet ve misalden münezzehe olan ilaha iman, gaybî imandır. Şühudî iman, Allah'a değil, O'nun yarattığı

⁴⁹ Tirmizî, *es-Sünen*, nr. 25326; İbn Mâce, *es-Sünen*, nr. 4112.

⁵⁰ İmâm Rabbânî, *age*. III, mektub: 100, s. 136.

⁵¹ İmâm Rabbânî, *age*. III, mektub: 66, s. 84.

⁵² İmâm Rabbânî, *age*. III, mektub: 79, s. 104.

⁵³ İmâm Rabbânî, *age*. I, mektub: 260, s. 250; mektub: 272, s. 290.

⁵⁴ İmâm Rabbânî, *age*. III, mektub: 8, s. 11; I, mektub: 272, s. 290.

insanın oluşturduğu şeylere imandır; iman meselesinde Allah'a başkalarını ortak etmektir.”⁵⁵

İmâm Rabbânî müşâhedenin görme kabul edilemeyeceğine dair iddiasını çoğu Ehl-i Sünnet kelimcülerin kullandığı Hz. Musa ve kavmi misaliyle destekler⁵⁶. Tur Dağı'nda Hz. Musa'nın sadece dağa gelen tecellinin etkilerini müşâhede ettiği için bayıldığına inanır⁵⁷. Hâlbuki İbn Arabî'ye göre Hz. Musa'nın kendisi tecelliye erdiği için baygın düşmüştü. İmâm Rabbânî'ye göre dünyada zatî müşâhede ve tecelli olsaydı, her tecelli eren Hz. Musa gibi bayılır, bulunduğu mahal param parça olurdu. Öyle olmadığına göre zat tecellisine mazhar olmadıkları ortadadır⁵⁸. Zaten Hz. Musa da ilahi kelamı işittiği anda müşâhede halindeydi ama Allah'ı görmediği için o anda O'nu ayrıca görmek istemişti⁵⁹. Müşâhede ile rüyet aynı şey olsaydı müşâhede halinde iken rüyeti talep etmek, elde olanı aramak gibi bir tutarsızlık olurdu. İmâm Rabbânî bunları dile getirdikten sonra “Eğer rüyet devleti dünyada vaki olsaydı Kelimullah Musa buna herkesten daha layık idi” diyerek dünyada Hz. Peygamber'den başka kimsenin Allah'ı göremeyeceğine dair inancını dile getirir⁶⁰.

İmâm Rabbânî hal ve hayat tarzını tasvip ettiği mutasavvıfların tecelliler vasıtasıyla bir müşâhede erdiklerini ve müşâhede halinde kalpte bir algılama olduğunu da kabul eder ama onun rüyet olarak sunulmasına karşı çıkar. Bu durumda onların bu manevi tecrübesine yeni bir isim bulmak durumunda kalır ve ona kesin bilgi manasına gelen “yakin” ismini verir.

3.2. Yakın, Rüyet ve Müşâhede Bağlantısı

Tehânevi (ö. 1158/1745) kalpteki yakini göze (basar) benzeter ve gözden kaybolan şeyin yakın ile görülebileceğine inanır. Ona göre yakın, kalp keşfi ile gaypları müşâhede etmek ve fikirlerin bildirmesiyle sırları mülâhaza etmektir⁶¹. Burada kalp keşfi ile görünen âlemin değil, görünmeyen gayb âleminin müşâhede edileceğine işaret edilmektedir. Ruzbihân el-Baklî (ö. 606/1209) de yakinin kalp gözü makamı olup sıfat nurlarını görmekten ibaret olduğunu söyleyerek⁶² yakinin zatla değil, sıfatlarla bağlantısına vurgu yapmaktadır.

İbn Arabî'nin sağlam takipçilerinden olan Abdürrezzak Kâşânî (ö. 730/1329), bazı mutasavvıfların yakine müşâhede dediklerini belirtirken büyük ihtimalle kendi zamanındaki vahdet-i şühud mektebine mensup mutasavvıfları kastetmiştir. Ancak bazı mutasavvıfların yakini şüpheye açık kapı bırakan bir algı-lama olarak tarif ettiklerini belirttikten sonra şüphenin kalkmasıyla yakinin müşâhede dönüştüğünü söylediklerini nakleder. Sözü İbn Arabî'nin çizgisine getirir ve

⁵⁵ İmâm Rabbânî, *age*, II, mektub: 9, s. 17.

⁵⁶ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 290; III, mektub: 8, s. 11; Bakıllânî, *Temhîd*, s. 306; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1, 141.

⁵⁷ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 217, s. 190, 191.

⁵⁸ İmâm Rabbânî, *age*, II, mektub: 217, s. 190, 191; III, mektub: 66, s. 84.

⁵⁹ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 260, s. 259.

⁶⁰ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 17, s. 20; I, mektub: 272, s. 290.

⁶¹ Tehânevi, *Keşşâfü İstilâhâtî'l-Fünûn*, IV, 417.

⁶² Baklî, *Kitâbu Meşrabî'l-Ervâh*, s. 222.

müşâhedeyi yakinden daha güçlü bir algılama olarak gördüğünü belirtir. Bunu isbat etmek üzere karanlık bir odada ölü bir ceset ile yalnız kalan kişiyi misal verir. İnsan akıl gücüyle ölünün kendine zarar veremeyeceğine inanır ama bir taraftan da içindeki vehim onu rahatsız eder. Bu hale yakın denir. Ancak içindeki rahatsızlık da kaybolduğu takdirde müşâhede derecesindeki idrak seviyesine gelir. Kâşânî insan-daki endişenin kalkmasıyla oluşan müşâhedeyi gözün algılamasına benzetir. Her duyunun idrak ettiği şeyde şüphe duyduğu halde gözün gördüğünden şüphelenmediği gibi, müşâhede halindeki insan da idrak ettiği varlık hakkında şüphe duymaz. Kısacası Kâşânî müşâhedeyi görmeden ileri bir algılama olarak kabul eden İbn Arabî'yi takip ederek onun son idrak mertebesi olduğunu ve görmeden daha fazla kesinlik ifade ettiğini ilan eder⁶³.

İmâm Rabbânî 'yakîn'i misal âleminden hayal dünyamıza yansıyan manaların suretlerinin algılaması olarak tarif eder. Yakîn ile malum olan şeyin kalpte bir suret halinde ortaya çıktığına inanır. Müşâhedeyi rüyet kabul eden Sühreverdi'yi (ö. 585/1190)⁶⁴ Allah'ın dünyada göz ve kalp ile görülemeyeceğine inanan Kelabazî (ö. 380/990) ile karşılaştırır ve Kelabazî'yi haklı bulur⁶⁵. Hakikaten Kelabazî en büyük nimet olan rüyetin dünyada sunulduğu takdirde dünya ile cennetin farkının kalmayacağını öne sürer ve dünyada Allah hakkında ancak yakîni bilgi edinilebileceğini iddia eder⁶⁶.

İmâm Rabbânî, İbn Arabî'nin müşâhedeyi izah ederken bulduğu geçici suretin ilahi zata değil, şân ve sıfatlara ait oluşuyla ilgilenir. Ona göre Allah'ın bir misli yoktur ama "En yüce misaller Allah'a aittir"⁶⁷ ayetinde de ortaya konduğu gibi O'nu anlatmak için misaller bulunabilir. İlâhi zatla kaim olan ilâhi şân ve sıfatlar da dâhil, her varlığın misal âleminde bir sureti vardır ama İlâhi zatın yoktur. Bir başka ifadeyle, misal âleminde ilâhi zatın sureti yoktur ama O'ndaki mevcut manalardan ibaret olan şân ve sıfatların vardır. Allah'la ilgili verilen misaller ilâhi zatın değil, ancak O'nun sıfat ve şânlarının (şuunat) gölgelerine aittir. Dolayısıyla müşâhede halinde algılanan şân ve sıfatlardan haberdar olmaya müşâhede denir ama görme denemez⁶⁸.

İmâm Rabbânî görmenin zat ile bağlantısında ısrar eder. Ona göre fani varlıkların zatı bile hiçbir nispet, şân ve sıfatın izafe edilmediği üst kavram olduğuna göre Allah'ın zatına bu dünyada ve misal âleminde bir suret nisbet edilemez⁶⁹. Şekil ve sureti olmayan ve bir mekânda yer tutmayan zatın görüldüğü iddia edilemez. Suretten münezzeh olan ilâhi zat tecellisi, suret ve mekânla sınırlı olan âlemin ötesinde aranmalıdır. Orası da cennettir. Dolayısıyla İmâm-ı Rabbânî nihâî hükmünü

⁶³ Kâşânî, *Letâifü'l-İ'lâm*, s. 531, 532.

⁶⁴ Sühreverdi, *Avârifü'l-Meârif*, s. 21.

⁶⁵ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 116, s. 162.

⁶⁶ Kelabazî, *et-Taarruf*, s. 43.

⁶⁷ Nahl, 60.

⁶⁸ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 90, s. 119, 120.

⁶⁹ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 79, s. 100; mektub: 116, s.162; mektub: 90, s. 119.

Muhammed Nakşibend'in (ö. 791/1347) "*Müşâhede edilen, işitilen ve bilinen her şey Allah'tan başkadır ve "lâ" (hayır) kelimesiyle nefyedilmelidir*"⁷⁰ cümlesiyle belirtir.

Müşâhedeği rüyet kabul edip etmeme, yakine verilen mana ile de bağlantılıdır. Vahdet-i vücuda inanan mutasavvıflar Allah hakkında ayne'l-yakin derecesinde bilgi sahibi olduklarına inanır, O'nu gördüklerini iddia ederler. Duman ve ateş misalinde vahdet-i vücuda inanan mutasavvıflara göre dumanın varlığından yola çıkarak ateşin varlığını ispat etmek '*ilme'l-yakin*'dir. Bir yerde duman görülünce orada ateşin olduğuna inanılır. Ateş görülünce bir üst seviyedeki bilgi seviyesi olan "*ayne'l-yakin*" oluşur. Ateşe dokunarak tanımak da en üst derecedeki bilgi seviyesi olan "*hakka'l-yakin*" olur. Onlar bu dünyada ayne'l-yakin olarak Allah'ı gördüklerini iddia ederler.

Hâlbuki vahdet-i şühuda göre dünyada Allah hakkında ilme'l-yakinden ileri geçilemez. O'nu görerek ayne'l-yakine varmak imkânsızdır. Allah hakkında sadece dolaylı delillerle bilgi edinilebilir. Dolayısı ile bu dünyada müşâhede halinde görülen Allah değil, insanın içinde (enfüs) ve dışında (afak) O'nun varlığına delalet eden delillerdir. Bu yüzden müşâhede görme (rüyet) kabul edilemez. Yukarıda yakın için verilen misale göre ateş değil, onun varlığına delalet eden duman görülmüştür.⁷¹

Şu iki ayet, bu dünyada Allah'ı görmenin imkânsız ama dünya aynasında zahir eden her varlığın O'nun varlığına delil olduğunu anlatmaktadır. Allah Teâlâ, "*Biz O'nun Hak olduğu ortaya çıksın diye onlara ufuklarda ve nefislerindeki ayetlerimizi gösteririz*"⁷² buyurur. Diğer ayette, "*İnananlar için yeryüzünde nice işaretler vardır; kendi nefislerinizde de. Görmüyor musunuz?*"⁷³ denmiştir. Bu ayetlerde insanın içinde (nefis) ve dışında (afak) görülenlerin Allah'ı değil, O'na işaret eden isim ve sıfatları gösterdiği beyan edilmiştir. Delilleri bizzat gören veya onlara temas edenler, Allah'ın varlığına dair bilgi edindikleri için sadece ilme'l-yakine erişirler. Dolayısıyla afak ve enfüsteki gelişmeler, ilme'l-yakin ile delil getirmekten ibaret olur. Ayne'l-yakin ve hakka'l-yakin, insanın dışında ve içindekilerin (afak ve enfüs) ilerisindedir. Dolayısıyla İmâm Rabbânî'ye göre afak ve enfüstekileri müşâhede edenler Allah'ı değil, sadece O'na işaret eden delilleri görebilir. Bu bakımdan yakînî bilgiye misal verilen âlem ateş değil, ateşin varlığına delalet eden duman seviyesinde kalır. Sadece dumanı görenin ateşi gördüğünü söylemesi doğru değildir⁷⁴.

Aslında İbn Arabî de Allah'ın "*zat*" ve "*uluhet*" olmak üzere iki mertebesinden söz eder. "*Ehadiyet*" ismini verdiği zat mertebesinde Allah müşâhede edilemeyeceğine ve bilinemeyeceğine inanır⁷⁵. Ona göre hiçbir kayıt altına alınmayan mutlak zatın yaratılmışlarla bir ilişkisi olamaz. Yaratılmışlar Allah ile ancak "*vahidiyet*" denilen '*uluhet mertebesi*'nde münasebet kurabilir. "*Uluhet*" ilahi isimlerin zata nisbet edildiği ve mutlak zattan sonra gelen mertebe ve Allah'ın yarattığı varlıklara

⁷⁰ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 31, s. 43.

⁷¹ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, III, mektub: 100, s. 140.

⁷² Fussilet, 41/53.

⁷³ Zâriyât, 51/20, 21.

⁷⁴ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 100, s. 140.

⁷⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 227.

dönük yönüdür⁷⁶. Dolayısıyla Allah mutlak zat mertebesinde görülemez. Görülenler, Allah'ın akıllar seviyesine inip kendini bildirmek üzere tecelli ettiği zuhur mahalleri olan kâinatır⁷⁷.

İbn Arabî'ye göre dünyada Allah'ın zatı görülemez çünkü görme, aralarında münasebet olan varlıklar arasında gerçekleşir. Hâlbuki Allah'ın zatıyla insanlar arasında bir münasebet yoktur. Buraya kadar İmâm Rabbânî ile aynı görüştedirler ama onun bundan sonraki açıklamalarına İmâm Rabbânî itiraz eder. İbn Arabî'ye göre tecelli ile âleme yansıyan görüntüler Allah'ın isim ve sıfatlarıdır. İsim ve sıfatlar zatın aynı olduğu için onları görmek, Allah'ı görme olarak sunulabilir⁷⁸. Çünkü insan yönünü Allah'a çevirince, Allah insanın gören gözü olur ve bu suretle Allah'ı bir dünya objesi olan kendi gözü ile değil, yine Allah ile görmüş olur. Yani İbn Arabî, gören göz ile görülen Allah'ı neredeyse aynı şey olarak kabul ederek arada sıkı bir münasebet kurar. Gören insan, görülen ise Allah'tır. Bu durumda insan, İbn Arabî'nin tabiri ile Hak'ı Hak ile görenlerden olur. Gören kul, görülen Hak'tır. Görmeye vasıta olan göz de Hak'tır ve en mükemmel görme budur. Zaten Allah'tan başka O'nu görecektir bir varlık da mevcut değildir.

İbn Arabî "Gözler O'nu idrak edemez"⁷⁹ mealindeki ayetteki "gözler" kelimesinin çoğul oluşuna dikkat çeker. Ona göre bu ayet "bu dünyada Allah'ı birçok göz idrak edemez ama O'nu görecektir ve idrak edecek bir göz vardır" şeklinde anlaşılmalıdır. Allah'ı gören göz ise yine Allah'ın insan suretinde tecelli eden hüviyetidir. Çokluk (kesret) âlemi O'nu idrak etmese de âlemin aslı olan Allah, insanın gözü olur ve kendini görür ve idrak eder⁸⁰.

İmâm Rabbânî de İbn Arabî gibi gören ile görülen arasında bir münasebeti şart görür ama Allah ile âlem arasında bir bağlantının olmadığına inandığı için keyfiyetlere (şekil ve form) bağımlı bulunan dünya varlıklarının keyfiyeti olmayan Allah'ı görmeye uyumlu olmadığına inanır⁸¹. İbn Arabî'den farklı olarak isim ve sıfatların suretlerini algılamayı görme kabul etmez. Ona göre "şekil (keyfiyet) ile alakası olan varlıklara bu dünyada rüyetten bir şey zuhur etmez ve insanların ona iman etmekten başka nasipleri olamaz"⁸². Hiçbir dünyevi varlık Allah'ın zatına ait misalleri yansıtmak kadar geniş değildir. Tecelli anında görülen, sadece insanın içinde (nefis) ve dışında (afak) Allah'ın varlığına delalet eden delil ve misaller olabilirler ama Allah'ın zatını gösteremezler⁸³. Zati göstermeyen deliller ise görme kabul edilemez. Kısacası, İmâm Rabbânî'ye göre "gözlerin gördüğü, kulakların algıladığı, zanların kapladığı her şey, Allah Teâlâ'dan başka şeylerdir. Onlara bağlanmak, Allah Teâlâ'dan başkasına bağlanmaktır"⁸⁴

⁷⁶ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 97, 98.

⁷⁷ Karadaş, *age.* s. 81.

⁷⁸ Şârânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî İtikâdi Ehli'l-Ekâbir*, I, 216.

⁷⁹ En'am, 6/103.

⁸⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VII, 67.

⁸¹ İmâm Rabbânî, *age.* III, mektub: 44, s. 62.

⁸² İmâm Rabbânî, *age.* II, mektub: 67, s. 111; III, mektub: 49, s. 61.

⁸³ İmâm Rabbânî, *age.* III, mektub: 100, s. 141.

⁸⁴ İmâm Rabbânî, *age.* I, mektub: 38, s. 51.

3.3. Teşbih ve Tenzih

İbn Arabî'nin Allah'ın sureti olmadığı halde kendini bildirmek için göstermek istediği varlığın suretine girerek ona tecelli ettiğine dair iddiası⁸⁵ Allah'ın yarattığı varlıklara benzeyip benzemediği tartışmasına yol açar. İnsan teşbihî olarak mı yoksa tenzihî olarak mı iman etmelidir? İbn Arabî'ye göre sonradan yaratılmış varlıkların sıfatlarından Allah'ın müezzeh olduğuna inanmak, bir noksanlık, hatta edep dışı bir davranıştır. İnsan Allah'ı tenzih etmekle birlikte O'nun fani varlıklara benzediğine de inandığı takdirde mükemmel olur⁸⁶. Allah hiçbir kayıt ile kayıtlanamayan '*mutlak varlık*'tır. Teşbih veya tenzihten birine bağlı kalmak, Allah'ı mutlaklıktan çıkarır. Âlem Allah'ın zuhuru olduğuna göre, O'nu bu âlemden ayrı düşünmek yanlış olur. Hak ve halk aynı şeydir. Onun için bu âlemin herhangi bir cüz'üne ibadet etmek yine Allah'a ibadet demektir⁸⁷.

İbn Arabî, "*teşbihî iman*" veya "*tenzihî iman*" konusunda avam ile havas arasında bir ayrım yapar. Sadece gözleri ile görebilen avam tenzihî iman sahibidir ama kalpleri (basiret) ile de gören havas, "*teşbih*" ile "*tenzihe*" aynı anda inanır. Avama göre âlem taştır, topraktır, ağaçtır ama basiret sahibi olan havassa göre Allah'ı gösteren aynadır. Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre kâinattaki bu kadar çeşit varlık (kesret), Allah'ın birliğine (vahdet) giydirilmiş elbisedir. İlahi vahdet, tecelli ettiği varlıkların suretini alır ve onların suretinde görünür. Bu bakımdan âlemi göz önüne almadan sırf Allah'ın birliğini (vahdet) müşâhede etmek yanlıştır. Allah kendi sanatında seyredilmelidir⁸⁸.

Hakikaten Afîfî'nin (ö. 1966) de dediği gibi İbn Arabî, sisteminin materyalist bir renge büründüğü derecede teşbihte mübalağa yapar⁸⁹. Hakk'ın sonradan yaratılan her şeyin adını alabileceğini söyler. Cevher ve araz nazariyesini tartışırken Allah'ın Eş'arilerin bahsettiği cevher olduğu gibi, varlıklara tecellisinin o cevhere ait arazlar olduğunu bile iddia eder⁹⁰.

Ancak burada İbn Arabî'nin teşbih anlayışının Müşebbihe ve Mücessime'nin teşbihinden farklı olduğunu kaydetmeliyiz. Ona göre teşbih, Allah'ın el ayak gibi organları bulunan bir varlık olduğuna inanmayı zorunlu kılmaz. Onun teşbihi Allah'ın tecelli ettiği varlığın suretinde görünmesini ifade eder⁹¹. Onun teşbihi kelimelerin sübûtî sıfatları gibi Allah'ı insan zihnine yaklaştırmak için O'na bir takım sıfatları nisbet etmekten ibarettir⁹².

İmâm Rabbânî '*teşbihî iman*' ve '*tenzihî iman*'ın tasavvuftaki velayet kavramıyla bağlantılı olduğuna inanır. Ona göre biri nebilere diğeri velilere ait olmak üzere iki velayet mertebesi vardır. Aradaki fark nebilere veliler arasındaki fark

⁸⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VII, 67.

⁸⁶ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 16, 32.

⁸⁷ İbn Arabî, *age*. s. 19; Kâşânî, *Şerhu Füsûsi'l-Hikem*, s. 55, 242.

⁸⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 250.

⁸⁹ Afîfî, *Füsûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 53.

⁹⁰ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 54, 55; Kâşânî, *Şerhu Füsûsi'l-Hikem*, s. 153, 154.

⁹¹ Afîfî, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 43.

⁹² Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, s. 134.

kadar büyüktür. Evliya velayetindekiler dünyada müşâhedenin olduğunu iddia eder. Nebi velayetindekiler O'nun bütün suretlerden münezzehtir olduğu için ancak keyfiyeti meçhul bir nispetin olabileceğini kabul eder ve suretler içinde görülenin Allah olamayacağını söyler⁹³. İmâm Rabbânî, "Enbiyanın marifetleri kitap ve sünnettir, evliyanın marifetleri ise 'Füsus' ve 'Fütuhat-ı Mekkiye'dir" diyerek kendine göre ikisi arasındaki farkı ortaya koyar. Ona göre kitap ve sünnet, müminlerin Allah'ı sadece âhirette görebileceğine delalet ettiği halde İbn Arabî gibi mutasavvıfların eserlerinde rüyetin bu dünyada olabileceğine işaret vardır⁹⁴.

İmâm Rabbânî teşbih ve tenzih konusunda İbn Arabî'yi tenkit eder ama onu diğer mutasavvıflardan ayrı bir yere yerleştirir. Onun Allah'ı misalî suret içinde gördüğünü iddia edişini ilmî derinliğinin neticesi olarak görür. Buna rağmen onun vahdet-i vücud inancındaki teşbih darboğazından çıkamadığını, sadece tenzihe inanmayı noksanlık görme hatasına düştüğünü iddia eder ve mutlak tenzihi Allah'a bir kayıt olarak algılamasını tutarsız bulur. İbn Arabî'nin de dış dünyada sadece tenzihe inandığını hatırlatır. Dolayısıyla ona göre dış dünyadaki varlık ve yokluk birbirini sınırlamadığına göre aynı durum insanın iç âlemi için de geçerli olmalı ve tenzih Allah'a bir sınırlama olarak görülmemelidir⁹⁵.

İmâm Rabbânî'ye göre İbn Arabî'nin en önemli yanlışı âlemi Allah'ın farklı görüntüleri olarak kabul etmesi, âlemi görmeyi Allah'ı görme olarak sunmasıdır. Hakikaten İbn Arabî de diğer Ehl-i sünnet âlimleri gibi Allah'ın ancak ahirette görülebileceğine, bu dünyanın O'nu görmeye uygun olmadığına inanır⁹⁶. Aslında o, Allah-âlem ilişkisinin her kayıttan münezzehtir olan "zat mertebesini"nde olmayıp isim ve sıfatların nisbet edildiği "uluhet mertebesini"nde olduğunu sıkça vurgulasaydı İmâm Rabbânî bu kadar tepki gösteremeyebilirdi. Ancak, bu açıklamayı yapmadan doğrudan ifade edilen bu görüşün âlemdeki varlıklar kadar rab olduğunu iddia etmeye kadar varabileceğinden endişe eder. Bu yüzden âlemin Allah'ın farklı görüntüleri olduğunu iddia edenlere şu soruyu yöneltmekle haksızlık etmiş olmaz: Vahdet-i vücuda inananların iddia ettiği gibi varlık bir olup Allah'tan başka varlıklar O'nun zuhuratından ibaret ve O'ndan başka şeylere ibadet yine O'na ibadetsen⁹⁷ peygamberler Allah'tan başkasına ibadet etmeyi niçin yasakladı? Başkasına kulluk edenleri niçin Allah düşmanı ilan ettiler?⁹⁸

İmâm Rabbânî, İbn Arabî'nin Allah'tan başkasına ibadet niyetinin olmadığını bildiği halde onu sert bir dille tenkitte ısrar eder. Çünkü o, İbn Arabî'nin Allah-âlem ilişkisini açıklamak üzere kullandığı ifadelerin, onun ne demek istediğini anlamayanlar için iman açısından büyük tehlikelere sebep olabileceğinden endişe eder. Hindistan gibi panteistik fikirlerin yaygın olduğu bir ülkede yaşayan İmâm Rabbânî'nin bu ısrarı, tevhit inancını koruma adına gösterilmiş bir gayret olarak görül-

⁹³ İmâm Rabbânî, *age*. I, mektub: 260, s. 252.

⁹⁴ İmâm Rabbânî, *age*. I, mektub: 272, s. 285.

⁹⁵ İmâm Rabbânî, *age*. III, mektub: 74, s. 92.

⁹⁶ İbn Arabî, *age*. s. 117.

⁹⁷ İbn Arabî, *age*. s. 19.

⁹⁸ İmâm Rabbânî, *age*. I, mektub: 272, s. 286.

melidir. Yoksa İbn Arabî'nin sözlerinden Allah'ın âleme hulûl ve ittihat ettiğine inandığının anlaşılması gerektiğini İmâm Rabbânî kendisi de ifade etmiştir⁹⁹.

İmâm Rabbânî, tenzihî iman sahibini daha üstün görür. Aynadaki görüntüye benzettiği müşâhedeyi bırakıp görüntünün sahibine bağlanmayı tavsiye eder. Ona göre bunu ancak nübüvvet velayetinden istifade eden çok az veli başarabilir ve Allah'ı gördüğünü iddia etmeyi bırakır. Müşâhedeyi geçemeyenler vahdet-i vücud darboğazında "kendimi tesbih ederim" demekten kurtulamaz. İlahi tecelli ile kendinde yansıyan görüntüyü alınca onu Allah sanıp tesbih eder. Müşâhedeyi rüyet sanmak gibi bir hataya düşer, Allah'ın suretinin olduğuna inandığı için teşbihi imanının fazilet olduğuna inanır¹⁰⁰.

İmâm Rabbânî'ye göre nebilere ait olan velayet, Allah'ın yarattığı hiçbir varlığa benzemediğini dikkate alarak O'nun daima tenzih sıfatı ile tanınmasını zorunlu kılar. Bu yüzden velilerin velayetindekileri kast ederek şunları yazar: "Onlar peygamberlerin hepsinin sırf tenzihe davet ettiklerini, semavi kitapların tenzihî imandan bahsettiğini, enbiyanın enfüsü ve afakî ilâhları nefyedip, insanları onları iptal etmeye davet ettiklerini, teşbih ve keyfiyetten münezze olan Vâcibü'l-Vücûd hazretlerinin birliğine doğru götürdüklerini bilmiyorlar mı acaba? Hiç 'teşbihî iman'a davet eden ve halkın Hâlık'ın zuhuru olduğunu söyleyen peygamberin geçtiği duyulmuş mu? Peygamberlerin hepsi Vâcib Teâlâ ve Tekaddes'e tevhit inancında ve O'ndan başka rableri nefyetmekte mütefikirler. Allah Teâlâ, "De ki: Ey Ehl-i kitap! Aramızda manası eşit bir kelimeye geliniz: Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim; O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmayalım. Eğer onlar yüz çevirirlerse 'şahit olun bizler Müslüman'ız' deyin"¹⁰¹ buyurmaktadır. Bu insanlar sonsuz ilâhlar ispat edip hepsini, rablerin Rabbi'nin zuhuratı sanıyorlar."¹⁰²

İmâm Rabbânî, velilerin velayeti ile bağlantılı olanların Allah'ın tecelli ettiği varlığın suretini alarak görünmüş olabileceği iddiasını tutarlı bulmaz ama bu dünyada Allah'ı gördüğünü iddia ettikleri için onları itham da etmez. Onları, müşâhedeyi görme kabul etmeye sevk eden ve tamamen haksız olmadıklarını gösteren deliller bulur, yaşadıkları manevi tecrübelerle açıklık getirerek iddialarında mazur görür.

3.4. Müşâhede Neden Rüyet Sanılır?

İmâm Rabbânî'ye göre müşâhedeyi rüyet sanma, kalpteki yakın denilen mananın misal âleminde görme şeklinde ortaya çıkışından kaynaklanır. Şahadet âlemi olan şu dünyadaki her mananın misal âleminde bir sureti olduğu gibi her suretin de şahadet âlemiyle bir münasebeti vardır. Şahadet âlemindeki en mükemmel bilgi (yakın), gözle görülerek elde edildiği gibi misal âlemindeki yakınî bilgi de görme olarak ortaya çıkar. Yakınî bilgi ile bilinen şey de görülen şeyin suretinde algılanır.

⁹⁹ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 285,286.

¹⁰⁰ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 288; III, mektub: 90, s. 119.

¹⁰¹ Âl-i İmrân, 3/64.,

¹⁰² İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 285.

İnsan misal aynasında o sureti müşâhede edince arada aynanın olduğunu fark etmez, onun yakini bilgiye ait bir suret olduğunu bilemez. Bu algılama insanın iç dünyasında (batın) gerçekleşir ama insanı baskı altına alıp dışına da sızınca göz ile de gördüğünü ve aradığı şeyi bulduğunu sanır. Asıl algılama gücü olan basirette bile vehimden kaynaklanan bir karışmanın olduğunu bilemez. Yani basiret bile bazen yanıldığına göre ondan çok zayıf olan gözün (basar) Allah'ı bu dünyada göremeyeceği kabul edilmelidir. Görülenin ayna olduğu ama yansıttığı varlık olmadığı bilinmelidir¹⁰³.

İmâm Rabbânî bu yanılgıyı gölge benzetmesiyle izah eder. Şahadet âlemi olan şu dünya, ruhun; ruh ise ilahi isim ve şanların (şuunat) gölgesidir. Birinin yansıması diğerinde görülür. Allah kemalatını göstermek isteyince insana gözünü (nazar) şu âlem aynasına çevirtir ve ona yansıyan (tecelli) ruhu müşâhede ettirir. Gözün aynadaki görüntüye tam odaklandığı anda aynayı fark etmediği gibi, âlem aynasına bakan insan, kendi vücudu da dâhil olmak üzere âlemi fark edemez; sadece ruhlar âlemini görür. Ruh aynasına odaklanınca da ilahi zattaki itibari kemalattan ibaret olan şanların (şuûnat) yansımalarını görür ama Hakk'ı gördüğünü sanır. Yani insan âlem aynasında ruhlar âlemini, ruh aynasında da şuunatı müşâhede eder ama Hakk'ı müşâhede ettiğini sanır¹⁰⁴.

İmâm Rabbânî'ye göre sâlik Allah'ın birliğine (ehadiyet) yönelince şu iki durumdan biri oluşur: Ya iç dünyasında (batın) Ehadiyete olan yönelişi baskınlaşıp dışını da iç dünyasına benzetir. İnsanın iç âlemindeki duyguları, zahirini de etkiler. Bu durumda o, âlem aynasında süfli şeyleri müşâhede etmekten kurtulur, Allah'ın birliğini müşâhede etmeye başlar ve teşbih ifade eden bilgileri terk eder. Ya da sâlikin Allah'ın birliğine yönelişi sadece iç dünyasında (batın) kalır ve dışı çoklukta birliği müşâhede etmekten zevk alır. İçindekiler dışına vurmaz. İçi ve dışı farklı şeyleri düşünebilir. İçinde ilahi birliği, dışında dünyadaki farklı varlıkları (kesreti) müşâhede eder. Hatta öylelerinde dış dünya daha baskın olduğu için içinin Allah'ın birliğine yönelik olduğu bilinmez.

Burada iki türlü müşâhedededen bahsedilmektedir. Birisinde Allah'ın birliği (ehadiyet) insanın hem içinde hem de dışında (batın ve zahir) müşâhede edilmekte, diğerinde sadece dışında kalmaktadır. Birinci daha yüksektir. Müşahedenin ikinci kısmında teşbih ile tenzihi aynı anda yaşamanın bir kemalat olduğuna inanılır ama içte sırf tenzihi iman vardır. İçteki tenzihi iman insanın diğer hatalarını telafi eder. Bu yüzden mazur kabul edilir ama İmâm Rabbânî onun Allah'ı değil, hayalinde oluşturduğu şeyleri müşâhede ettiği için hayali bırakıp hakikate geçmeye davet eder¹⁰⁵.

İmâm Rabbânî müşâhedeği görme ile karıştırmayı onların birbirini tamamlayan iki kavram oluşuna bağlar. Ona göre müşâhede uzaklığın neticesi olan hayal mahsulüdür. Uzaktakilerin sadece hayalleri olabilir. Müşâhedeği erdiğinden bah-

¹⁰³ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 90, s. 119, 120.

¹⁰⁴ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 113, s. 116, 117; İmâm Rabbânî, *Manevi Yolculuk (Mükâşefâtü Gaybiyye)*, s. 65, 66; İmâm Rabbânî, *Ariflerin Halleri (Meârifü Ledünniyye)*, s. 76.

¹⁰⁵ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, I, mektub: 272, s. 289.

seden kişi Allah'tan uzak olduğu için O'nu göremez ama hayal eder. Tamamen yaklaşınca ne hayal kalır ne müşâhede. Mesela insan kendine en yakın olan nefsinin hayal edemez ama uzaktaki varlıkları edebilir¹⁰⁶.

İmâm Rabbânî'ye göre bazı mutasavvıflar asıl hedeften uzak oldukları için ona şiddetli bir istek duyarlar ve bu istek, onları hayale sürükler. İbadet ve ihlâs insanın içini Allah aşkıyla doldurur. Bununla ruhunda Allah'ın kudret ve cemalinden bir şeyler hissedince onu Allah sanmış olabilir. Aynaya bakan insanın mesela Ahmed'in suretini görmediği halde gördüğünü söylemesi gerçeğe uygun değildir ama örfe göre yalan da değildir. Yalan söylediğini gösteren bir delil olmadığı için mazur görülebilir¹⁰⁷. İbn Arabî'ye göre âlem aynasına bakanlar Allah'ı görür. Hâl-buki Allah-âlem ayrılığına inanan İmâm Rabbânî'ye göre ancak zerre kelimesiyle ifade edebilen âlem o güzelliğe ayna olamaz. Onda müşâhede edilenler, nihayetsiz güzelliğin sadece gölgesidir. Bu yüzden Allah ötelerin ötesinde, afak ve enfüs aynalarının oluşturduğu dairenin dışında aranmalıdır¹⁰⁸.

Ancak İmâm Rabbânî'ye göre, "Aşk halinde gelişen böylesi durumlar hoş görülebilir. Kararsızlık ve huzursuzluk sevgideki aşırılıktan gelir. Hatta bu gibi haller, Allah için olduğundan ve asıl matluba erişme isteğinden kaynaklandığından gayet güzel bile görülür. Onların hataları doğru, sarhoşlukları (sekr) ayıklık (sahv) kabul edilir."¹⁰⁹

Kısacası müşâhedeği görme (rüyet) kabul etmek, henüz işin başında hedeften uzak olduğu için vahdet-i vücuda inanan mutasavvıfların hatasıdır. Onlar, sahih olmayan keşfî bilgilere uyararak sureti hakikat ile karıştırıp asıl hedefi gözden çıkarmışlardır¹¹⁰. Henüz sıfatlar dairesinde dolaştıkları için sadece sıfatları müşâhede edebilir ama zatı müşâhede edemezler¹¹¹. Misli ve keyfiyeti olan varlıkları misil ve keyfiyetten münezze olan Allah'ın aynı sanır ve O'nun müşâhede edilip bilinebileceğini söylerler. Ama böyle bir hüküm, Ehl-i Sünnetin görüşüne uymadığı için reddedilir¹¹².

İnsan manevi seyri tamamlayınca 'şühudî iman'da hayalin devreye girip kendini yanılttığını görür ve hedefin "gaybî iman" olduğunu anlar. İmâm Rabbânî'ye göre gayba iman edenler, Allah'a daha yakın olduğu için hayal ile alakaları kalmaz. Dolayısıyla gayba iman, başta peygamberlerin kendileri olmak üzere onların ashabının ve onlara tabi olmak suretiyle Allah'a yakın olanların nasibidir¹¹³. Bu yüzden İmâm Rabbânî, "Bütün gayretimle Matluba ait hiçbir şeyin (bu dünyada) gaybtan müşâhedeğe geçmemesini, uzaktan haberleşmenin buluşmaya dönüşmemesini ve işin ilme'l-yakinden ayne'l-yakine geçmemesini istiyorum" der¹¹⁴. İmâm Rab-

¹⁰⁶ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 221, s. 198.

¹⁰⁷ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 31, s. 44.

¹⁰⁸ İmâm Rabbânî, *age*, II, mektub: 24, s. 37.

¹⁰⁹ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 100, s. 136.

¹¹⁰ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 38, s. 51.

¹¹¹ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 117, s. 166.

¹¹² İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 38, s. 51.

¹¹³ İmâm Rabbânî, *age*, II, mektub: 9, s. 17.

¹¹⁴ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 173, s. 153.

bânî, aynı görüşü saygı ile yâd ettiği Beyazid-ı Bistami'nin (ö. 234/845) ilk ve son mertebelerini mukayese ederek ortaya koyar. Onun ilk mertebelerde şühud ve müşâhede için "kendimi tesbih ederim/sübhanî" deyiverdiğini ama terakki ettikten sonra önceki huzur halinin gaflet olduğunu görünce de "Allah'ım, seni hep gafletle zikrettim ve sana hep fetretle hizmet ettim" dediğini nakleder. Ona göre Bistamî, müşâhede halinde Allah'ın zatına değil, gölge olarak tabir ettiği isim veya sıfatlardan birine ait suretleri görmüştü. Zuhurat ve gölgeler, zata götüren basamaklardan ibaret olduğu için Ebû Yezid o makamdayken ilahi zat hakkında gaflet içinde olduğunu anlamıştı¹¹⁵.

4. Sonuç

Bu çalışmada vahdet-i şühud ve vahdet-i vücud mekteplerinin müşahede ve rüyet kavramlarına dair görüşlerindeki farkın Allah'ı tanımak üzere farklı bilgi vasıtalarına güvenden kaynaklandığı görülmüştür. Vahdet-i vücuda inananlar müşahede, mükâşefe ve ilham gibi bilgi vasıtalarına daha fazla güvenmişlerdir. Allah'ın kendini göstermek üzere tecelli ettiğine, isim ve sıfatlarını âlem aynasında yansıttığına ve bu yolla kendinden haberdar ettiğine inanmışlardır. Ayrıca kâinatta tek varlığın bulunduğu inandıkları için her şeyi Allah'ın tecellileri olarak görmüş, görenin ve görülenin Allah olduğunu iddia etmişlerdir. Tenzihî inanç kadar teşbihi de kabul etmişler, âleme ibret nazarıyla bakanların Allah'ı gördüğünde ısrar etmiş, Ehl-i sünnet kelim âlimlerinden farklı görüşler ortaya atmış ve bu yüzden ciddi tenkitlere maruz kalmışlardır.

Vahdet-i şühuda inanan ve Allah hakkındaki bilgilerin kitap, sünnet, icma ve kıyasa dayanmasını ölçü kabul edenler; tecelli ve müşahedenin ilahi zatla bağlantısı üzerinde durmuşlardır. Bu mektebin temsilcisi kabul edilen ve bazı tasavvufî gelişmelerin insanı yanıltabileceğine vurgu yapan İmâm Rabbânî, mutasavvıfın içinin (batın) temiz olduğu halde dıştan problemlili kişi görüntüsü verebileceğini öne sürerek bir tecrübenin ve dikkatli bir gözlemin neticesini ortaya koymuştur.

İmâm Rabbânî mutasavvıfların "kendimi tenzih ederim" ve "ben Hak'ım" gibi cümleleriyle neyi kastettiklerini anlamayanların değerli şahsiyetleri reddedeceğinden ya da aynı halleri yaşamadığı halde onları taklit ederek zındıklaşabileceğinden endişe etmiştir. Bu endişeyle onun tasavvufta ayakların sağlam basacağı bir zemin hazırlama konusunda sergilediği çabası, tevhit inancını koruma adına sergilenmiş bir faaliyet olarak görülebilir. Mutasavvıfların sekir halindeki müşâhede için rüyet sanmak gibi tutarsızlıklarına takılıp kalmamayı önermesi, bu yolla tasavvufu istismara açılan kapıları kapama gayreti İmâm Rabbânî'yi diğer mutasavvıflardan ayıran en belirgin vasfı kabul edilebilir. Ayrıca onun kitap ve sünnetin zahirine uymayan her hükmü zındıklık kabul ederek tasavvufun gözü yumuk teslim olmanın ibaret olmadığına ve şerf delillere uygunluğa yaptığı vurgu da kayda değer gay-

→

Yukarıda İmâm Rabbânî'den yapılan alıntıda "İlimden ayna geçme" ifadesiyle kâinata bakarak Allah hakkında bilgi sahibi olmayı fakat asla O'nu gördüğünü iddia etmemeyi istediğini anlatmaktadır.

¹¹⁵ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 288, 289.

rettir. Çeşitli vesilelerle İbn Arabî'yi takdir ettiğini belirttiği halde müşahedeyi görme olarak sunmasına karşı sergilediği sert tutumu İmâm Rabbânî'nin tutarsızlığının değil, Hindistan gibi panteistik fikirlerin yaygın olduğu bir ülkede tevhit inancını koruma adına ortaya konan gayretin tezahürü olarak değerlendirilebilir.

İmâm Rabbânî insanı yanıltma ihtimali de bulunan ilham ve keşfe güvenmemiş; kitap, sünnet, icma ve kıyasa dayalı hükümlere uyumu esas kabul etmiş ve Allah'ı tenzih yollu tanımayı tercih etmiştir. Allah'la âlem arasında bir benzerlik kurmaktan çekinmiş, dünyada Allah'ı görmenin imkânsızlığını ileri sürmüş ve müşâhedenin görme olamayacağına ısrar etmiştir. Böylece Ehl-i sünnet kelam âlimleriyle yan yana durmuş ve daha az tenkide maruz kalmıştır.

Ayrıca Ehl-i sünnet âlimlerini takip etmenin dışında tasavvufi bir iddiası olmayanları, Allah'ı gördüğünü iddia eden mutasavvıflara tercih ederek tasavvufun özünde dinin temel hükümlerinin bulunduğu vurgu yapmıştır. Onun müşâhedeyi rüyet sanmak gibi ilham ve keşiften kaynaklanan fakat Ehl-i sünnet kelamcılarının görüşlerine uymayan hükümler için çıkar yol göstermesi ve vahdet-i vücuda inanlanları mazur kılacak haklı dayanaklar bulması, bir tasavvuf ilerinde bulunması gereken dini hoşgörünün ve iyi niyetin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Netice olarak, İmâm Rabbânî'nin kitap ve sünnete bağlılığını; şeriati asıl, tarikat ve hakikati ona yardımcı görüşünü, şeriata uymayan tasavvufî halleri yarım arpayı bile değişmeme ölçüsünü tasavvufu dinin temel hükümlerinin oluşturduğu sağlam bir zemine oturtma gayretinin tezahürleri olarak kaydetmeye değer görüyoruz.

Kaynakça

- Affî, Ebu'l-Ala, *Füsûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul 2000.
- , *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay. İstanbul 1999.
- Ahmed Asım, *el-Okyanusu'l-Basît Terceme-i Kamusi'l-Muhît*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1304.
- Bâküllânî, Ebû Bekir Muhammed, *Temhîdü'l-Evâil fi'r-Redd ale'l-Mulhide ve'l-Muatilla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mutezile*, thk. Muhammed Abdülhâdî, Dâru'l Fikri'l-Arabî, Kahire 1947.
- Baklî, Ebû Muhammed Ruzbihân eş-Şirâzî, *Kitâbu Meşrabî'l-Ervâh*, nşr. Nazif M. Hoca, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul 1974.
- Câmî, Abdurrahmân, *Nefehâtü'l-Üns*, (Evlîyâ Menkibeleri), çev. ve şerh, Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Marifet Yay. İstanbul 1998.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lugât*, thk. Ahmed Abdullah el-Gafur, Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1956.
- Cîlî, Abdülkerim bin İbrahim, *el-İnsânü'l-Kâmil*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay. İstanbul 1991.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lugât*, thk. Muhammed Abdülmünim Hafâci ve Mahmud Ferec el-Ukde, ed-Daru'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, (Mecmûatu Resâilil-İmâmî'l-Gazzâlî) içinde, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986. ss. 99-141.
- , *İhyâu Ulûmiddîn*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1997.
- , *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs. Beyrut 1983.
- , *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, (Mecmûatu Resâilil-İmâmî'l-Gazzâlî) içinde, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986. ss. 1-122.
- Gündüz, Kemal, "Retina ve Görme Yolları Anatomi ve Fizyolojisi - Elektrofizyolojik Özellikler" *Oküler Elektrofizyoloji*, Türk Oftalmoloji Derneği Eğitim Yay. Nu: 13, İstanbul 2011. ss. 1-57.
- Hakîm, Suad, *el-Mu'cemu's-Sufî*, nşr. Dendere, Beyrut 1981.
- Hucvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (Hakikat Bilgisi), haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul 1996.
- İbn Arabî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Dâru'l-Fikir, Beyrut 1994.

- , *Füsûsu'l-Hikem*, Şevki Bey Matbaası, İstanbul 1287.
- , "İstılahatü's-Sofiyye", *Resâilü İbn Arabî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001. ss. 407-417.
- , "Kitabü'l-Fenâ fi'l-Müşâhede," *Resâilü İbn Arabî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- İmâm Rabbânî, Ahmed b. Abdülâhad el-Fârûkî es-Serhindî, *Âriflerin Halleri*, (*Meârifü Ledünniyye*), çev. Necdet Tosun, Sufi Kitap, İstanbul 2006.
- , *Manevî Yolculuk*, (*Mükâşefatü Gaybiyye*), çev. Necdet Tosun, Sufi Kitap, İstanbul 2006.
- , *Mektûbât* (*ed-Düreru'l-Meknûnât*) I-III, Arapçaya çev. Muhammed Murad Kazanî el-Menzilevî, I. cild Enver Baytan Kitabevi, II. ve III. cild bir arada, Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık A.Ş. tarafından, İstanbul ty.
- İsfehânî, Râgıb Ebu'l-Kâsım, *Mu'cemu Müfredâtı Elfâzî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay. İstanbul 1998.
- Karadaş, Çağfer, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, Beyan Yay. İstanbul 1997.
- , *Muhyiddin İbn Arabî*, Kaynak Yay. İzmir 2008.
- Kâşânî, Kemalüddin Abdürrezzâk, *Letâifü'l'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlham*, thk. Mecid Hâdîzâde, Tahran 2000.
- , *Şerhu Füsûsî'l-Hikem*, Kahire 1321.
- Kelabâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taarruf*, Daru'l-İman, Dımeşk 1986.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1995.
- Lukânî, Abdüsselâm b. İbrahim, *İthâfû'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, Dersââdet Kitab., İstanbul ty.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Pârisâ, Hâce Muhammed b. Muhammed, *Tevhide Giriş*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay. İstanbul 1988.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Omar, *Şerhu Esmailahi'l-Husnâ*, el-Mektbetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire 2000.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüm'a, fi Târîhi et-Tasavvufi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Sühreverdi, Abdülkahir b. Abdullah, *Avârifü'l-Meârif*, Daru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1966.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fi Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, Beyrut ty.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut ty.
- Taftazânî, Sadüddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1986.
- , *Şerhu'l-Makâsîd*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu İstilâhâti'l-Fünûn*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1997.

“De ki: Tevrat’ı Getirin de Okuyun”

Tefsirde Kitab-ı Mukaddes’ten

Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında

Bikâî-Sehâvî Polemiği

Mesut Kaya

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi

mesudkaya@hotmail.com

Öz

Tefsirlerde yabancı kökenli bilgilerin, özellikle de Yahudi ve Hıristiyan kültürüne dayanan şifahî rivayetlerin nakli, kökleri ilk dönemlere uzanan çeşitli meşruiyet tartışmalarına sebep olmuştur. Meselenin diğer bir boyutunu ise onların kutsal kitaplarıyla meşgul olmak ve/veya bunlardan doğrudan nakilde bulunmak, bir başka deyişle kitabî bilgilerin nakli oluşturmaktadır. Bunun meşruiyeti ile ilgili de çeşitli tartışmalar yapılmış ve bu tartışmalar içerisinde bunun caiz olduğunu düşünenler kadar, mekruh hatta haram olduğuna hükmedenler bile olmuştur. IX. hicri asra gelindiğinde ise problem etrafında çok ciddi polemikler meydana gelmiş ve iki uç görüş ortaya çıkmıştır. Bu makale, dönemin iki önemli ismi Bikâî (ö. 885/1480) ile Sehâvî (ö. 902/1497) arasında, söz konusu probleme ilişkin cereyan eden bir polemiği ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İsrâiliyat, Kitab-ı Mukaddes, Hicri IX. yy.

“Say: Bring the Torah and Recite It” al-Biqâ’i -al-Sakhawi Polemics in the Context of Legitimacy of Quoting from the Bible in Quran Exegesis

The quotation of some non-Islamic traditions, particularly those basing on Jewish and Christian cultures, in Quran exegesis has raised some legitimacy debates which may be traced to the first ages. On the other hand, being interested in and/or citing from their Scriptures constitutes the other part of the problem. Some arguments have been made on the legitimacy of such citations and consequently there have been those who regard this as lawful and those who think that it is reprehensible or even illegitimate. In the ninth century of the Hijrah, many serious polemics appeared on the problem and two extreme thoughts were seen. This paper treats a debate on the problem between two prominent figures of the century, al-Biqâ’i (d. 885/1480) and al-Sakhawi (d. 902/1479)

Key Words: Exegesis, Israiliyyat, the Bible, the 9th Century of the Hicrah

Atıf

Mesut Kaya, “De ki: Tevrat’ı Getirin de Okuyun” Tefsirde Kitab-ı Mukaddes’ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikâî-Sehâvî Polemiği, Marife, Yaz 2013, ss. 85-105

1. Giriş

Günümüz tefsirlerinde klasik tefsirlere göre metodolojik bir farklılığın olduğu erbabınca müsellemidir. Bu metodolojik farklılık, tefsirlerin yapısal özelliklerinden muhtevasına kadar oldukça geniş bir açıdan değerlendirilebilir. Sözgelimi bu dönemde esbâb-ı nüzûlün ya da meâlin merkeze alınması gibi tefsirin yapısına yönelik; sureler ve ayetler arası bağlantılara, ayetlerin sosyo-psikolojik yorumlarına daha çok özen gösterilmesi gibi muhtevaya yönelik değişimleri görmek mümkündür.

Çağdaş dönem tefsirlerinde muhteva bakımından oldukça dikkat çeken diğer bir özellik ise Kitab-ı Mukaddes'ten gerek mukayese amaçlı, gerek bilgi amaçlı yapılan iktibaslardır. Sözgelimi tefsirdeki değişimlerin ilk izlerinin görülebileceği *el-Menâr* tefsiri, bu bakımdan oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Bundan başka bu dönemde kaleme alınan, İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs'i*, Tâhir b. Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr'i*, Mevdûdî'nin *Tefhîmu'l-Kur'an'ı*, Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* gibi eserlerde de aynı yöntemin izlendiğini görmekteyiz.

Sahabe ve Tabiîn döneminden itibaren Ehl-i Kitap kaynaklı çeşitli rivayetlerin tefsir literatürüne girmiş olduğu bir vakıadır. Bu rivayetler klasik dönemde kısmî, modern dönemde ise çok sert eleştirilere uğramıştır. Bu eleştiriler, tefsirlerdeki bu rivayetler yerine doğrudan Kitab-ı Mukaddes'e ya da diğer Ehl-i Kitap kaynaklarına müracaat edilmesi gerektiği düşüncesini beraberinde getirmiştir. Geçmişe nazaran bu kitapların çevirilerine kolay ulaşılabilirlik, Batı'yla sağlanan sıcak temas gibi etkenler de bu yöntemin gelişimine hız vermiştir. Ancak burada çeşitli soruların gündeme gelmesi de kaçınılmazdır:

Günümüz tefsirlerinde sıkça kullanılan Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakilde bulunma yönteminin tefsir tarihindeki kökleri nereye kadar uzanır? Yöntemin meşru bir zemini var mıdır? Yöntemin tefsirlerde isrâiliyât nakletme olgusuyla ilişkisi nedir? Aralarında bir eşdeğerlik söz konusu mudur?

Bu soruların uzun ve ayrıntılı cevapları gerektirdiği kuşkusuzdur. Ancak günümüz tefsirlerinde oldukça yaygın olan bu yöntemin meşruiyetinin tefsirlerde isrâiliyat nakletme olgusu kadar tartışılmamış olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle tefsirlerde isrâiliyât, çağdaş dönemde ciddi tartışmaların odağında bulunsa da klasik dönem tefsir düşüncesinde yerleşik bir konuma sahip olmamıştır. Aynı yerleşikliğin Kitab-ı Mukaddes'e müracaatla yapılan doğrudan alınlar için söylenmesi ise pek mümkün görünmemektedir. Bunun sebebi kısaca, israilî rivayetlerin çoğunun sefefe yani sahabe, tabiin, tebeu't-tâbiîne kadar uzanan bir senedinin bulunması iken, Kitab-ı Mukaddes'ten nakletme düşüncesinin İslam bilgi-rivayet geleneğinde bir karşılığının bulunmaması olarak özetlenebilir.

Bu makalede hicri IX. asrın iki önemli ismi Burhâneddin İbrahim b. Ömer el-Bikâî (ö. 885/1480) ile Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî (ö. 902/1479) arasında cereyan eden bir polemik ele alınacaktır. Bundan amaç, klasik dönemde Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmanın meşruiyetinin ciddi anlamda

sorgulandığını ortaya koymak, yukarıda dile getirmiş olduğumuz soru ve iddialara kısaca açıklık getirmeye çalışmaktır.

2. Bikâî ve *Nazmü'd-Dürer*'de Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

Burhâneddin İbrahim b. Ömer Bikâî'nin (ö. 885/1480)¹ *Nazmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Ây ve's-Süver* adlı tefsiri, adından da anlaşıldığı gibi sure ve ayetler arasındaki tenasüp konusunu ele alış biçimiyle ön plana çıkan bir tefsirdir. Zira Bikâî, tefsirinin başında tenasüp konusu üzerinde durmuş, konu ile ilgili daha önce yazılıp söylenenleri tetkik etmiştir. Bikâî bununla da kalmamış, tenasüp ilminin tarifini yapmış, bu ilimden ne anladığını ifade etmiş, tefsirini yazarken bu açıdan gözetmiş olduğu şartları açıklamıştır.² Bilmen'in ifadesiyle Bikâî, kendi tarzında benzersiz bir tefsir kaleme almıştır.³

Bikâî tefsirinin üzerinde çok durulmayan bir başka özelliği ise Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı doğrudan nakillerdir. Asırlarca süren klasik tefsir metodolojisinden farklı olarak o, Kitab-ı Mukaddes tercümelerinden istifade etmiş, bu tercüme-lerden Kur'an'a muvafık gördüğü bölümleri tefsirinde iktibas etmiştir. Bir başka ifadeyle o, gerek Tevrat'ın çeşitli nüshalarına ulaşmış bunlar arasındaki bazı farklılıklara işaret etmesi⁴, gerekse Kur'an ile Tevrat arasında ilişki olan yerlerde, Tevrat'tan pasajlar nakletmesi ve az da olsa iki kitap arasında karşılaştırmalar yapması yönüyle tefsir tarihinde farklı/yeni bir yaklaşımı benimsemiştir.⁵ Bu bakımdan Bikâî, tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan bilgi aktaran müfessirlerin ilk örneği (arketipi) olarak değerlendirilebilecek niteliktedir.

Bikâî, tefsirinde ele aldığı ayetlerin önceki ayetlerle bağlantıları üzerinde durduktan sonra bunları çeşitli açılardan tahlil eder. Bu açılara klasik tefsirin belli başlı umdeleri olan, lügavî tahliller, anlamı belirleyen sarf, nahiv ve belağat incelikleri, çeşitli anlam vecihleri ve ihtilafî noktalar. Bikâî özellikle kısasa içerikli ayetlerin tefsirinde bunların yanı sıra, tefsirlerde konuyla ilgili yer alan rivayetlere yer verir. Sonra da Tevrat'tan nakillerde bulunur. Bikâî mesela, Âdem'in yaratılış kisasını bu çerçevede tefsir etmiş, geleneğe uygun olarak Müslim'in Ebû Hüreyre'den naklettiği "tirbe hadisi"⁶ diye meşhur olan rivayeti zikretmiş, ardından rivayetle ilgili tenkitlere yer vermiştir. Bikâî son olarak: "Tevrat tercümesinde şunu gördüm" ifadesiyle Tekvin Kitabının 1, 2 ve 3. fasıllarını olduğu gibi aktarmıştır.⁷

İbrahim kıssası ile ilgili de benzer bir durum görülür. Hz. İbrahim'in Tevrat'ta anlatılan hayatı, tefsirin birkaç farklı yerinde bütün ayrıntılarıyla satır satır

¹ Müellifin hayatı için bk. Yıldırım, "Bikâî", *DİA*, VI, 149-150.

² Müslim, *Mebâhis fi't Tefsiri'l Mevdûi*, s. 58-60.

³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, s. 416.

⁴ Bk. Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 169, 170, 171, 172. Sözelimi Hz. İbrahim'in Filistin'de yerleştiği yer olarak Bikâî'nin nüshasında Belût'a, bir başka nüshada ise şöyledir dediği yerde ise -elimizdeki nüshalara uygun olarak- Mamre meşeliğine/düzlüğüne yerleştiği söylenir. *Nazmü'd-Dürer*, II, 171; *Tora ve Aftara*, I, 13: 18; *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin, 13: 18.

⁵ Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 411.

⁶ Bk. Müslim, *Sifâtü'l-Münâfikîn*, 27 (2789).

⁷ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 263-271.

verilir.⁸ Hz. Nuh, Hz. Yusuf gibi peygamberlerin kıssaları ile ilgili olarak da aynı yöntem izlenir.⁹

Kuşkusuz bu nakiller Hz. Musa ve İsrailoğulları'nın kıssaları söz konusu olduğunda hacim bakımından daha da artar. Hz. Musa'nın hayatıyla başlayan Çıkış Kitabı ve onu izleyen Levililer, Sayılar, Tesniye gibi Kitaplar etrafında İsrailoğulları'nın Mısır hayatı, Mısır'dan çıkışları, çöl maceraları, çeşitli kavimlerle ilişkileri gibi hemen bütün konular ayrıntılı bir şekilde zikredilir.¹⁰ Tesniye kitabından da Hz. Musa'nın vefatına kadar olan kısımları, fasıllar halinde kaydeden müfessir, bu yöntemiyle neredeyse Tevrat'ın ilk beş kitabını bütünüyle tefsirine almıştır.¹¹ Bunun yanı sıra İsraililerin Hz. Musa'dan sonra yaşadıkları olayları da ele almıştır. Yunus Suresi 94. ayetin tefsirinden hareketle, Tesniye 11: 1-32. pasajları, Yeşu 1-7. fasılları bütünüyle zikretmiştir.¹²

Bikâî bazen ahkâm ayetlerinde bazen de itikadî konularda da Tevrat'a referansta bulunur. Sözelimi: "Miras ayetinin sebab-i nüzulü kadınlardır; nitekim Tevrat'ta da feraizin inzalinin sebebi kadınlardır..." demektedir.¹³ Recm ve kısas konuları bunun diğer örneklerini teşkil eder.¹⁴ Nisa Suresi 162-164. ayetlerin tefsirinde vahiy konusunu açıklarken de Tevrat'a bolca atıflar yapmış, ayetlerin tefsirinde bu pasajları istişhat amaçlı kullanmıştır.¹⁵

Bikâî, İslâmî literatürün önemli bir parçasını oluşturan delâilü'n-nübüvve ve reddiye türü eserlerin yazım yönteminde olduğu gibi, beşâiru'n-nübüvve konusuna da değinmiş, Hz. Peygamber'i (s.a) müjdelediği düşünülen pasajları bizzat kendinin Tevrat tercümesinde gördüğünü söyleyerek, bunları nakletmiştir.¹⁶

Bikâî'nin, Tevrat metinlerini naklettikten sonra bazı değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Bu değerlendirmelerde, İslam inancıyla örtüşmeyen veya

⁸ Bk. Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 166-178. Hz. İbrahim'le ilgili Tekvin 11: 26-31; 12: 1-20; 13:1-18; 14:1-16 (8. pasaj atlanmıştır) 15:1-21; 16:1-16; 17: 1-27, (İshak'ın müjdelenmesine işaretle yetinip Lut kavminin helakını anlatan 18, 19 ve 20. fasılları atlanmıştır) ve 21: 1-21, pasajlara yer verilmiştir. Atladığı fasılları, IX, 337-334'da zikretmiştir. (Burada meleklelerin yemeği yediği kısmı yer almaz, bk. IX, 335. Bunun müfessirin mi mütercimnin tasarrufu mu olduğu belirsizdir.) Sonra da Lut ve meleklerle ilgili anlatıma yer verir, bk. IX, 347-350. Bikâî, Lut'un kızları ile mağaraya yerleşmesini ve sonraki olayları nakletmez.

⁹ Nuh kıssası için bk. Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, IX, 297-304, (Tekvin 5-11. fasıllar, 10 ve 11. fasıllar özetle); Yusuf kıssası için bk. X, 221-234 (Tekvin 45: 1-50: 26.)

¹⁰ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, VIII, 45- 68. (Çıkış 4: 20-12: 30 fasıllar) devamını Bakara'da zikretmiştir. I, 422-425 (sayılar), I, 425-453 (Çıkış). On iki temsilci için bk. VI, 51-53 (Sayılar 1: 1-44) VI, 53-54 (İncillerden); Kenan'a gönderilen casuslar için bk. VI, 80-84 (Sayılar 13, 14. fasıllar, Sayılar, 17: 8-15; Sayılar 20: 14; 21. fasıl ve 22: 1) bu bölümde Be'lam b. Baura'nın öyküsünü de zikrettikten sonra alıntılarını sürdürmüştür.

¹¹ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, VI, 107.

¹² Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, IX, 191- 203. 7. fash sonuna kadar daha önce zikretmiştir, bk. II, 15, 16.

¹³ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, V, 246. Diğer bazı örnekler için bk. V, 318; V, 454.

¹⁴ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, VI, 15; VI, 156, 157; Mâide 5/44. ayet bağlamında recm konusu ile ilgili Levililer 20:1-21, Tesniye 22:20-23 pasajlara, Mâide 5/45. ayet bağlamında, kısas konusu ile ilgili Çıkış 21: 21-23. Levililer, 24:20-21; pasajlara yer verir.

¹⁵ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, V, 508-512.

¹⁶ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, VIII, 107; 8-117.

Kur'an'la çelişen noktalar açıklanmıştır. Bikâî bazen bu çelişkileri uzlaştırma yoluna giderken bazen de tahrifle izah etmeye çalışmıştır.

Kur'an'la çelişen noktalara yönelik yaklaşımlarına birkaç örnek verebiliriz. Mesela Hz. Harun'un Hz. Musa'ya yardımcı olarak verilmesi konusunda Çıkış'ta geçen: "Sen de onun (Harun) için tanrı gibi olacaksın"¹⁷ ifadesini şöyle uzlaştırmıştır: "Burada bizim şeriatimize göre bir yaratılmışa söylenmesi caiz olmayan bir şey vardır ki o da tanrı kelimesidir. Bu İbranicede âlim ve hâkim anlamına gelir."¹⁸ Bikâî, Hz. Musa'nın Mısır hayatı ve Medyen'e gidişiyile ilgili nakillerden sonra Tevrat ve Kur'an arasındaki iki farktan söz eder. Tevrat'ta ertesini gün kavga eden iki kişinin iki İbrani olduğu geçerken, Kur'an'da bu çok açık değildir. Bikâî: "Kur'an'da geçen ifade buna hamledilebilirse ne ala; yoksa bu onların tebdil ettikleri kısımlardandır" yorumunu yapmaktadır. Kur'an'da koyunları sulayan kızların iki kız olduğu söylenir; Tevrat'ta ise kızların sayısı yedidir. Müfessir bunun Tevrat'a muhalif olmadığını, ikisinin sürüyü engellemeye çalışmasının başka kızların olmadığı anlamına gelmeyeceğini söyler. Müfessirin bu noktadaki dayanağı, babanın kızlarından birini evlendirmek için kullandığı "hâteyni"¹⁹ ifadesini Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) onun başka kızlarının da olduğuna delil getirmesidir.²⁰ Bu örneklerde, müfessirin uzlaştırma imkânı varsa Kur'an ve Tevrat arasındaki farklılıkları uzlaştırdığı; yoksa bunları Tevrat'ın tahrifine yorumladığı görülmektedir.

Bikâî'nin Tevrat'tan nakilde bulunurken, Tevrat'ın muharref olarak görülen anlatımlarıyla ilgili diğer bir yöntemi de bu kısımları tamamen hafzetmesidir. Mesela İbn Hacer, "çirkin şeyler" olarak nitelendirdiği ve âlimlerin Tevrat'ın tahrifine delil olarak getirdikleri bazı örnekler verir. Tevrat'ın "Âdem iyiyile kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu; artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli" cümlesiyle, Hz. Musa ve Harun'un gösterdiği kan ve kurbağa mucizelerini aynıyla Mısırlı büyücülerin de gösterdiği ifadeleri bunlardan bir kaçıdır.²¹ Bikâî'nin bunları tefsirine almadığı bununla birlikte herhangi bir açıklamaya da yer vermediği görülmektedir.²²

Müfessirin, Kur'an'la Tevrat'ı karşılaştırdığı durumlar da vardır. Mesela Yusuf kıssası ile ilgili olarak Bikâî, kıssanın Tevrat'taki anlatımını, Kur'an'ın tasdiki ve i'câzının işareti olarak görmektedir. Bundan sonra iki kitap arasında bariz bir fark olan, Yusuf'un kendi kimliğini kardeşlerine ne zaman açıkladığı meselesine değin-

¹⁷ Çıkış 4: 16.

¹⁸ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, XIV, 291, 292. Diğer bir örnek için bk. VIII, 67, 68.

¹⁹ Kasas 28/28.

²⁰ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, XIV, 276; bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 404.

²¹ Tekvin 3:22, Çıkış 7:22, 8:7; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XIII, 524.

²² Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 271; VIII, 51, 52. Müfessir aynı şekilde Hz. İbrahim'e gelen meleklerin yemeği yediği kısmı (Tekvin 18: 8), I, 335 ve Lut'un kızları ile mağaraya yerleşmesi sonrası gelişen olayları (Tekvin 29: 30-38) nakletmez ve bir yorum yapmaz, IX, 350.

mekte, aradaki farklılığı tahrifin delili olarak görmektedir. Ancak bunun kıssanın geri kalan kısmına bir zarar vermeyeceğini de ifade etmektedir.²³

Bikâî'nin Kitab-ı Mukaddes'in kendi içindeki çelişkilerine dikkat çekip zaman zaman bunları uzlaştırma yoluna gittiği de görülür. Örnek olarak Hz. İbrahim'in soy kütüğünü verirken Tekvin'le Luka İncil'i arasında çelişki olduğuna dikkat çeker.²⁴ Onun Tevrat'ta çelişkili gördüğü bir başka husus ise, Hz. İsmail'in sünnet edilmesi meselesidir. Bilindiği gibi Hz. İbrahim sünnet emrini Filistin'de bulunduğu bir sırada almış; emri aldığı gün 13 yaşında olan oğlu İsmail de dâhil maiyetindeki erkekleri sünnet ettirmiştir.²⁵ Hâlbuki İsmail o yaşlarda Mekke'de bulunuyor olmalıdır. Hz. İbrahim aynı günde İsmail'i nasıl sünnet ettirmiştir? Müfessir bunu, sünnet olma emrini aldıktan sonra Hz. İbrahim'in Burak gibi bir binekle tayy-i mekân yaparak İsmail'i sünnet edip gelmiş olabileceği şeklinde te'vil etmiştir.²⁶

3. Bikâî - İbnü'l-Kattân Tartışması ve Kâfiyecî'nin Hakemliği

Gerçek şu ki Bikâî'nin bu nakilleri, tefsir geleneğinde alışılmadık bir usule sahiptir. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi, bu nakillerde hacim olarak bir ölçsüzlük kendini göstermektedir. Nakillerin uzunluğu hesaba katıldığında, nakledilen metinlere yönelik tenkit ve değerlendirmelerin yetersizliği de bu ölçsüzlüğe ilave bir nakısa olarak görülebilecek niteliktedir. Bu yönüyle bu nakiller yadırganmaya ve günümüz ifadesiyle tepki toplamaya müsait görünmektedir. Nitekim Bikâî, Tevrat'tan yaptığı ilk iktibastan sonra, kullandığı yönteme gelecek tenkitleri hesaba katarak, yönteminin meşruiyeti tartışmasını yapmıştır.²⁷

Kendisinin de tahmin ettiği gibi, Bikâî'nin bu tavrı Hicri IX. asırda çeşitli tartışmalara ve polemiklere sebep olmuştur. Bikâî kendini, ucu küfürle itham edilmesine kadar varan katı eleştirilerin içinde bulmuştur. O, bu eleştirilere *el-Akvâlü'l-Kadîme fî'n-Nakl mine'l-Kütübî'l-Kadîme*²⁸ adında bir risale kaleme alarak cevap vermiş, bizzat kendisi söz konusu risalesinin ilk faslında yaşadığı polemiklere yer vermiştir.²⁹ Risalenin muhakkiki Muhammed Mursî el-Hûlî'nin bize aktardığı kadarıyla Bedrüddün/el-Bedr İbnü'l-Kattân³⁰, Bikâî'nin *Nazmu'd-Dürer* adlı tefsirinde

²³ Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, X, 234. Aynı şekilde Musa'nın evinde büyüdüğü Firavun'un Musa'nın dönmelerinden önce öldüğü bilgisi de onların tahrif ettiği kısımlardan olduğunu düşünür, XIV, 291, 292.

²⁴ Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, II, 166-178.

²⁵ Bk. Tekvin 17: 23-27.

²⁶ Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, II, 178. Esasen burada bir çelişki de görünmemektedir. Zira bu anlatımdan İsmail'in İshak'la alay edebileceği kadar büyüdüktan sonra Faran'a götürüldüğü anlaşılmakta, bu da sünnet olacak yaşı ifade etmektedir.

²⁷ Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, I, 272 vd.

²⁸ Risâle Muhammed Mursî el-Hûlî tarafından tahkik edilip Mecelletü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye (1401/1980, XXVI/2, 37-96)'da yayımlanmıştır. Eser muhakkik tarafından bu isimle neşredilmiştir. Kâtip Çelebi ise eserin ismini *el-Akvâlü'l-Kavîme fî'n-Nakl mine'l-Kütübî'l-Kadîme* şeklinde vermektedir, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 81.

²⁹ Ahmed Halil, *Neş'etü't-Tefsîr*, s. 40-42.

³⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'* adlı eserinde, Bikâî'nin Bedreddin İbnü'l-Kattân dediği şahsa, el-Bedr İbnü'l-Kattân diye atıfta bulunmuş ve fakat ona müstakil bir başlık ayırmamıştır. el-Bedr İbnü'l-Kattân

→

kullandığı bu yöntemi sert bir üslupla tenkit edenlerden biridir. İbnü'l-Kattân'ın bu tefsiri tenkit etmesinin gerekçesi ise, müellifin Tevrat, Zebur ve İncil'le istişhatta bulunmuş olmasıdır. Ona göre âlimler bu kitaplardan nakilde bulunmanın haramlığı üzerinde icmâ etmişlerdir.³¹

İbnü'l Kattân'ın Bikâf'ye yönelik bu tenkitlerini, Tevrat ve İncil'den nakilde bulunduğu için küfürle itham etmeye kadar götürdüğü anlaşılmaktadır. Bu sebeple Muhyiddin el-Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) huzurunda bir münazara yapılmış, Bikâf kendisinin bu kitaptan nakilde bulunurken, sahabeden kendi asrına kadarki imamlara istinat ettiğini, en büyük delilinin ise *eş-Şifâ*'da Kadı İyâd'ın kullandığı yöntem olduğunu söylemiştir.³²

İbnü'l Kattân ise makalenin başında gündeme getirdiğimiz sorular açısından oldukça önemli olan bir itirazda bulunmuştur. Onun bu itirazı, klasik tefsir geleneğinde râvî ve rivayetin önemini ifade eden bir tavır göstermektedir. Bu itiraz Bikâf'nin tefsirinde Tevrat'tan nakilde bulunurken "Kâle fi't-Tevrât" diye başlamasıdır. İbnü'l-Kattân "Kâle'nin fâili kimdir acaba?" diye sorar. Bikâf bu soruya cevabını şöyle naklediyor: "İstiyorsunuz ki sorunuza cevap olarak 'Allah' densin. Böyle cevap verdiğimiz zaman da 'Bunu nereden bildin' diye soracaksınız?" Bikâf bu itiraz kutsi hadislerin de âhâd haberle geldiklerini, hatta bazen zayıf bir senede sahip olduklarını ancak, "Allah şöyle buyurmuştur" diye rivayet edildiklerini söyler. Bikâf sorunun cevabının Tevrat'ın tercümesini yapan söz konusu mütercim olduğunu söyleyerek, bilgilerini tek bir kişi de olsa yine bir başkasından naklettiğini ima etmek ister."³³

Görüldüğü gibi itiraz senetsiz olarak nakledilen bu bilginin kime dayandığı meselesi ile ilgilidir. Zira bu, tefsir geleneğinde alışılmış ve kabul edilir bir yöntem olarak görülmemektedir. Aynı dönemde örnek olarak Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürri'l-Mensûr* gibi tamamıyla rivayete dayalı bir tefsir telif etmeye giriştiği düşünüldüğünde, rivayet merkezli ilim anlayışının hala canlı olduğu anlaşılır. Nitekim Sehâvî (ö. 902/1479) ona, kâfirlerin ellerindeki Tevrat ve İncil'den almak, elindeki

→

ismine ondan ders okuyan çeşitli öğrenciler bağlamında yer verirken, onun fıkah, tefsir, meânî, beyan, iki asıl (fıkah usûlü ve usûlü'd-dîn olmalıdır) ve mantık okutan bir Şafîî müderrisi olduğuna işaret etmiştir. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, I, 268, III, 115, II, 37; IV, 280; V, 296, VII, 48; VIII, 20,125, 277; XI, 57. Sehâvî, ayrıca onun Re'sü Nevbeti'n-Nüvvâb olduğuna işaret eder, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, II, 144. Bu, Memlukler'de siyâsî bir makam olup önde gelen yedi idari sınıftan birini oluşturmakta; başkumandanlığa denk düşmektedir. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, s. 327; Yiğit, "Memlukler", *DİA*, XXIX, 94. Biz İbnü'l-Kattân'ın hayatı, eserleri ve Bikâf'ye yönelik bir reddiye yazıp yazmadığı ile ilgili herhangi bir malumata ulaşamadık. Sehâvî, Muhammed b. Ali es-Semennûdî İbnü'l-Kattân (ö. 813/1411) diye bir başka âlimden söz etmekte ise de onun İbn Hacer'in hocalarından biri olması; Sehâvî, Bikâf gibi âlimlerden bir kuşak önce yaşamış olduğunu göstermektedir. Bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Kattân es-Sennûdî", IX, 9-10. Bizim sözünü ettiğimiz kişi üstelik yine Bikâf'nin verdiği bilgiye göre el-Kâfiyecî'nin öğrencilerinden biridir. *el-Akvâlü'l-Kavîme*, s. 41.

³¹ Bikâf, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 40. Muhakkik bu bilgileri kitabın mukaddimesinden aktarmıştır; ne var ki eserin mukaddimesini ve birinci faslımı tahkik etmemiştir.

³² Bikâf, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 41, 42.

³³ Bikâf, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 41, 4. Risalenin devamında konuya Kâdî İyâz ve Beyzâvî üzerinden cevaplar verilir. s. 77, 78, 82

nüşhayı onlardan biriyle mukabele edip bozuk yerlerini tasrih ettirmek, tefsirinde bu Yahudi'ye itimat etmek gibi usule yönelik eleştiriler yönelttiği görülmektedir.³⁴

Bikâî ise bu konuda sorumluluğu mütercime yüklemiş, kâfirlerden söz nakletmenin hoş karşılanmayacak bir tavır olmaması gerektiğini, zira Buhârî'nin (ö. 256/869) de Hirakl'den ve başkalarından, siyer âlimlerinin diğer din adamlarından naklettiklerini, tefsirlerde ise bunun sayılamayacak kadar çok örneği olduğunu belirtmektedir.³⁵

Bikâî ile İbnü'l-Kattân'ın münazarası, Kâfiyeci'nin aralarında sulh ilan etmesiyle biter, ancak polemik bitmez. İş karşılıklı reddiyeler yazmanın yanı sıra birbirlerine hakaret ve tezyife varan bir üslupla devam eder. Nitekim Sehâvî, Bikâî'yi hicveden şiirlerin bir ciltte toplandığını söylemekte, bunlardan bazılarına yer vermektedir.³⁶

Esasen Bikâî polemikçi bir üsluba sahip olup Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Fârid (ö. 576/1180), İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi isimlere yönelik reddiyeler kaleme almış, İbn Fârid ve İbn Arabî'yi tekfir etmiş, bu sebeple şiddetli hücumlara uğramıştır.³⁷ Bikâî bu hücumlar sebebiyle Şam'a göçmek zorunda kalmıştır.³⁸ Sehâvî, "bütün o tuhafıkların, iniş ve çıkışların, kargaşaların, çelişkili ve tutarsız meselelerin sahibi"³⁹ diye tanıttığı Bikâî'ye reddiye yazan bazı isimlere yer vermiş, ancak bunlar arasında el-Bedr İbnü'l-Kattân'ı saymamıştır. Anlaşılan o ki Bikâî ile İbnü'l-Kattân arasındaki husumet, sadece şifahî olarak gerçekleşmiştir.

4. Bikâî - Sehâvî Polemiği ve Karşıt Argümanlar

Bikâî'ye Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunma konusunda karşı çıkan sadece İbnü'l-Kattân değildir. İbnü'l-Kattân'la bir tanışıklıkları olduğu anlaşılan⁴⁰, hadisçi-tarihçi, aynı asrın bir başka âlimi Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö. 902/1479)⁴¹ de ona yönelik reddiyeler yazmıştır. Müellifin kendinin de işaret ettiği, *el-Aslü'l-Asîl fî Tahrîmî'n-Nakl mine't-Tevrat ve'l-İncîl ve el-Kavlü'l-Me'lûf fi'r-Redd ale'l-Münkiri'l-Ma'ruf* adlı risaleleri bunlardan bir kaçıdır.⁴² Nitekim Kettânî, Bikâî'nin çağdaşlarından, aralarında Sehâvî'nin de bulunduğu bir grubun Tevrat ve İncil'den nakilde bulunmaya karşı çıktıklarını, bu sebeple Sehâvî'nin *el-*

³⁴ Sehâvî, *Dav'ü'l-Lâmi'*, I, 108. Bikâî'nin konuyla ilgili söyledikleri için bk. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, I, 278, 279. Ayrıca bk. I, 422.

³⁵ Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 41, 42.

³⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, I, 105 vd.

³⁷ Sehâvî *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, I, 108. Bikâî, *Tenbîhü'l-Ğabî bi-Tekfiri İbn Fârid ve İbn Arabî* adlı bir risale yazmış, es-Suyûti de ona reddiye olarak, *Tenbîhü'l-Ğabî bi-Tebrieti İbn Arabî* adlı risalesini yazmıştır. Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, IX, 510.

³⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, I, 105-107, 108.

³⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, I, 101.

⁴⁰ Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-Latîfe* adlı eserinde de ona atıfta bulunarak, Muhammed b. Amr Fasıhuddin Ebu'l-Mütahhir adında bir âlimin Medine'de yazılmış iki ciltlik bir tefsiri bulunduğunu, bunu el-Bedr İbnü'l-Kattân'da gördüğünü söyler. II, 558.

⁴¹ Hayatı için bk. Cengiz Tomar, "Sehâvî", *DİA*, XXXVI, 313-316.

⁴² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, I, 105-107; VIII, 18.

Aslû'l-Asîl'i telif ettiğini belirtir.⁴³ Anlaşılan o ki Bikâî'nin benimsediği usul, belli bir kesim tarafından kabul edilmemiş, ona karşı reddiye yazma işi, hadis ve tarih konusunda yetkin, kalemi güçlü velut bir müellif olan Sehâvî'ye düşmüştür. İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679); Bikâî ile Sehâvî ve Suyûtî arasında yaşanan polemiklerin, "dostlar arasında olabilecek şeyler"⁴⁴ olarak nitelendirildiğini söylese de bu polemikler çok ileri boyutlara varmıştır.

Bikâî'nin gerek tefsirindeki, gerekse *el-Akvâlû'l-Kadîme*'deki delillerine baktığında, Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakilde bulunmayı caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Onun bu konudaki öncelikli gerekçesi, Ehl-i Kitab'ın iman ettiği kitaplardan, onların dinlerinin batıl, İslam'ın hak olduğuna kanıt getirmektir.⁴⁵ Bikâî'nin diğer delilleri ise Ehl-i Kitab'tan nakletmenin cevazına yönelik nasslara, geçmiş âlimlerin bu konudaki görüş ve uygulamalarına dayanır. Müellif, tefsirinde şöyle der:

Eğer bir inkârcı Tevrat ve İncil'le delil getirmeyi inkâr eder, münazarada en güzel yöntemin kişiye inandığı şeyle cevap vermek olduğunu görmezden gelirse, ona Yahudilerin yalanına delil olarak Allah Teâlâ'nın: '*De ki: Doğru söylüyorsanız Tevrat'ı getirin de okuyun*'⁴⁶ sözünü okurum.⁴⁷

Bikâî, bu ayetin sebab-i nüzûlü olarak hadis kitaplarında nakledilen Hz. Peygamber'in (s.a) Yahudilere ait medreseye (Beytu'l-Midraş'a) gidip zina suçunun cezasını sormasını, onların recmi inkâr etmeleri üzerine de Tevrat'ı getirtip okutmasını delil olarak getirir.⁴⁸ Müellif bu olayı, Hz. Peygamber'in (s.a) Tevrat'ı delil amaçlı kullanması olarak yorumlar.⁴⁹

el-Akvâlû'l-Kadîme'de meşruiyetin delillerinin tartışıldığı fasılda daha başka rivayetler de ele alınmış, söz gelimi Hz. Ömer'le ilgili Vâhidî'nin *Esbâbü'n-Nüzûl*'ünde zikrettiği bir rivayete yer verilmiştir. Bu rivayete göre Hz. Ömer zaman zaman Tevrat'ı okumaları esnasında Yahudilerin yanlarında bulunur, Tevrat ve Kur'an'ın birbirlerine muvafık düşen yerlerini dinlerdi. Yahudiler de onu, bu tavırdan dolayı takdir ederlerdi.⁵⁰ Bikâî'nin diğer delilleri ise Hz. Peygamber'in (s.a) kendisinin Tevrat ve İncil'de müjdelenebileceğine dair Ehl-i Kitab'a soru sorduğunu anlatan rivayetlerden oluşmaktadır.

Bikâî, geçmiş âlimlerin kanaatlerine de referansta bulunmakta, Buhârî ve Nevevî'ye dayanarak 'muhalifin kabul ettiği ve meyil duyduğu şeyle ona cevap verme' prensibini ön plana çıkarmaktadır. Buhârî şârihleri Kirmânî ve İbn Hacer, ayrıca Zerkeşî gibi âlimlerin görüşlerine yer vermektedir ki bu görüşler genel iti-

⁴³ Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, III, 225, 226.

⁴⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, X, 25.

⁴⁵ Bikâî, *el-Akvâlû'l-Kadîme*, s. 43.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/93.

⁴⁷ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 272; *el-Akvâlû'l-Kadîme*, s. 51-53.

⁴⁸ Bk. Buhârî, "Tefsîr", Âl-i İmrân, 6.

⁴⁹ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 272.

⁵⁰ Bikâî, *el-Akvâlû'l-Kadîme*, s. 54.

bariyle 'kıssa ve haberlerden güvenilir olanlarının ibret ve öğüt maksatlı aktarılabileceği, ancak ahkâm konusunda bunlara itibar edilmeyeceği' prensibi etrafında toplanmaktadır.⁵¹ Bu nakillerden hareketle onun seleften gelen israilî rivayetlerin nakliyle, kendi yöntemi olan Tevrat ve İncil'den doğrudan nakilde bulunmayı aynı kategoride değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Bikâî'nin rivayetlere yönelik tavrına bakıldığında, Hz. Ömer'in Tevrat'tan bir parçayla Hz. Peygamber'in (s.a) huzuruna gelmesi olayını anlatan rivayetten söz etmediği görülür.⁵² Hâlbuki bu rivayet –birazdan üzerinde ayrıntılarıyla durulacağı gibi- meşruiyet tartışmalarının odağında bulunmaktadır.

Bunun yanı sıra Bikâî'nin aleyhine olabilecek görüşleri tevil etme yoluna gitmediği de görülmektedir. Sözgelimi Ebu'l-Kâsım er-Râfiî (ö. 623/1226) Tevrat ve İncil'de değişiklik yapıldığı için bunlardan faydalanmanın helal olmadığını söylemekte, fakat Bikâî bu sözü tevil etmektedir. Bu görüşten kadim kitapları okumanın yasağının anlaşılamayacağını ifade eden Bikâî, bunun değiştirildiği bilinen şeylere özel olduğu sonucunu çıkarmaktadır.⁵³ İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) konuyla ilgili görüşü de yine böyle bir yoruma tabii tutulmuştur. İmam Şâfiî şöyle demektedir:

Yabancıardan ele geçirilen kitapların tamamı ganimettir. Yapılması gereken bunları tercüme edecek birini bulmaktır. Şayet bu kitaplar mekruh olmayan tıp gibi bilgiler içeriyorsa, diğer ganimetler satıldığı gibi bu kitaplar da satılabilir. Şayet kitaplar şirk unsuru taşıyorlarsa, parçalanırlar, parçalarından ve malzemelerinden yararlanılır ve satılır. Ancak ne olduğu bilinmeden yakılmaları veya gömülmeleri doğru değildir.⁵⁴

Aslında İmam Şâfiî'nin görüşü oldukça açıktır. Bilindiği gibi o dönem Farsça, Süryanice ve Yunancadan özellikle İslam toplumunun yararına olacak din dışı kitapların çevirisi revaçtadır.⁵⁵ Anlaşılan fetihlerde de bu tür kitaplar ele geçirilmekte ve bunların helal ya da haramlığı gündeme gelmektedir. Mâverdî'nin (ö. 450/1058) de yorumladığı gibi İmam Şâfiî toplum yararına olacak tıp türü kitaplardan faydalanılması, ama Tevrat ve İncil gibi Allah'a şirk isnad eden kitapların imha edilmesi gerektiğini söylemektedir.⁵⁶

Bikâî'nin diğer bir dayanağı ise, Buhârî (ö. 256/869), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Kâdî Beyzâvî (ö. 691/1292) gibi kendinden önceki âlimlerin kitaplarında Tevrat'tan delil getirmiş olmalarıdır.⁵⁷ Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *er-Raddü'l-Cemîl*'de, Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *es-Sahâif fi Usûli'd-Din*'de, Taftâzânî'nin (ö.

⁵¹ Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 63-74.

⁵² Tefsirinde rivayetin sadece: "Şayet Musa sağ olsaydı..." kısmını nakleder. Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, VII, 64.

⁵³ Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 274, 275.

⁵⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 279; Krş. Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 274, 275.

⁵⁵ Çeviri hareketinin el-Mansur (yönetimi 754-775 m.) başlatıldığı ve Me'mun döneminde (yönetimi 813-833 m.) yaygınlaştırıldığı kabul edilir. Bk. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 39, 42.

⁵⁶ Mâverdî, *el-Hâvî el-Kebîr*, XIV, 170.

⁵⁷ Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 75-96.

792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd*'da ve Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta benzer nakillerde bulunduğunu söyleyen müellif, bu âlimlerin ümmetin önderleri olduklarını, bu konuda onlara uymanın yeterli olacağını ileri sürer.⁵⁸

Bikâî, özellikle Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifa*'sında Hz. Peygamber'in (s.a) eski kitaplardaki nübüvvetine dair yer verdiği delillere ciddi değer atfeder ve onun bu yöntemini kendi yöntemine en güçlü destek olarak kullanır.⁵⁹ Aslında Kâdî İyâz da bu konuda, kendinden önceki delâil ve reddiye yazarlarının yöntemini izlemiştir. Bilindiği gibi gerek Delâilü'n-Nübüvve türü eserlerde, gerek Ehl-i Kitâb'a yönelik yazılmış reddiyelerde, önceki kitaplardan Hz. Peygamber'in (s.a) nübüvvetine delalet eden çeşitli deliller getirilmiş, bu amaçla Kitâb-ı Mukaddes'ten doğrudan nakilde bulunulmuştur.⁶⁰ Ancak kanaatimizce bu tür doğrudan nakiller tefsirlerde oldukça sınırlı kalmış, isrâiliyat olarak isimlendirilen Ehl-i Kitâp kaynaklı bilgiler, doğrudan bir nakil olmaktan ziyade çeşitli süreçlerden geçerek bize intikal etmiştir.

Bikâî'nin de işaret ettiği gibi Kâdî Beyzâvî de kimi zaman bu yöntemi kullanmıştır. Sözelimi Bakara Suresi 21. ayetin tefsirinde Beyzâvî, "İncil'de bundan daha küçük şeylerle misal verilmiştir" diyerek birkaç örnek vermiştir.⁶¹ Ancak Beyzâvî'de bunun örnekleri oldukça sınırlıdır ve bu örnekler İncil veya Tevrat'tan alınmış gibi görünmemektedir. Üstelik Bikâî'nin Beyzâvî'ye nispetle verdiği nakiller görebildiğimiz kadarıyla çeşitli problemler içermektedir. Bikâî, Beyzâvî tefsirinde Bakara Suresi 24. ayetin tefsirine dair bir rivayet yer aldığını söyler. Ona göre bu rivayeti Beyzâvî, Dört İncil şârihine nispetle vermiştir.⁶² Bununla birlikte ne elimizdeki Beyzâvî baskılarında ne de Beyzâvî haşiyelerinin metinlerinde bu ibarelere rastlanmaktadır. Bu nakil aslında, Râzî'nin (ö. 606/1209) Şehristânî'den (ö. 548/1153) yaptığı nakilden başka bir şey değildir. Bikâî'nin Beyzâvî'ye nispet ettiği Hz. Peygamber'in (s.a) diğer kitaplardaki işaretlerine yorumlana gelen diğer bir nakil de yine Beyzâvî'de bulunmayıp Râzî'nin nakillerinden ibarettir.⁶³ Şayet Beyzâvî, Râzî'den bu nakilleri yaptıysa ve daha sonraki nüshalardan onun bu nakilleri çıkarılmışsa, bunun klasik tefsir nosyonuna hatta Beyzâvî'nin tefsir yöntemine uymadığı için sonraki kuşaklarca kabullenilmediği anlaşılır. Eğer durum dediğimiz gibiyse, bu da üzerinde durduğumuz konunun hassasiyetini gösteren ilginç bir örneklik teşkil eder.

⁵⁸ Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 89, 90.

⁵⁹ Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 76-78.

⁶⁰ Bu türün ilk örnekleri arasında Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 251/865), *ed-Dîn ve'd-Devle'si*, Mâveridî'nin (ö. 450/1058) *A'lâmü'n-Nübüvve'si* sayılabilir.

⁶¹ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 62; Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 62.

⁶² Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 82, 83.

⁶³ Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 84. Bikâî'nin Beyzâvî'ye yönelik diğer referanslarının da problemli olduğu görülmektedir. Bakara Suresi 27. ve 40. ayetlerin tefsirinde Beyzâvî'nin Hz. İsa'dan nakledilen bir rivayetini vermiştir. Fakat bu rivayet de mevcut baskılarda yer almamaktadır. Bakara 39. ayetin tefsirinde zikrettiği bir başka atıfta ise Bikâî açıkça Râzî'nin ismini zikretmiş ve Beyzâvî'ye nispetle Râzî'nin ibarelerini vermiştir. Beyzâvî'de ise bu anlamı içeren bir ibare yer alsa da lafızlar bütünüyle farklıdır. Krş. Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 75; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III, 473; şu halde Bikâî, Beyzâvî'nin değil, Râzî'nin örneklerini vermiştir.

Bikâî'nin itiraz ettiği bir diğer nokta da tefsirler ve İslamî literatürün diğer kitaplarında Ehl-i Kitab'ın kitaplarından alındığı belirtilmemiş pek çok bilginin mevcut olduğu, bu bilgilerin ya bu kitapların bizzat kendinden ya da o kitaplardan alanlardan alındığıdır. Nitekim Beğavî ve Râzî gibi büyük müfessirlerin tefsirlerinde bu kitaplara isnat etmeksizin bilgiler verdiklerini, şayet problem, kendisinin yaptığı gibi bilgiyi bu kitaplardan aldığını söylemekse, o zaman bu bilgileri müfessirlerin yaptıkları gibi isim vermeksizin verebileceğini ancak bunun makul bir şey olmadığını söyler.⁶⁴ Bikâî bunun yanı sıra, Buhârî ve Kâdî İyâz gibi âlimlerden başka İbn Hişâm'ın da haham ve rahipler vasıtasıyla Tevrat ve İncil'den alınmış pek çok rivayete yer verdiğini, bunlarda herhangi bir isnat olmadığını, haham ve rahiplerin sözleriyle yetinildiğini, kendi yaptığının da bundan farklı olmadığını ileri sürer.⁶⁵

Bikâî şöyle bir itiraz da karşı çıkar: “Eğer nakleden Ka’bu’l-Ahbar gibi Müslüman olanlardan biriye bu nakil makbuldür. Çünkü onlar, değiştirilen yerlerle değiştirilmeyen yerleri bilirler. Onların dışındakiler ise bunu bilemedikleri için nakilleri makbul değildir.” Bikâî burada Necâşî'nin, “Bu ve Musa'ya indirilen bir tek kandilden çıkmıştır” sözüne atf yaparak, “Ben, bütün kitaplar üzerine müheymin olan Kitabımın şehadetiyle, bu bilgilerin değişime uğramış kısımlarını bilirim. Çünkü o, her türlü tahrif, tebdil ve hatadan korunmuştur” der.⁶⁶

Netice itibariyle Bikâî, erken dönemden itibaren Ehl-i Kitab'tan nakilde bulunma konusunda tartışıla gelen bütün nasları ve uygulamaları ortaya koyarak, tefsirinde izlediği yöntemin meşru olduğunu ve selefin tefsir yöntemine aykırı olmadığını ispata çalışmıştır.⁶⁷ Ona göre, kendi yöntemiyle onlarınki arasında eğer bir fark varsa, o da onların herhangi bir beyan olmadan onların kitaplarından veya onlardan alanlardan aldıkları bilgilere yer vermelerine karşılık, kendisinin onların kitaplarından almış olmasıdır.

Bikâî'ye reddiye yazan Sehâvî'nin bu görüşlere çok sert bir şekilde karşılık verdiği görülmektedir. Her ne kadar müellifin *el-Aslü'l-Asîl fî Tahrîmi'n-Nakl mine't-Tevrât vel'l-İncîl* adlı reddiyesi elimizde mevcut değilse de⁶⁸, gerek kitabın ismin-

⁶⁴ Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 86.

⁶⁵ Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 86-87.

⁶⁶ Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 87.

⁶⁷ Bikâî'nin görüşlerinin değerlendirmesi ve İbn Kesir'le farklılık arz eden yönlerinin karşılaştırması için bk. Ahmed Halil, *Neş'etü't-Tefsîr*, s. 42.

⁶⁸ Ne yazık ki bu kitap, Bikâî'nin kitabı kadar şanslı değildir. Müellifin kendi atıfları (*ed-Dav'u'l-Lâmi'*, I, 105-107; VIII, 18; *Fethu'l-Muğîs*, I, 166, III, 268) ve şu referanslar dışında kitabın neredeyse izine rastlanmaz: Hattâb er-Ruaynî'nin (ö. 954) *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasarî'l-Halîl* adlı Maliki fıkhına dair bir eserinde kısa bir atf, (Daru'l-Fıkr, 1412, IV, 344). Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*'un bir yerinde eseri *el-Aslü'l-Asîl fî Tahrîmi'n-Nazar...* biçiminde (I, 81) bir başka yerinde ise bu isimle verir (I, 505). Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifîn*, II, 219. Ömer Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*; kitap burada hatalı olarak bir kez Bikâî'ye yukarıda verdiğimiz ismiyle (I, 71), bir başka kez de Sehâvî'ye nispetle, *el-Aslü'l-Asîl fî Tahrîmi'n-Nazar...* adıyla verilmiştir (X, 150). Kettânî esere “bakınız” diyerek referansta bulunmuştur fakat ifadelerinin satır aralarından onun da eseri hiç görmediği anlaşılmaktadır; *et-Terâtibu'l-İddâriyye*, III, 225. Çağdaş dönem fihrist yazarlarından Brockelmann, esere herhangi bir işarette bulunmazken, Sehâvî'nin *el-l'ân bi't-Tevbîh* adlı eserini tahkik eden F. Rosenthal, “birinin bu kitabın bir nüshasına sahip olduğu söyleniyor” der ve şu eseri kaynak verir: Paul Sbat, *al-Fihris*

→

den gerekse müellifin diğer kitaplarından onun Tevrat ve İncil'den nakilde bulunmayı haram gördüğü anlaşılmaktadır. Hatta *Fethu'l-Muğîs* adlı eserinde, kitabının ismini *el-Aslû'l-Asîl f'l-İcmâ alâ Tahrîmi'n-Nakl...* biçiminde vermesi –şayet bu bir müstensih hatası değilse- bu konuda icmâ bulunduğu kanaatinde olduğunu düşündürmektedir.

Sehâvî'nin konuyla ilgili görüşlerini diğer eserlerden az çok görme imkânımız bulunmaktadır. *Fethu'l-Muğîs*'te o, “rey ve içtihad sahasına girmeyen konularda, isrâiliyat aldığı bilinmeyen sahabî rivayetlerinin merfu hükmünde olması” meselesinde, İbn Hacer'in görüşüne referansta bulunur.⁶⁹ Konuya Abdullah b. Amr'ın gaybî haberlerini örnek olarak verdikten sonra, bunların merfu hükmünde olamayacağını söyler. Hz. Peygamber'in (s.a) İsrailoğulları'ndan nakletme izninin şer'î konuları değil- ki bunun meşru olmadığı bazı örneklerini verir- sadece ibret ve öğüt içeren olay ve haberlerin naklini içerdiğini ifade eder. “İsrailoğulları'ndan nakledin bunda bir beis yoktur; çünkü onlarda bir takım hayreti mucip şeyler vardır.”⁷⁰ hadisine nispetle, âlimlere göre bunun hüccet amaçlı değil, eğlence amaçlı nakledilebileceğine işaret eder.⁷¹ Sehâvî burada isrâiliyatla ilgili klasikleşmiş görüşün çerçevesini aşmayan bir yorum ortaya koymuştur.

Konuyu bir başka bağlamda tekrar değerlendiren Sehâvî, Hatîb Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) görüşünü dile getirir: “Ehl-i Kitap'tan İsrailoğulları'na ait me'sur sözleri (kitabî nakilleri) Ehl-i Kitap'tan nakledilenleri (şifahî rivayetleri) atmak vacip, bunlardan kaçınmak zorunludur. İsrailoğulları ve diğer kadim milletlerin haberlerini, Hz. Peygamber'den (s.a) sahabeden ve selef ulemasından nakletmek caizdir, bunda bir sakınca yoktur.”⁷² Hatîb Bağdâdî burada ister Vehb b. Münebih'in diğer dillerdeki metinlerden yaptığı çevirilerden, isterse İbn İshak'ın yaptığı gibi bizzat Ehl-i Kitap'a mensup bir şahıstan yapılan nakiller olsun, hepsinin atılması gerektiğini ifade etmiştir.⁷³ Sehâvî de buna referansta bulunarak, Tevrat ve İncil'den nakilde bulunmanın haramlığına işaret etmek istemiştir.

Sehâvî, aynı şekilde Bağdâdî'nin Hz. Peygamber, sahabe ve selef âlimlerinden gelen rivayetleri nakletmenin caiz olduğu görüşüne⁷⁴ yer vermekle, Ehl-i Kitap'tan naklin çerçevesini oldukça daralttığı görülmektedir. Nitekim Sehâvî bazı âlimlerin, “İsrailoğulları'ndan nakledin, bunda bir sakınca yoktur”⁷⁵ hadisindeki “*ve lâ harac*” ifadesinin “hâl mevkiinde” olduğunu, bu durumda anlamın, “Hz. Peygamberin (sahabenin ve selef âlimlerinin) haber verdiklerinden ezberlenen şeyler gibi, onlardan nakletmekte *sakınca olmaması hâlinde* onlardan nakledin” şeklinde ola-

→

(*Catalogue de Manuscrits Arabes*) Supplément, Kahire 1940, s. 55. bk. Sehâvî, *el-İlân bi't-Tevbîh*, s. 108, dn. 20.

⁶⁹ Bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 107.

⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 361; krs. Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I, 126.

⁷¹ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 163-166.

⁷² Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, III, 268.

⁷³ Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 114.

⁷⁴ Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 115.

⁷⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, I, 390; Buhârî, *Enbiya*, 50; Ebû Davud, *İlim*, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 159.

çağını söylemiştir.⁷⁶ Sehâvî, Bağdâdî'nin yukarıdaki hadisi ve İmam Şafii'nin bu hadis hakkındaki: "Elbiselerinin uzaması, gökten inen bir ateşin kurbanı yemesi gibi onlardan rivayet edilen ve bu ümmet hakkında gerçekleşmesi mümkün olmayan olaylar bile olsa onlardan işittiğiniz şeyleri nakletmenizde bir sakınca yoktur" görüşünü nakletmiştir.⁷⁷ Sehâvî'nin İmam Şafii'ye nispet edilen bu görüşten sonra "fakat..." diye istidrakte bulunarak yukarıdaki görüşü nakletmiş olması, İsrailoğulları'ndan rivayeti caiz gören bu görüşe mesafeli durduğunu göstermektedir.

Sehâvî bu keskin görüşünü bir başka eserinde "Hukmü't-târîh" konusunu işlerken de dile getirmiştir. Tarihe tekdüze bir hükmün konmayacağını söyleyen Sehâvî, muttasıl bir senedinin olması durumunda bir bilgiyi almanın vacip olacağını söylemiştir. Hatîb Bağdâdî'nin yalancı ravilerin durumlarının açıklanmasının gerekliliği konusunda bir bölüm açtığını ifade etmiş, bu bağlamda sözü zayıf rivayetlere ve Ehl-i Kitap'tan nakilde bulunma konusuna getirmiştir:

Haram olan diğer bir husus da bilgisiz tarihçilerin yaptığı gibi, geçmiş kutsal kitaplara dayalı bilgiler veren kitaplardan nakilde bulunmaktır. Bu kitaplara Vehb b. Münebbih'in *el-Mübtede'* adlı eseri misal olarak verilebilir. Bu kitabın müellifi, "Otuz peygambere indirilmiş otuz kitabı okudum" demiştir. Bunların hepsi, Abdullah b. Selam ve kendi zamanının en bilgisi olduğu söylenen Kabû'l-Ahbar'dan gelmektedir. Vehb, bu ikisinin ilmini cem etmiştir. Bunun dışındaki hurafeler sınıfına konulabilecek olan, her ne kadar öncekilerin kitaplarından nakledilmemişse bile, cezm siygasıyla (kesin bir ifadeyle) nakledilen ve batıl olduğu beyan edilmeyen, özellikle siyerle ilgili haberler de böyledir.⁷⁸

Bu ibarelerinden Sehâvî'nin hem isrâiliyat türü rivayetleri hem de Tevrat ve İncil'den alınan bilgilerin naklini haram gördüğü daha iyi anlaşılmaktadır. Onun, "öncekilerin kitaplarından nakledilmemişse bile, cezm siygasıyla nakledilen ve batıl olduğu beyan edilmeyen" ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. Bundan İbn İshak gibi siyer âlimlerinin nakillerinin yanı sıra –ki müellif bunu özellikle vurgulamıştır– kendi döneminde Bikâf tarafından "kâle" gibi kesin bir siygayla nakledilen bilgileri kastettiği de anlaşılır. Sehâvî'nin aynı kitabında *el-Aslü'l-Asîl'e* referansta bulunması⁷⁹, bizi bu kitabın daha sonra yazıldığına ve müellifin son beyanının Bikâf'nin tavrına yönelik bir eleştiri olduğu sonucuna götürmektedir.

Sehâvî, *el-İ'lân'da* İbn Kesir'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye'si* hakkında bilgi verirken, onun bu kitabının başında açıkladığı yönleme ve isrâiliyatla ilgili görüşlerine de yer verir. İbn Kesir (ö. 774/1373) burada –her ne kadar kendisi de hem tefsirinde hem de tarihinde bolca isrâiliyat kullanmışsa da– isrâiliyatla ilgili kesin bir dil kullanmış; Peygamberimizin haber verdiği bilgilerin bizi diğer şeriatlerden, kitabımızın da hata, yalan, tahrif ve tebdille muallel diğer kitaplardan müstağni kıldığını söylemiştir.⁸⁰ Sehâvî, bu ifadelerinden dolayı İbn Kesir'i takdir dolu sözlerle

⁷⁶ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, III, 268.

⁷⁷ Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 117.

⁷⁸ Sehâvî, *el-İ'lân bi't-Tevbîh*, s. 81-84.

⁷⁹ Sehâvî, *el-İ'lân bi't-Tevbîh*, s. 293.

⁸⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, I, 7.

övmekte, bizim de kanaatimiz tamamıyla bu noktadadır, diyerek *el-Aslü'l-Asil'e* referansta bulunmaktadır.⁸¹

Tarihî rivayetlerin naklinde gerekli şartlardan söz ederken de Sehâvî, yine Bağdâdî'nin görüşlerine yer vermiştir. Bağdâdî, Ehl-i Hadis'in seleften gelen kadim milletlerin haberlerini ve Peygamberlerin kıssa ve hayat hikâyelerini de derlediklerini ancak kendilerinin böyle bir şeye vakit ayırmayacaklarını, çünkü kendilerini Hz. Peygamber'in (s.a) hadislerinin fazlasıyla meşgul ettiğini söylemektedir. Sehâvî, Bağdâdî, İbn Hanbel ve İmam Malik'e dayanarak şu hükme varır:

Öncekilerin haberleri ve kadim kitaplardan yazılı olarak gelen bilgilerden, gelecekle ilgili fiten ve melâhimden kaçınmak gerekir. Zira bunlarda mesele, Danyal'a nispet edilen kitapta olduğu gibi, bâtil bir bilginin kabul edilmesiyle doğru bir bilginin reddedilmesi arasında gidip gelir. Hz. Peygamber'den senetleriyle bize ulaşanlar dışında, melâhim ve fitenle ilgili haberlerin nakledilmesi doğru değildir.⁸²

Bütün bu görüşlerinden anlaşıldığı gibi Sehâvî, gerek kitabî gerekse şifahî bilgilerin naklinde tavizsiz bir tutum takınmış, özellikle Bağdâdî'nin görüşlerini esas alarak bunların hiçbir şekilde nakledilmemesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Sadece Hz. Peygamber (s.a), ashabı ve selef âlimlerinden gelen rivayetlerin nakledilebileceğini, mühtedilerden gelen bilgilere itibar edilemeyeceğini söylemiştir. Tabii burada sahabe ve tabiinden gelen ancak İsrailoğulları'ndan alındığı ifade edilmeyen rivayetlerin hangi kategoride değerlendirileceği çok açık değildir. Öte yandan, Sehâvî'nin bu görüşlerinin çok kabul görmediği ve kendinden sonraki âlimlerin daha mütesahil bir çizgi takip ettikleri de söylenebilir. *el-Aslü'l-Asil'in* neredeyse hiç yazmasının bulunmaması ve âlimlerin bu kitaba sadece Sehâvî'nin görüşlerini reddetmek için müracaat ettiği yönündeki kanaat de bunu destekler niteliktedir.⁸³

5. Bikâi ve Sehâvî'ye Kadar Konuya İlişkin Görüşler

Esasen bu iki uç görüşün ortaya çıkmasından önce İbn Hacer (ö. 852/1448), muhalled eseri *Fethu'l-Bârî*'de Hz. Ömer'in Tevrat parçalarıyla Hz. Peygamber'e (s.a) geldiğini anlatan rivayet etrafında meseleyi vuzuha kavuşturmaya çalışmış, bu konuda *orta bir yol* benimsemiştir. Çeşitli tarikleri olan bu rivayet, İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel tarafından şöyle nakledilmiştir:

Ömer b. Hattab Hz. Peygamber'e (s.a) Ehl-i Kitap'tan birinden elde ettiği bir kitapla çıkageldi. Dedi ki: Ey Allah'ın Rasûlü, ben Ehl-i Kitap'tan bir şahıstan güzel bir kitap elde ettim. Allah Rasûlü öfkelen-di ve: Ey Hattab oğlu şaşardınız mı siz! Canım kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki, ben size bembeyaz bir sayfa getirdim. Onlara bir şey sormayın; yoksa size bir doğruyu haber verirler de

⁸¹ Sehâvî, *el-İ'lân bi't-Tevbîh*, s. 292-293.

⁸² Sehâvî, *el-İ'lân bi't-Tevbîh*, s. 107, 108; Sehâvî bu görüşlerinden sonra *el-Aslü'l-Asil'*de konuyu ayrıntılarıyla işlediğini ifade etmektedir.

⁸³ Hudayr, *Bülûğu'l-Meram Şerhi*, <http://www.khudheir.com/audio/1863>. Ayrıca bz. Mültekâ Ehli'l-Hadis, IV, 20, *el-Mektebetü's-Şâmile* 3.42 içinde.

onu yalanlarsınız, bir yanlış haber verirler de onu doğrularsınız. Canım kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki, şayet *Musa sağ olsaydı, bana uymaktan başka bir çaresi olmazdı*.⁸⁴

İbn Hacer'in hadis hakkındaki -Bikâî'nin de kendi yöntemine destek amacıyla bir kısmına yer verdiği kanaati- şöyledir:

Bunlar hadisin bütün tarikleridir. Hadisler her ne kadar *hüccet* ifade etmese de, hadislerin toplamı bir asıllarının olmasını gerektirir. Ehl-i Kitab'ın kitaplarıyla meşgul olmanın haramlığı tahrimen değil tenzihen mekruh olmalıdır. Bu meselede evla olan, imanda derinleşme imkânı bulamamış kimselerle -ki onların bu kitaplara bakmaları kesinlikle caiz değildir- imanda derinleşmiş kimselerin arasını ayırt etmektir. Böyle bir kimse için bu, özellikle de muhaliflere cevap vermesi gereken yerlerde caizdir.⁸⁵ Eski ve yeni âlimlerin nakilleri ve kitaplarından çıkardıkları neticelerle Yahudileri Hz. Muhammed'e (s.a) iman etme konusunda ilzam etmeleri de buna delil teşkil eder. Âlimler onların kitaplarını incelemenin caiz olmadığına inanmış olsalardı, bunu yapmazlardı.⁸⁶

Aslında İbn Hacer'in bütün bu açıklamaları, Tevrat ve İncil'i yazma ve bakma (okuma) ile meşguliyetin caiz olmadığı konusunda icma olduğu kanaatinde olan Zerkeşî'ye yönelik bir itiraza dayanır. Zerkeşî (ö. 794/1392), Buhârî'nin Tevrat'taki tahrifin lafzî değil, manevî olduğu yönündeki görüşe meylettğini, böylelikle bu kitabı mütalaa etmenin caiz olduğu görüşünü benimsediğini, bunun *batıl bir görüş* olduğunu söylemiştir. Zerkeşî daha sonra onların kitaplarını tahrif ve tebdil ettiklerinde görüş ayrılığı olmadığını, bu sebeple bunların kitaplarına bakmak ve yazmakla meşgul olmanın caiz olmadığına icma olduğunu dermeyeran etmiştir. Delil olarak da yukarıdaki rivayeti zikretmiş, "şayet bu günah olmasaydı Hz. Peygamber (s.a) öfkelenmezdi" demiştir.⁸⁷

İbn Hacer, Zerkeşî'nin bu görüşüne çeşitli itirazlar yöneltmiştir. Bunlardan ilki şöyledir: "Zerkeşî'nin icmayı bakmak ve yazmakla sınırlandırması, bir kimse başka işlerle birlikte, bakma ve yazma işiyle de meşgul oluyorsa, günah olmaz; çünkü bu, diğer işlerle birlikte bu işle de meşgul olan kimse için caizdir, demektir. Eğer, bütün mesaisini bu işe harcayan kimseyi kastediyorsa bu da tartışmaya açıktır." İkinci itirazı Buhârî'nin sözünün batıl olduğu iddiasına yöneliktir. İbn Hacer, "Bu da su götürür" der. İbn Hacer gerekçe olarak bu görüşün Tevrat'ı en iyi bilen

⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 312, İbn Ebî Şeybe, bu rivayeti "Ehl-i Kitab'ın kitaplarına bakmayı kerih gören kimse" babında zikretmiştir; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 805; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fadlihî*, II, 805; Hadisin diğer tarikleri için bk. Bağdadî, *el-Cami'*, II, 113; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, s. 10; Razi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 332; İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, XIII, 334, 525.

⁸⁵ Bikâî, İbn Hacer'in "الرَّاصِحِينَ فِي الْإِيمَانِ" ifadesini, من رسخ قدمه في العلوم الشرعية, biçiminde anlar. *Nazmü'd-Dürer*, I, 277, krş. Kasımî, *Mehâşînu't-Te'vil*, I, 38.

⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, XIII, 526.

⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, XIII, 526, Kettânî, *et-Terâtîbu'l-İdâriyye*, III, s. 224, 225.

kişi Vehb b. Münebbih'le⁸⁸ Tercümânü'l-Kur'ân İbn Abbas'a nispet edilmesini gösterir.⁸⁹ Son itirazı da Hz. Ömer rivayetiyle ilgili olup bunun da tartışmaya açık olduğunu, bunun hüccet olamayacağını ve dolayısıyla haramlığa delalet etmeyeceğini ifade eder.⁹⁰

İbn Hacer'in bu değerlendirmelerinde dikkat çeken noktalarından biri, Sehâvî'nin aksine onun bu kitaplardan nakilde bulunmayı, *haram* değil *mekruh* hatta *tenzihen mekruh* görmesidir. Burada Bağdâdî'nin, "İsrailoğulları'ndan nakletmenin keraheti"⁹¹ başlığı ve bu kontekst içinde gelen haberlerin böyle değerlendirilebileceği iması vardır. İkinci nokta ise, İbn Hacer'in bu kitaplarla meşgul olacak olanların iman ve ilimle derinleşmiş ve bu kitaplardan etkilenmeyecek bir seviyede olmaları şartını getirmiş olmasıdır. İbn Hacer, böyle bir kimsenin de muhaliflerine cevap vermek maksadıyla bunu yapabileceğini, nitekim âlimlerin de bu yöntemi izlemiş olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle o, konunun helalliyi konusunda Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Teymiyye (ö. 728/1327) gibi delâil ve reddiye türünde eser kaleme alan âlimlerin kitaplarında Tevrat ve İncil'den nakilde bulunmuş olmalarını delil olarak göstermiş olmaktadır.

Bununla birlikte bu gibi âlimlerin bu kitaplardan nakillerinde oldukça ihtiyatlı davrandığı da göz ardı edilmemelidir. Daha erken dönemlere gidildiğinde, âlimlerin bu konuda oldukça hassas davrandıklarını ve onlara göre konunun mekruh ve haramlığının çok daha belirgin olduğunu söylemek mümkündür. İmam Şafiî (ö. 204/819), Câhız (ö. 255/869)⁹² ve Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), İbn Hazm (ö. 456/1063)⁹³, Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Abdilberr (ö. 463/1071)⁹⁴,

⁸⁸ Vehb'in sözü için bk. İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 65.

⁸⁹ Buhârî'de şöyle bir ibare vardır: "Hiç kimse Allah'ın kitaplarından birinin lafzını söküp atamaz. Fakat onu tahrif ederler yani (hakiki) tevilinin dışında bir tevil yaparlar." Bk. Buhari, "Tevhid", 55. Bu görüşün İbn Abbas'a mı yoksa Buharî'ye mi ait olduğu ihtilafıdır. Esasen Buharî'deki bu ibare Kur'an'ın ğarip lafızlarının izah edildiği bir kontekste gelmiştir. Buharî, "Mâ yelfizu min kavlin..." ayetinin tefsiri sadesinde İbn Abbas'ın: "Hayır ve şer yazılır" görüşünü nakleder. Sanki burada İbn Abbas'ın sözü bitmiş gibidir. Daha sonraki "Yuharrifüne" ibaresinin tefsiri olan "Yüzülüne" ibaresi, ardından da söz konusu ibare gelir. Nitekim İbn Hacer, hocası İbn Mulekkın'ın bu görüşün Buharî'ye ait olduğunu tercih ettiğini söylemektedir. (*Fethu'l-Bari*, XIII, 523). İbn Kesir, İbn Haldun gibi âlimler ise bu sözü İbn Abbas'a nispet etmişlerdir. (bk. İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 65; Goldziher, "Ehl-i Kitaba karşı İslam Polemiği II", s. 257; Baki Adam, *Tevrat*, s. 254,255, dn. 69) Aslında şu dizin problemi büyük oranda çözüyor gibidir:

{ والطور . وكتاب مسطور } / الطور 1 - 2 . / قال قتادة مكتوب . { بسطرون } / القلم 1 / يخطون . { في أم الكتاب } / الزخرف 4 / جملة الكتاب وأصله . { ما يلفظ } / 18 / ما يتكلم من شيء إلا كتب عليه وقال ابن عباس يكتب الخير والشر . { بحرفون } / النساء 46 / يزيلون وليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله عز وجل ولكنهم يحرفونه . يتأولونه على غير تأويله .

(*Sahîhu Buhârî*, thk. M. D. el-Buġa, Dârü İbn Kesîr, Beyrut, 1407-1987, IX, 160) Dolayısıyla bu görüşün Buhari'ye ait olduğu ve onun manen tahrifi kabul ettiği sonucu çıkar. Öte yandan Buhârî'nin İbn Abbas'tan naklettiği bir başka rivayet, onun açıkça tahrifi kabul ettiğini gösterdiği için bu, söz konusu ibarenin İbn Abbas'a aidiyetini geçersiz kılar. Bk. Buharî, "Şehadât", 29.

⁹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII, 525.

⁹¹ Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 113.

⁹² Bk. Câhız, *er-Red ale'n-Nasârâ*, II, 334-336.

⁹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 160.

Cüveynî (ö. 478/1085) ve Zerkeşî'nin (ö. 794/1392), *kerahet, haramlık ve hüccet olmama* gibi görüşleri bu konuda müstenkif bir tavır takınılmasının ipuçlarını verecek niteliktedir.

Sözgelimi Kâdî Abdülcebâr, Tevrat'ın tahrifine işaret eden bazı örneklerden sonra, bütün bunların Tevrat'ın Musa'dan sonra gelenlere ait sözler olduğunu açığa çıkardığını; bunun da Tevrat'ın hüccet oluşuna gölge düşürdüğünü, bu bilgilerin haber-i vahit hükmünde olduğunu, bu sebeple beşaret konusunda bile delil olarak görülemeyeceğini söyler.⁹⁵

Nitekim Cüveynî, *Şifâü'l-Ğalîl* adlı eserinde Tevrat ve İncil'deki çelişkili kırsımları muhtasar bir biçimde ele almış, delilleri çok uzatmamasına gerekçe olarak da yukarıdaki rivayeti zikretmiş, bu haberin bu kitaplarla meşgul olmama konusunda hüccet olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶ Böylelikle o, kifayet miktarının ötesinde bu kitaplarla meşgul olmamak ve bu kitaplardan nakilde bulunmamak gerektiğini, bu kifayetin ölçüsünün de muhaliflere cevap verebilecek kadar olduğunu söylemiş olmaktadır. Cüveynî'nin açıklamalarından hareketle, bu noktada en azından ciddi bir hassasiyetin gözetildiğini söylemek mümkündür.

Vehb b. Münebbih'ten, "Tevrat ve İncil Allah'ın indirdiği gibi durmaktadır. Onlara bir harf bile karışmamıştır..." şeklinde bir görüş nakledilir. İsrâiliyat eleştirisinde önemli bir yer işgal eden İbn Kesîr'in Tevrat ve İncil'in tahrifi konusunda Vehb b. Münebbih'e yönelik şu itirazı dikkate alındığında onların bu hassasiyetlerinin gerekçesi daha iyi anlaşılacaktır. İbn Kesîr şöyle der:

Vehb, şayet Yahudilerin elinde bulunan *Tevrat*'ı kastediyorsa, onda tebdil, tahrif, ekleme ve çıkarma yapılmıştır. Onun Arapçada görülen tercümesini kastediyorsa, onda da pek çok hata, ekleme ve çıkarmalar ve fahiş vehimler vardır. Bu, onun Arapçaya mana ile çevirisi olmalıdır; bunların anlam olarak çoğu hatta ekserisi ve tamamı fasittir.⁹⁷

Böyle düşünen bir müfessirin Tevrat ve İncil'in Arapça çevirisinden nakilde bulunmasını beklemek mümkün gözükmemektedir. Müfessir olsa olsa genel seyre uygun olarak bu kitapları, ondaki bazı noktaları reddetmek amacıyla kullanacaktır. Nitekim o, Hz. Musa'nın sarayında büyüdüğü Firavun'la, İsrailoğulları'nı salıvermesini istediği Firavun'un farklı kişiler olduğu yönünde Tevrat'ta yer alan bilgiyi, Kur'an'dan hareketle reddetmiştir.⁹⁸

→

⁹⁴ İbn Abdilberr, "Ehl-i Kitap'ın Kitaplarını Mutâlaa ve Onlardan Nakletmek" şeklinde adlandırdığı bölümde, Ehl-i Kitap'tan nakletmeye cevaz veren veya bundan nehyeden haberler yanında, onların kitaplarıyla meşgul olmanın kerahetini anlatan Hz. Ömer rivayeti gibi haberlere yer vermiştir. İbn Abdilberr, *Câmiu Beyânil'İlm*, II, 798-806.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 136, 137.

⁹⁶ Cüveynî, *Şifâü'l-Ğalîl*, s. 55.

⁹⁷ İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 65.

⁹⁸ İbn Kesir, *Kıyasu'l-Enbiyâ*, II, 32.

Tahrifin manevî olduğu görüşüne eğilimi olan İbn Haldun'un bile, sözünü ettiğimiz Hz. Ömer rivayetini delil getirip, şeriatin Kur'an dışındaki ilahî kitaplara bakmayı yasakladığına kâni olması da yine aynı hassasiyetle izah edilebilir.⁹⁹

6. Bikâî ve Sehâvî Sonrası Konuya İlişkin Görüşler

Erken dönem âlimlerinin kanaatleri bu noktalarda seyretmekle birlikte, özellikle İbn Hacer'den sonra Kâfiyecî (ö. 879/1474), Münâvî (ö. 1031/1622), Hafâcî (ö. 1069/1659) gibi müteahhirin âlimleri de konunun cevazına meyletmişlerdir.¹⁰⁰ Kâfiyecî Bikâî'nin *el-Akvâlü'l-Kadîme*'sine yazdığı takrizde Hanefilerin de *ser'u men kablenayı* delil olarak gördüklerini, Tevrat'tan ve diğer kitaplardan hikâyeye ve kıssa nakletmenin ciddi manada şüyu bulduğunu, bunun *sükûti bir icmanın* yerini aldığını, selevin yaptığıyla Bikâî'nin tefsirinde yaptığıının birbirinden farklı olmadığını söyler. Ona göre yazmak da caizdir, çünkü bu yazma konusundaki haramlık, hadislerde olduğu gibi Kur'an'la karışma endişesine dayanıyordu. O endişe kalmadığına göre haramlık da ortadan kalkmıştır.¹⁰¹ Ancak müellif böyle düşünmesine rağmen tarihle ilgili eserinde tarih kitaplarında nakledilen isrâilî rivayetleri zikretmekle yetinmiş, Kitab-ı Mukaddes'ten herhangi bir nakilde bulunmamıştır.¹⁰² Münâvî ise, yine Bikâî özelinde yapılan tartışmalardan hareketle, liyakatli kimselerin bu kitaplardan nakil yapmasının caiz, liyakati olmayan kimsenin ise nakil yapmasının haram olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³ Hafâcî de Abdullah b. Amr'ın Tevrat okumasıyla ilgili rivayetlerden hareketle benzer bir yorum ortaya koymuş, "fakihler sarahatle Tevrat okumanın yasaklığını belirtmişlerse de, Hz. Peygamber zamanında birçok sahabinin itirazsız şekilde bunu yapmış olmalarından dolayı bu mutlak anlamda değildir" demiştir.¹⁰⁴

Kâsımî (ö. 1332/1914), Abdullah b. Selam'ın Hz. Peygamber'e (s.a) gelerek, "Ben Kur'an ve Tevrat okuyorum" dediği, Hz. Peygamber'in de, "Bir gece bunu, bir gece de onu oku" buyurduğu rivayetiyle ilgili Zehebî'nin (ö. 748/1347), "Şayet bu rivayet doğruysa, bunda Tevrat'ın tekrar edilmesi ve üzerinde düşünülmesine ruhsat vardır" yorumu üzerine bir değerlendirme yapmıştır.¹⁰⁵ Bu değerlendirmesinde Kâsımî şöyle demektedir: "Bu, Kur'an'ın siyakını göz önünde bulundurarak Tev-

⁹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 610; krş. Zeydan, *et-Temeddünü'l-İslâmî*, III, 44, 45.

¹⁰⁰ Müteahhirin dönemi âlimlerinin görüşlerinin ayrıntıları için bz. Kettânî, *et-Terâtîbu'l-İdâriyye*, III, 223-227; Bunun istisnalarından biri Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunûn*'da dile getirdiği ve Sehâvî'nin söz konusu kitabına referansta bulunduğu görüşü olmalıdır. Kâtip Çelebi şöyle demiştir: "Âlimlerden biri dedi ki: 'Tevrat'ın Arapça tercümesini bütünüyle mütalaa ettim. Orada tevhidten başka bir şey göremedim. Orada ne namazı ne orucu ne zekâtı ne de Beytü'l-Makdis'i hacetme bahisleri mevcut değil. Aynı şekilde ne ahiret gününden ne cennetten ne cehenneme dönüleceğinden söz ediliyor. Anlaşılan bu Yahudilerin tahrifinden kaynaklanmaktadır." Kâtip Çelebi bu görüşten hareketle, Tevrat ve İncil'den bir şey nakletmenin caiz olmayacağını ifade etmiştir. *Keşfu'z-Zunûn*, I, 505.

¹⁰¹ Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 46, 47; el-Kâfiyecî diğer bir eserinde de tarihçinin zayıf haber nakledebileceğini söyler, ancak bunların Allah'ın zâtı, sıfatları ve ahkâm konularında olmaması şartını koşar. *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, s. 337.

¹⁰² Bk. Kâfiyecî, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*, s. 344-361.

¹⁰³ Kettânî, *et-Terâtîbu'l-İdâriyye*, III, s. 224.

¹⁰⁴ Kettânî, *et-Terâtîbu'l-İdâriyye*, III, s. 226.

¹⁰⁵ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 25.

rat'taki muharref kısımları bilmek, Tevrat ehline karşı delil olabilecek noktalara dikkatleri yoğunlaştırıp onların itikatlarıyla mücadelede daha çok bilgi sahibi olmak içindir."¹⁰⁶

7. Sonuç

IX. Hicri asırda tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunma yöntemine ilişkin oldukça sert tartışmalar yaşanmış, Bikâî ile Sehâvî arasında karşılıklı reddiyeler kaleme alınmıştır. Bikâî, geleneksel isrâîlî rivayetlerin nakledilmesinde gözetilen prensipleri esas alarak bu yöntemin de meşru ve caiz olduğunu savunurken, Sehâvî daha çok Kur'an, sünnet ve seleften gelen sahih rivayetlerin tefsir ve diğer alanlarda yeterli bilgiyi verdiğini düşünerek haramlıkla ilgili nasları gündeme getirmiştir.

Bu polemiklerden sonra, geç dönem âlimleri Tevrat ve İncil'i okumak, bakmak, yazmak ve bunlardan nakletmek konusunda Sehâvî'nin aksine bir tutum takınmışlar ve isrâîlî rivayetlerde olduğu gibi bunun da caiz olduğu görüşüne meylenmişlerdir. Ancak esasta böyle düşünseler de uygulamada kendilerinin böyle bir yöntemle başvurmadıkları görülmektedir. Bir başka ifadeyle, IX. hicri asırdan sonra tefsirlerde ne Bikâî'nin yaptığı gibi Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakilde bulunmuş, ne de Sehâvî'nin savunduğu gibi isrâîlî rivayetler terk edilmiştir. Tefsirlerdeki geleneksel çizgi, çağdaş döneme kadar önemli ölçüde varlığını sürdürmüştür.

Kaynakça

- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar, İstanbul, 2002.
- Ahmed Halil, es-Seyyid, *Neş'etü't-Tefsîr fî Kütübî'l-Mukaddese ve'l-Kur'ân*, el-Vekâletü's-Şarkıyye, İskenderiye, 1373-1954.
- Bağdâdî, Hatîb, *el-Câmi li-Ahlâkî'r-Râvi ve Âdâbî's-Sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, ts.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâül Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul, 1951.
- Beyzâvî, Nasiruddin Ebû Said, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. M. Abdurrahman el-Maraşlı, İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1418.
- Bikâî, Burhâneddin, *el-Akvâlü'l-Kadîme fî'n-Nakl mine'l-Kütübî'l-Kadîme*, thk. Muhammed Mursi el-Hûli, Mecelletü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1401/1980, XXVI/2, s. 37-96.
- , *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübî'l-Âyât ve's-Süver*, Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, Kahire, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara, 1960.
- Câhız, Ebû Osman, *er-Red ale'n-Nasârâ, Resâilu'l-Câhız* içinde, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1399/1979.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Muhammed, *Şifâü'l-Ğalîl fî Beyâni mâ Vakaa fi't-Tevrâti ve'l-İncîli mine't-Tebdîl*, thk. Ahmed Hicâzî es-Saka, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, ts.
- Goldziher, Ignaz, "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II", çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5 Ankara, 1982, s. 249-277.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadîsler*, İnsan, İstanbul, 2006.
- Hudayr, Abdülkerim, *Bülûğu'l-Merâm Şerhi*, <http://www.khudheir.com/audio/1863>; Mültekâ Ehli'l-Hadîs IV, *el-Mektebetü's-Şâmile* 3.42 içinde.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr, *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fadlihî*, thk. Ebu'l-Eşbâz ez-Züheyri, Dâru İbni'l-Cevzî, Suud, 1414-1994.
- İbnü'l-Esrîr, Ebu's-Seâdât Mecdüddin, *en-Nihâye fî Ğarîbî'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.

¹⁰⁶ Kâsımî, *Mehâsînu't-Te'vîl*, I, 34.

- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.
- , *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzihi Nuhbetü'l-Fiker*, thk. Nureddin Itr, Matbaatü's-Sabah, Dimeşk, 1421/2000.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak, İstanbul, 2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida', *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, Dâru Tîbe, 1420/1999.
- , *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî, İhyâü't-Türâs, 1408/1988.
- , *Kıyasu'l-Enbiya*, thk. Mustafa Abdülvahid, Matbaatü Dârî't-Te'lîf, Kahire, 1388/1968.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, thk. Muhammed Zağlul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, thk. Mahmud Arnavud, Daru İbn Kesir, Dimeşk, 1406/1986.
- Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, el-Müessesetü'l-Misriyye, ts.
- Kâfiyecî, Muhyiddin, *el-Muhtasar fî İlmî't-Târîh*, thk. Franz Rosenthal, *İlmü't-Târîh inde'l-Müslimîn* içinde, er-Risâle, Beyrut, 1403- 1983.
- Kâsımî, Cemalüddin, *Mehâsinü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1941.
- Kehhâle, Ömer, *Mu'cemül-Müellifîn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut, ts.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay, *et-Terâtîbu'l-İdâriyye*, çev. Ahmet Özel, İz, İstanbul, 1993.
- Kitab-ı Mukaddes/Kutsal Kitap*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2009.
- Mâverdü, Ebu'l-Hasen, *el-Hâvi el-Kebîr*, thk. Ali Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Müslim, Mustafa, *Mebâhis fi't Tefsîri'l-Mevdûi*, Dâru'l Kalem, Dimeşk, 1989.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
- Sehâvî, Şemsüddin, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, ts.
- , *el-İ'lân bi't-Tevbîh limen Zemme't-Te'rîh*, thk. Franz Rosenthal, Arapça tr. Salih Ahmed el-İlâ, er-Risâle, Beyrut, 1407/1986.
- , *et-Tuhfetü'l-Latife fî Tarihi'l-Medîneti's-Şerife*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ts.
- , *Fethu'l-Muğis bi-Şerhi Elfıyeti'l-Hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali, Mektebetü's-Sünne, Mısır, 1424/2003.
- Şâfiî, Muhammed İbn İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed M. Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1358/1940.
- , *el-Ümm*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1410-1990.
- Tahavî, Ebû Ca'fer, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Tora ve Aftara*, çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A. Ş. İstanbul, 2007.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988.
- Yiğit, İsmail, "Memlukler", *DİA*, XXIX.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil*, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut, 1407.
- Zeydan, Corci, *et-Temeddünü'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut, ts.

Hadis Rivâyetinde Telkin Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler

Mustafa Öztürk

Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
ozturk69@hotmail.com

Öz

Hadis usûlü ıstılahında telkin, bir râviye, kendisine ait olmayan hadisi, bizatihi kendisinin hissi vererek ona ait olduğuna inandırma gayretidir. Bu faaliyet, ilk dönem hadis rivâyet geleneği sürecinde râvilerin, rivâyetlerini ne derece zabt ettiklerini deneme amacı ve metodu olma yanında bir kısım muhaddislerin rivâyetlerini tahrif etme aracı olarak da tezahür etmiştir. Mesela bazı itikâdî ve mezhebî fırkaların, kendi fikirlerini teyit etme niyetiyle telkine başvurup hadislerden delil bulma yoluna gitmeleri tahrif sebeplerinden biridir. Telkin, tabiîn dönemiyle birlikte daha ziyade Irak bölgesinde yoğunluk kazanmıştır. Nitekim siyâsî ve mezhebî sâiklerle hadis uydurmacılığı da Irak'ta zuhur etmiştir. Telkin, râvinin zabt durumuna göre şifâhen ya da yazılı yapılmıştır. Makalemiz bütün bu hususların altını çizmekle birlikte, telkin-zabt ilişkisi bağlamında telkinde bulunma ve telkin kabul sebeplerini, özellikle de telkinden kaynaklanan hadislerdeki tahrif problemini incelemektedir.
Anahtar Kelimeler: Telkin, zabt, tahrif, uydurma hadis, cerh ve ta'dil

The Relationship between Talqin and Dabt and Distortions Made through Talqin in the Hadith Narration

In the terminology of hadith methodology, talqin refers to all kinds of efforts to give the impression and to make a certain narrator believe that a hadith belongs to him, though he does not have it. This activity emerged with the aim of testing how strongly narrators kept their narrations and also as an instrument of falsifying some narrators' narrations during the early period of the tradition of hadith reporting. One of the falsification reasons was the appeal of some theological sects and legal schools to talqin with the intention of finding support from the hadith in order to strengthen their ideas. Talqin intensified especially in Iraq during the era of successors (tabiîn). As a matter of fact, falsification of the prophetic narrations for political and theological reasons originally emerged in Iraq too. Talqin was done orally or written depending on the narrator's strength of apprehension (dabt). This study tries to draw attention to all of these points, and also deals with the reasons for susceptibility to talqin and particularly the problem of falsifying hadith based on talqin in the context of relationship between dabt and talqin.

Key Words: Talqin, dabt, distortion, fabricated hadith, al-jarh wa al-ta'dil

Atıf

Mustafa Öztürk, Hadis Rivâyetinde Telkin Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler, Marife, Yaz 2013, ss. 107-124

Giriş

Bir râvinin güvenilir olarak vasıflandırılması için adâlet yanında zabt sıfatını da haiz olması gerekir. Zabt, râvinin almış olduğu hadisi, başkasına rivâyet edinceye kadar aynen koruması demektir. Bu anlamda zabt, zabt-ı sadr ve zabt-ı kitap olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir. Zabt-ı sadr, râvinin hıfz etmiş olduğu hadisi, istediği zaman hatırlayabilecek şekilde ezberinde tutmasıdır. Zabt-ı kitap ise râvinin yazılı olarak elde ettiği hadisi, tebdil ve tağyirden muhafaza etmesidir.¹

Hadislerde tebdil ve tağyir denilince yazılı rivâyetlerle birlikte sözlü rivâyetler de akla gelir.² Hadis usûlü eserlerinde bu mesele daha çok musahhaf veya muharref kavramları çerçevesinde ele alınır.³ Bu tür tahrifler genellikle sehven yapılmaktadır.

Araştırmamıza konu olan husus ise, bile bile bir hadis râvisini hata işlemeye, dolayısıyla tahrifte bulunmaya zorlamakla ilgilidir. Kaynaklarda, ilk dönemlerde vuku bulması bakımından, meselenin tespit ve tetkikine yönelik bir kısım tenkitler görülmektedir ki, bütün bu tenkitlerin muhtevası özellikle “telkin” (التلقين) tabiriyle ifade edilmektedir. Diğer taraftan telkinle meydana gelen tahrifin, bir tür hadis vaz’ı olarak, hadisin asıl râvisi tarafından yapıldığı zahiren gözlemlense de, gerçekte ve çoğunlukla onu istismar eden telkinci kimseler eliyle gerçekleştiği unutulmamalıdır.

Telkin konusunda muasır çalışma olarak İmân Ali’nin “et-Telkîn fi Rivâyeti’l-Ehâdîs” isimli bir makalesi vardır.⁴ Oldukça kapsamlı olan bu makalede yazar telkinin tarifini, ortaya çıkışını, sebeplerini ve hükmünü ele alıp incelemektedir. Ancak râvilerin zabtı bağlamında telkinden kaynaklanan bir problem olan “tahrif” üzerinde pek durmamaktadır. Biz ise bu çalışmada başlıkta da vurgulandığı üzere, telkin-zabt ilişkisi ve özellikle telkin yoluyla yapılan tahrifi ön plana çıkarmaktayız. Ayrıca genel itibarıyla de çalışmamızın, meseleye bakış, üslup ve muhteva açısından söz konusu çalışmadan oldukça farklı yönleri bulunmaktadır. Bununla birlikte konuyla ilgili materyali bir arada görme ve bilginin kaynağına kolayca ulaşma hususunda İmân Ali’nin makalesine çok şey borçluyuz.

¹ Bk. İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 55; Aydın, *Hadis İstılahları*, s. 162. İbnü’s-Salâh, hadisi kabul edilecek râvinin bir özelliğinin, “zâbit olması gerektiğini” genel olarak belirtmekle birlikte bu ifadeyi açıklarken “Ezberinden rivâyet ediyorsa iyice ezberlemiş (hâfız) olmalı, kitabından rivâyet ediyorsa kitabını iyice korumuş (zâbit) olmalı” diyerek zabtın sadır ve kitap boyutuna vurgu yapmaktadır. Bk. İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 49, 50.

² Çünkü ilk dönemlerde hadisler yazılı metinlerden rivâyet edildiği gibi, ezberden/şifâhen de rivâyet edilmekteydi. Bunun sonucu olarak görmeye (yazılı metne) veya işitmeye (şifâhî rivâyete) dayalı tahrifler mümkün olmaktadır. Bk. İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 142.

³ Bk. İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 140, vd; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 94; Bu konuda Ahmet Tahir Dayhan tarafından kaleme alınan ve sahasında oldukça detaylı bir araştırma olarak dikkati çeken “*Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*” isimli doktora tezi incelenebilir.

⁴ Bk. *Mecelletü’s-Şerîa ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye*, Kuveyt 1427/2006, XXI/66, ss. 20-83.

I. Telkinin Tarifi ve Ortaya Çıkışı

Telkin, lügatte, sözü başkasına anlatma, kavratma gayretidir.⁵ Hadis usûlü istilahında ise bir râviye/muhaddise, sened veya metin yönünden kendisine ait olmayan hadisi, bizatihi kendisininmiş hissi vererek ona ait olduğuna inandırma faaliyetidir.⁶ Telkin genel anlamda sözlü bir faaliyet olarak algılansa da yazılı olarak da gerçekleşir.⁷ Yani bir muhaddise “Bu senin hadisindir”, “Bunu sen rivâyet ettin” gibi sözler söylemekle yahut onun kitaplarına bazı ilaveler yapmak sûretiyle telkinde bulunulmuştur. Telkine maruz kalan kişi, sonuçta ya karşı çıkıp telkini kabul etmemekte veya farkına varmaksızın “evet” deyip onaylamaktadır. Çalışmamız boyunca kaydedilen gerek telkin türünün örnekleri gerekse telkine maruz kalan muhaddislerin tavırları bu tespitleri teyit etmektedir.

Telkinin hadis rivâyetinde kullanımı, yaklaşık hicri birinci asrın son çeyreğine doğru dikkatleri çekmiş, daha sonraki dönemlerde giderek yaygınlık kazanmıştır.⁸ Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), İbn Sîrîn (ö. 110/728) ve Kâtâde (ö. 117/735) gibi tâbiînden bazı âlimlerin “Bir kimsenin yalan söylemesini istiyorsan ona telkinde bulun”⁹ anlamındaki sözleri, işin seyrini göstermesi bakımından önem arz eder.

Bazı muhaddislerin serzenişlerine bakıldığında, tahrif düşüncesiyle telkinin, hadis uydurmaçılığı gibi, özellikle Irak bölgesinde ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd (ö. 174/790) hakkında denilir ki: “Medine’de rivâyet ettiği hadisler sahihtir. Bağdat’ta rivâyet ettiklerine gelince Bağdatlılar onu ifsat ettiler...”¹⁰ Yine rivâyete göre, Abdullah b. Ziyâd b. Süleyman b. Sem’ân (ö.?) Irak’a gitmiş, oradaki zevata, kitaplarına ulaşma imkanı sağlamış, onlar ise bu kitaplara eklemeler yaparak ona geri vermişler, neticede Abdullah kitaplarındaki hadisleri nakledince kendisine, “yalancı” damgası vurmuşlardır.¹¹ Ebû Damra Enes b. İyâz (ö. 185/801) da Iraklılar’a itimat edip kitaplarını teslim eden muhaddisleri “ahmak” olarak nitelemiştir.¹² Ayrıca yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda Abdân el-Ahvâzî’nin (ö. 306/918) şu tespiti, Iraktaki bu problemin üçüncü asırda da devam ettiğini gösterir: “Bağdatlıları Abdulvahhâb b. Dahhâk’a (ö. 245/859) telkinde bulunurken gördüm, onları bundan men ettim.”¹³

Bütün bu kayıtlara rağmen, telkinin tâbiî dönemiyle birlikte yalnızca Irak bölgesinde vuku bulduğunu söylemek isabetli bir yaklaşım değildir. Doğrusu hadis rivâyetinin var olduğu her bölgede telkine başvuran kimselerin olması muhtemeldir. Ne var ki hadis vaz’ı gibi özellikle tahrif niyetiyle yapılan telkinin daha ziyade

⁵ İbn Manzûr, *Lisân*, XIII, 390; Âsım Efendi, *Kâmûs*, IV, 752.

⁶ Bk. İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 77; Suyûtî, *Tedrib*, s. 224; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 402; Âşıkkutlu, “Telkin”, *DİA*, XL, 406.

⁷ Telkinin yazılı ve sözlü ayrımı için bk. İmân Ali, “et-Telkîn fî Rivâyeti'l-Ehâdis”, s. 25, 26.

⁸ Bu husustaki bazı tespit ve kullanımlar için ayrıca bk. İmân Ali, “et-Telkîn fî Rivâyeti'l-Ehâdis”, s. 32-34.

⁹ Bu sözün İbn Sîrîn, Kâtâde ve diğer bazı âlimlere nispeti için bk. İbn Adî, I, 31, 32.

¹⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVII, 99; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 360.

¹¹ İbn Adî, *Kâmil*, IV, 125; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimâşk*, XXVIII, 272.

¹² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 238.

¹³ İbn Adî, *Kâmil*, I, 32.

Irak bölgesinde revaç bulduğunu belirtmek yanlış olmaz. Makalemize konu olan râvilerin biyografileri incelendiğinde de bu durum anlaşılacaktır.

II. Tahrif Bağlamında Telkin-Zabt İlişkisi

Telkin sözlü, ya da yazılı olarak yapılabileceğine göre, onun zabtla ilişkisini bu iki yönden ele almak icap eder. Zabt girişte ifade ettiğimiz üzere, zabt-ı sadr ve zabt-ı kitap olmak üzere iki boyutludur. Dolayısıyla sözlü telkin, daha çok zabt-ı sadr ile ilgilidir. Yani râvinin ezberinde bulunan rivâyetleri taşıyıcıdır. Yazılı telkin ise zabt-ı kitaba, yani râviye ait yazılı malzemeyi taşıyıcıdır. Ayrıca yazılı ve sözlü telkinin bir arada bulunması mümkündür. Şöyle ki, “Bunlar senin hadislerindir” deyip tahrif edilen malzemenin hocaya okunması durumunda, tabi olarak yazılı ve sözlü anlatımın birliktelik arz ettiği görülür.¹⁴ Böylece aynı kişi üzerinde aynı anda her iki telkin vuku bulabilir.

Diğer taraftan telkinden bahsedildiğinde, her hâlükârda bir tahrifin akla gelmesi kaçınılmazdır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi söz konusu tahrifin gerçek faili, genellikle doğrudan hadisın râvisi değil, onu denemeye veya istismara çalışanlardır.

III. Telkinde Bulunma ve Telkin Kabul Sebepleri

A. Telkinde Bulunma Sebepleri

Hadis nakleden bir râviye telkinde bulunmak, o kimseyi naklettiği rivâyet konusunda yanlışlığa düşürmek, birileri tarafından niçin istenmiştir? Hele hele telkinde bulunanların bir kesimi, ilim ehli kimseler ise buna şaşırılmamak elde değildir.

Kaynaklar tetkik edildiğinde işin tabîi ve beşerî sebeplerinin var olduğu anlaşılır. Nitekim muhtelif sâiklerle hadisleri tahrif etme veya hadis uydurma niyetiyle telkine başvurulduğu gibi, telkin yoluyla râvilerin hıfz ve zabt vasfı da denenmiştir. Buna göre telkinde bulunmanın tahrif niyeti ve tenkit metodu olmak üzere biri olumlu diğeri olumsuz iki sebebi karşımıza çıkmaktadır. Fakat hususiyetle biz bu çalışmada zabt bağlamında olayın tahrif/uydurma yönü üzerinde durduğumuzu bir kere daha vurgulayalım.

1. Râvinin Hıfz ve Zabt Vasfını Deneme Düşüncesi

Bir râvinin güvenilir oluşunu belirleyen unsurlardan biri, o râvinin hıfz ve zabt gücüdür. Hıfz ve zabt konusunda râviler arasında tabîi olarak farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıkları tespitinin yollarından biri, ilgili râviye telkinde bulunarak onu bir nevi imtihana tabi tutmaktır. Mûsa b. Dînâr el-Mekkî'nin (ö.?) zabtının denenmesi, konumuzun anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Kûfe kadısı Hafı b. Gıyâs (ö. 195/810) ile Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Mûsa b. Dînâr el-Mekkî'nin (ö.?)

¹⁴ Muhtemel bir örnek için bk. Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 398, 399; Zehebî, *Mîzân*, III, 645, 646.

yanına varırlar; orada Ebû Şeyh Cârîye b. Herem de vardır. Hafs, Mûsa b. Dînâr'ı imtihan etmek için, sana: "Âişe bint. Talha, Âişe'den şöyle rivâyette bulundu! Sana el-Kâsım b. Muhammed, Âişe'den şöyle rivâyet etti! Sana Saîd b. Cübeyr, İbn Abbâs'tan şunları rivâyet etti, değil mi?" diyerek Mûsa'ya işitmediği hadisleri işitmiş gibi kabul ettirir. Hatta oradaki Ebû Şeyh bundan habersiz bir şekilde hadisleri yazmaktadır. Yazmayı bitirince Hafs, Ebû Şeyh'in yazdıklarını alır, imha eder ve gerçeği açıklar.¹⁵

Zayıf râviler gibi sikaların da telkine maruz kaldığı vakidir. Muhaddisler, hadis rivâyetinde uzman kimseleri dahi imtihan etmekten geri durmamışlardır. Hammâd b. Seleme, Sâbit el-Bünânî'yi (ö. 127/744) bu maksatla denemiştir. Hammâd der ki:

Sâbit'in hadisini maklub hale getirip ona ikrar ettirmeye çalışıyordum: Enes b. Mâlik'in hadisi için,

"- Bunu sana Abdurrahman b. Ebî Leyla nasıl tahdis etti?" deyince O:

"- Hayır, onu bana Enes tahdis etti" dedi. Abdurrahman'ın hadisi için de:

"- Bunu sana Enes nasıl tahdis etti?" dedim. O da:

"- Hayır, bunu bana Abdurrahman tahdis etti" diye cevap verdi.¹⁶

Buhârî'nin (ö. 256/869) de benzer şekilde fakat çok daha acımasızca denendiği telkin olayı meşhurdur. Bağdatlılar tarafından yüz kadar hadisin sened ve metinleri birbirine karıştırılarak kendisine arz edilmiş ancak Buhârî onların takdirini kazanacak tarzda hepsini bir bir düzeltip tashih etmiştir.¹⁷

Ne var ki bu tür ilmî amaçlı denemeler, her zaman anlayışla karşılanmıyor, deneyenler ile deneneler arasında bazen husûmete varan problemleri beraberinde getirebiliyordu. Muhammed b. Aclân'ın (ö. 148/765) Melîh b. Vekî', Hafs b. Gıyâs ve Yûsuf b. Hâlid isimli talebeleri tarafından telkine maruz kaldığını bildiren kayıt konumuzla alakalı ilginç bir örnektir. Şöyle ki, bunlar, hocaları Muhammed b. Aclân'ın bazı hadislerini kalb edip ona arz ederler. Başlangıçta böyle bir telkini fark edemeyen hoca, kitabın sonuna geldiğinde durumu anlar ve gerekli düzeltmeleri yapar. Kendisini yanıltıp hataya düşürmek isteyen talebelerine de: "Şayet benim ayıp ve kusurlarımı ortaya çıkarmak için bunu yaptıysanız, dininizin, dünyanızın ve ilminizin hayrını görmeyesiniz" diye beddua eder.¹⁸

Aynı şekilde Yahya b. Maîn, Fadl b. Dükeyn'i (ö. 218/833) otuz kadar hadis arasına ilavelerde bulunarak denemeye kalkışmış, ancak bunu fark eden Fadl b. Dükeyn, Yahya b. Maîn'i tekmeleyerek huzurundan kovmuştur.¹⁹

¹⁵ Zehebî, *Mîzân*, I, 385, 386; İbn Hacer, *Lisân*, II, 91.

¹⁶ Hatîb, *el-Câmi' li Âhlâki'r-Râvî*, I, 135; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 328.

¹⁷ Bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 48; Suyûtî, *Tedrib*, s. 193.

¹⁸ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 398, 399; Zehebî, *Mîzân*, III, 645, 646.

¹⁹ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, XII, 353, 354; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIII, 210, 211.

2. Hadis Uydurma Niyeti

Hadis uydurma niyeti, râvilere telkinde bulunmanın başlıca sebeplerindedir. Bir muhaddisi istismara kalkışıp gerek sözlü, gerekse yazılı olarak telkinde bulunanlar, daha çok onun kâtibi, oğlu, arkadaşı, komşusu gibi yakın çevresindeki kimselerdi.

Bazılarını doğrudan hadis uydurmaya sevk eden amiller, telkinde bulunanlar için de geçerliydi. İslâm düşmanlığı ve mezhep taassubu yanında ciddiyetsizlik, kıskançlık ve çekememezlik gibi beşerî zaafılar sebebiyle telkin yoluyla hadis uydurulabilmekteydi.

Meşhur bir muhaddisi istismar ederek özellikle yazılı telkin yoluyla hadisler arasına uydurma metinler ilave edenlerden biri, Maniheist²⁰ görüşlere inanan ve bir zındık olarak tanıtılan Abdülkerîm b. Ebi'l-Avca [Arca] (ö. 160/776)'dır.²¹ Onun, muteber bir muhaddis olan üvey babası Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) kitaplarında kasıtlı olarak tahriflerde bulunduğu söylenir.²² Bir zındığı bu tür faaliyetlere sevk eden amil İslâm düşmanlığından başka bir şey olmasa gerektir. Nitekim o, zındıklığı sebebiyle öldürüleceğini anladığında dört bin kadar hadis uydurduğunu iddia etmiştir.²³

Din düşmanlığı yanında mezhep taassubu sebebiyle de telkinde bulunmuş, bu yolla da hadisler uydurulmuştur. Başlangıçta siyâsî bir fırka olarak ortaya çıkan daha sonra itikâdî bir mezhep halini alan Şia'nın, Hz. Ali hakkındaki fikirlerini teyit etmek için bazı hadisler uydurduğu malumdur.²⁴ Bu hadislerden bir kısmının telkin yoluyla uydurulduğu anlaşılmaktadır. Mesela Hz. Ali'nin faziletine dair mevzu hadislerin Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) gibi güvenilir bir muhaddisin kitaplarında bulunması, onun kitaplarına sağlığında ilaveler yapan Râfîzî yeğeni eliyle gerçekleşmiştir.²⁵ Ma'mer'in doğrudan telkin kabul ettiğine dair bir kayıt bulamasak da, henüz hayatta iken kitaplarına yapılan böyle bir müdahale bir telkin türü olarak (yazılı) karşımıza çıkmaktadır.

Amelî mezheplerin görüşlerini teyit etmek üzere de telkine başvurulmuş, zaman zaman kendi mezhebî fikirlerini desteklemek için otorite sayılan bir muhaddisten telkin yoluyla delil istenmiştir.²⁶ Kaynaklarda, Abdurrahman b. Ebi'z-

²⁰ Mecûsiliğin bir mezhebi görünümündeki Maniheizm'in, aydınlıkla karanlık arasındaki mutlak bir dualizm esasına dayandığı anlaşılmaktadır (Bk. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 104, 105). Bu ekolün temel hedefi, insanın yaratılış öncesi mitolojik dönemde karanlık güçlerin mütecevaz atakları sonucu aydınlık ve karanlık arasında meydana gelen savaşta, karanlığın eline tutsak düşen ve hali hazırdaki canlı cansız her varlıkta az ya da çok mevcut olan aydınlık ruhları kurtarmak ve onları bir temizleme operasyonundan sonra kendi asıl vatanları olan nur âlemine geri götürmektir. Detaylı bilgi için bk. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 245, 246.

²¹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 163; Vajda, G. "İbn Abi'l-Awdjâ", *EI*, III, 682; Kandemir, "Abdülkerîm b. Ebü'l-Avca", *DİA*, I, 250.

²² İbn Adî, *Kâmil*, II, 260; Zehebî, *Mizân*, I, 593.

²³ Zehebî, *Mizân*, II, 644; İbn Hacer, *Lisân*, IV, 51.

²⁴ Bk. Ebü Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisün*, s. 92, 93; Kandemir, *Mevzu Hadisler*, s. 32, vd.

²⁵ Zehebî, *Mizân*, I, 82; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, I, 260; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 11.

²⁶ İlgili örnek için bk. İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, III, 100; Hatîb, *Kifâye*, I, 439.

Zinâd'ın (ö. 174/790) Medine'de rivâyet ettiklerinin sahih olduğu, Bağdât'ta rivâyet ettiklerinin ise ifsat edildiği belirtilirken, bunun sebebi olarak Bağdatlılar'ın kendi fakihlerinin görüşleri doğrultusunda ona telkinde buldukları kaydedilir.²⁷

Husûmet ve çekememezlik gibi beşerî zaaflar da telkin sebebi olmuştur. İbn Hibbân (ö. 354/965), Leys b. Sa'd'ın kâtibi Abdullah b. Sâlih (ö. 222/836) hakkında İbn Huzeyme'den (ö. 311/923) naklen şu bilgilere yer vermektedir:

"Bu kâtibin bir komşusu ile arasında husumet vardı. Bu komşu, Abdullah b. Sâlih adına hadis uydururdu. Abdullah'ın yazısına benzer yazıyla hadisler yazar, bunları Abdullah'ın evinde kitaplarının bulunduğu yere atardı. Abdullah b. Sâlih de bu rivâyetleri kendisinin zannederek naklelerdi. Dolayısıyla onun rivâyetleri arasında bazı münker haberler mevcuttur."²⁸

Öte yandan işin ciddiyetinin farkında olmayan laubali kimseler, sahip oldukları bazı imkânları, belki gafletleri sebebiyle gelişi güzel istismar etmişlerdir. Nitekim bir muhaddisin oğlu olduğu halde babasından hakkıyla istifade edememe napsizliği bir yana, onun zaaflarını kullanarak hadislerini telkin yoluyla tahrif etme bahtsızlığına düşen kimseler olmuştur. İbn Adî'nin (ö. 365/975), Hasan b. Muhammed b. Bahrem (ö.?) hakkındaki ifadeleri bu durumu teyit etmektedir:

"Biz ondan hadis yazdık, fakat ulemânın onun zayıf olduğunda ittifak ettiğini gördük. Kendisine ait olmayan münker hadisler naklelerdi. Şaşı bir oğlu vardı, Bağdatlılar onun babasına telkinde bulunduğunu söylemişlerdir."²⁹

Ayrıca genel olarak "sadûk" diye değerlendirilen Kays b. Rebî' el-Esedî'nin (ö. 165/781) yaşlandığında (ve muhtemelen aynı zamanda kaza-fetva işleriyle meşgul olup rivâyete yoğunlaşmaması sebebiyle)³⁰ hâfızasının değiştiğini, bu zaaflarını kullanan oğlunun, babasının hadislerine sokuşturmada bulunduğunu, onun da bunları kendi hadisiymiş gibi naklettiğini belirten kayıtlar konumuza misal gösterilecek tenkitlerdendir.³¹

Bütün bu örneklemelerden sonra yazılı telkinle ilgili olarak şu soru akla gelebilir. "Bir metni tahrif etmek veya o metne ilavelerde bulunmak telkinin tarifine uygunluk arz eder mi?" Doğrusu bu soru, bağlamsız ve bağımsız olarak ortaya atıldığında, müspet cevabı hak etmeyebilir. Ancak bir muhaddisin/râvinin, kendisine ait olmayan bir faaliyeti kendi faaliyetimiş gibi kabullenebilmiş olması, yani yazılı da olsa başkasının tahrif ve ilavelerini, bilmeyerek kendi hadisi gibi rahatlıkla nakletmesi, meseleye telkin gözüyle bakmamızı sağlamaktadır. Ayrıca söz konusu muhaddisin, işin farkına vararak benzer hataya düşmeyip tepki gösterdiğini de farz edersek ki, böyle zamanlar da olmuştur, o vakit gösterilen tepki, kabul edilmeyen telkine benzemektedir. Bununla birlikte ilgili hadis, kabul veya reddedilse de sonuçta hadisin asıl râvisine, kendisine ait olmayan yazılı malzeme, dayatılmaya çalı-

²⁷ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 229; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVII, 99.

²⁸ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 40.

²⁹ İbn Adî, *Kâmil*, II, 343; Zehebî, *Mizân*, I, 522.

³⁰ Bk. Zehebî, *Mizân*, III, 396.

³¹ İbn Hacer, *Takrîb*, s. 392.

şılmıştır. İşte bu yönüyle meseleyi, (yazılı) telkin olarak değerlendirmekteyiz. Böylece bilinen telkinin tarifinin sınırları biraz daha genişlemiş olmaktadır.

Buraya kadar hadislerin telkin yoluyla tahrif edilmesinin teorik boyutunu ortaya koymaya çalıştık. Râvilerde telkinde bulunmak sûretiyle uydurulan bazı rivâyet örneklerini, makalemizin son konu başlığı altında serdetmeye çalışacağız.

B. Zabt Problemi Bağlamında Râvinin Telkin Kabul Sebepleri

Telkine maruz kalan râvinin onu kabul etmesi çoğunlukla zabt ve itkânındaki bozukluktan kaynaklanır. Söz konusu bozukluk, râvinin yaşlanması, gözlerini kaybetmesi, çeşitli sebeplerle kitabına bakmaksızın hıfzından rivâyet etmesi veya dayandığı asıl nüshasını koruyamaması yahut aşırı gâfil ve kapılgan olması gibi tabîi veya beşerî şartlar gereği ortaya çıkmıştır. Şimdi bu hususları tetkik edelim.

1. Râvinin Yaşlanması veya Gözlerini Kaybetmesi

Râvinin hâfızasının bozulup zabt problemi yaşamasının sebeplerinden biri, yaşlılık, diğeri ise körlüktür.

Öncelikle yaşlılığı ele alacak olursak, genç ve zinde bir hâfızaya sahip olan hadis râvisi, yaşlandığında tabîi olarak aynı hâfızayı koruyamamış, bu sebeple özellikle istismarcılar tarafından telkine maruz kalıp telkin kabul etmiştir. Atâ b. es-Sâib (ö. 136/753) bu kimselerdendir. Ömrünün sonunda hıfzı zayıflamış, telkine maruz kalmış ve telkin kabul etmiştir.³² Hişâm b. Ammâr b. Nusayr (ö. 245/859) hakkındaki değerlendirmelerde; “Hadiste otorite idi”, “Benzeri görülmemiştir”, “Saduktur” ifadeleri yanında “Yaşlandı ve telkine maruz kaldı” gibi ifadeler de mevcuttur.³³ Tâbiînin son tabakasından Hâlid b. Tahmân (ö.?) için şöyle denilmiştir: “Ölümünden on yıl önce ihtilat etti. Bundan önce sika idi. İhtilattaki problemi, ona arzedilen her rivâyeti okurdu. (telkin kabul ederdi)”³⁴

Ahir ömürlerinde telkin kabul eden diğer bazı râviler, Simâk b. Harb (ö. 123/741),³⁵ Ubeyd b. Hişâm (ö.?)³⁶ ve Osman b. el-Heysen (ö. 220/835)’dir.³⁷

Kitabına itimat ederek hadis rivâyet etme alışkanlığı olan bir râvinin gözlerini kaybetmesi de, onu zabt yönünden olumsuz bir şekilde etkilemiş, bu haliyle hadis rivâyet eden râvinin hadislerine telkin yoluyla ilavelerde bulunulmuştur. Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî’nin (ö. 307/919), Yahya b. Muhammed b. Abbâd b. Hâni (ö.?) hakkındaki: “Hadislerinde münker ve hatalı rivâyetler vardır. Edindiğim bilgiye göre gözlerini kaybetmiş ve telkine maruz kalmıştır”³⁸ ifadeleri, söz konusu durumu teyit etmektedir. İbn Ebî Hâtim de, babasından naklen İshak b. Muhammed b.

³² İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, IV, 132.

³³ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, XXX, 248.

³⁴ Zehebî, *Mizân*, I, 632.

³⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, II, 430.

³⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, IV, 52; İbnü’l-Keyyâl, *Kevâkibü’n-Neyyirât*, I, 487.

³⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, VI, 172.

³⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, VI, 173.

İsmail el-Fervî'yle (ö. 226/840) ilgili benzer değerlendirmelere yer verir: "Sadûk idi fakat gözlerini kaybetti bu sebeple bazen telkine maruz kalırdı, kitapları sahihtir."³⁹

Bir râvinin yaşlılık veya körlük sebebiyle telkine maruz kalması, birbirinden bağımsız zamanlarda vuku bulabileceği gibi eş zamanlı da olabilir. Sözgelimi, Süveyd b. Saîd (ö. 240/854) ahir ömründe gözlerini kaybetmiş ve bu sebeple ona, kendisine ait olmayan bir kısım hadisler telkin edilmiştir. Ancak âma olmadan önce ondan hadis dinleyen kimsenin hadisi, hasen olarak değerlendirilmiştir."⁴⁰

2. Râvinin Kitaplarıyla İlgili Problemlere Maruz Kalması

Râvinin kitaplarıyla ilgili problemlere maruz kalması denilince onun kitaplarını tahrif edilmekten koruyamaması, kitaplarının kaybolması veya başka bir memlekete göç etmesi sebebiyle kitaplarından uzak kalması, hatta başkasının kendi adına oluşturduğu nüshadan rivâyette bulunması gibi hususlar anlaşılır.

Giriş kısmında belirttiğimiz üzere bir râvinin/şeyhin kitabını tahriften koruması, onun zabt-ı kitap vasfıyla yakından ilgilidir. Hadis yazdıkları malzemenin/nüshanın ehil olmayanların veya kötü niyetli kimselerin eline geçmesine mani olacak hassasiyeti gösteremeyenler, zabt-ı kitap açısından mecrûh birer râvi olarak kayda geçmişlerdir. Mesela bir kısım münekkitler, Ali b. Âsım b. Suhayb'ı (ö. 201/816) tanıtırken, onun hıfzının kötü olduğunu ve kâtipleri tarafından adına yazılan şeyleri ayıklayıp tashih etme dirâyetinden yoksun olduğunu söylemişlerdir.⁴¹ İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) Hasan b. Dînâr'ı (ö.?) şöyle tenkit etmiştir: "Hasan b. Dînâr, Kaderî anlayışa sahipti. Kitaplarını insanlara verir; elinden çıkarır, sonra o kitaplardan rivâyette bulunurdu. Aynı zamanda hadisleri ezbere bilmezdi."⁴² Hârice b. Mus'ab b. Hârice (ö.168/784) hakkındaki şu değerlendirme de meseleyi izah sadedinden zikredilebilir: "Zayıftır, kitaplarını Gıyâs b. İbrahim'e emanet olarak bıraktı, Gıyâs onları ifsat etti."⁴³

Öte yandan ilim için seyahat edip hadis yazan bazı muhaddisler, yazdıkları malzemeleri kaybedince, ezberden veya başkalarının kitaplarından hadis rivâyetine kalkışmışlar, aynı zamanda özellikle de telkine maruz kalmışlar ve hadis rivâyetinde ciddi hatalara düşmüşlerdir. Abdullah b. Lehîa (ö. 174/790) bu bahtsızlığı yaşayan râvilerdendir. Ona yöneltilen tenkitlerden biri şöyledir: "Kitapları yanmıştı. Uydurma bile olsa bir hadis getirildiğinde, onu kendi hadisiymiş gibi rivâyet ederdi."⁴⁴ Muhammed b. Câbir es-Suhaymî (ö. 170/786?) de İbn Lehîa'ya benzer

³⁹ İbn Ebî Hâtim sözlerini şöyle tamamlar: "Babamın ve Ebû Zür'a'nın kitaplarının kaynağı odur. Babam ve Ebû Zür'a ondan rivâyette bulunmuştur." Bk. *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II, 233.

⁴⁰ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 229.

⁴¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 217.

⁴² Zehebî, *Mizân*, I, 489.

⁴³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 49.

⁴⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 244.

akibeti yaşamış bu sebeple hakkında şu kayıtlara yer verilmiştir: “Ömrünün sonlarına doğru kitaplarını kaybetti, hıfzı bozuldu ve telkin kabul etmeye başladı.”⁴⁵

Bununla birlikte bir kısım muhaddislerin, kendi hadislerini ihtiva eden fakat başkasının oluşturduğu bir nüshadan rivâyette bulunduğu görülmekteydi. Ancak hadisi nakleden şeyh hâfız ve mutkin değilse, rivâyet esnasında bir kısım hatalar yapabiliirdi. Sözelimi, kimi talebeler, ilgili nüshaya, şeyhe ait olmayan rivâyetler sokuştururlardı. Şeyh buna dikkat etmediğinde, tabiatıyla telkine maruz kalarak kendisine ait olmayan hadisi, kendi hadisiymiş gibi nakleder, neticede bu durum cerh edilmesine sebep olurdu.⁴⁶ Ebû Avâne el-Vâsıtî (ö. 176/792) der ki: “Ebân b. Ebî Ayyâs el-Basrî’ye (ö. 138/755) kendisinin hadislerini ihtiva eden bir kitap getirdim. Hâlbuki kitabın son kısmında Vâsıtî bir şahsın hadisi vardı. O bütün hadisleri kendi hadisiymiş gibi bana rivâyet etti.”⁴⁷

Diğer önemli problem, bir muhaddisin başka memlekete göç etmesiyle gündeme gelmektedir. Şöyle ki, bir hadis bilgini, bir memlekette, sahip olduğu kitabından naklettiği rivâyetleri sağlam bir şekilde aktarır, başka memlekete gittiğinde, kitabı yanında olmadığı için aynı rivâyetleri nakletmeye kalkışınca ciddi hatalara düşebilirdi. Bu tür hatalar telkin sebebiyle de olabiliirdi. Dolayısıyla bir râvinin zabtı, zamanın değişmesi yanında mekânın değişmesiyle de farklılık arz etmekteydi. Yezid b. Harûn’la (ö. 206/821) alakalı şu kayıtlar bize bu hususta açık bir fikir vermektedir: “Yezid’den Vâsıtî şehrinde hadis dinleyen kimsenin rivâyeti, Bağdat’ta dinleyeninkinden daha sahihtir. Zira Vâsıtî’te telkine maruz kalırdı fakat kitabına müracaat ederdi (Yani Vâsıtî’te telkinden kaynaklanan hataları düzeltme imkanı vardı).”⁴⁸ Benzer probleme vurgu yapan ifadelerden biri de Muhammed b. Abdirrahman b. Ebî’z-Zî’b (ö. 159/775) hakkındadır: “Hicazlıların kendisinden işittiği hadisler sahihtir. Iraklılar da ondan çokça hadis almışlar; zaman zaman da ona telkinde bulunmuşlar, o da telkin kabul etmiştir.”⁴⁹

Yukarıda değindiğimiz gibi, telkine maruz kalma ve telkin kabul etmede gidilen memleketteki itikâdî ve mezhebî farklılıkların da etkili olduğu ayrı bir gerçektir.⁵⁰

3. Râvinin Gâfil Olması

Râvinin gafleti, hadis rivâyetinin gerektirdiği dikkat ve özenden uzak oluşu, rivâyetlerinde hıfz ve itkanla bağdaştırılması mümkün olmayan hallerin sıkça görülmesi demektir.⁵¹ Râvi ve rivâyetler üzerinde çeşitli olumsuz tezahürleri ve sonuçları olan gaflet, aynı zamanda telkin kabul sebeplerinden biridir. Gafleti sebebiyle telkin kabul eden râvilerden biri Yezid b. İyâz (ö. 165/781?)’dir. İbn Maîn’e:

⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, XXIV, 567; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, V, 59.

⁴⁶ Bk. İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 77.

⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, II, 295.

⁴⁸ İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, II, 606.

⁴⁹ İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, II, 619.

⁵⁰ Meseleye yukarıda telkin sebeplerinden “Hadis Uydurma Niyeti” başlığı altında değinilmişti.

⁵¹ Bk. İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 50; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 101.

“– Onun durumu nasıldır?” diye sorulmuş, o da şu cevabı vermiştir:

“– Onu ifsat ettiler; hadislerine sokuşturmada bulundular, o da onları rivâ-yet etti. İştittiğini iştmediğinden ayırt edemiyorsa, ondan nasıl hadis yazılabilir?”⁵²

Bir başka râviyle ilgili olarak benzer değerlendirmeyi Ahmed b. Hanbel yapmaktadır. Ona Muhammed b. el-Cerrâh et-Tarsûsî'nin (ö.?) Şube'den naklettiği bazı hadisler sorulduğunda:

“– Bunlar geçersiz ve mevzûdur. Onun elinde kendi adına uydurulmuş ha-disler gördüm. Hadisin ne olduğundan bîhaberdi” diye mukabelede bulunmuştur.⁵³

Bir râvinin gafletten uzak kalıp, zabt vasfını koruması için daima hadis il-miyle ve hadisleri müzakereyle meşgul olması gerekir. Aksi halde zabtına hanel gelmesi, arızî de olsa gaflete maruz kalması, dolayısıyla telkin kabul edip bazı ya-nılığılara düşmesi mümkündür. Bu sebeple Alkame b. Kays (ö. 162/778) “Hadisi müzakere ediniz! Çünkü hadisin hayatı onu okuyup tekrarlamaktır” demiştir.⁵⁴

Kaynaklarda, bazı muhaddislerin meslek olarak kaza ve fetva işleriyle uğra-şıp, hadis müzakeresinde zafiyet göstermeleri sebebiyle zabt problemi yaşadıkla-rına, neticede telkine maruz kalıp hataya düştüklerine dikkat çekilir. Kays b. Rebî' el-Esedî (ö. 165/781),⁵⁵ İbn Ebî Leylâ (ö. 149/766)⁵⁶ ve Şerîk b. Abdillâh (ö. 177/793)⁵⁷ gibi kadılık görevi yapmış zevat, bu durumun örnekleri olarak zikredi-lebilir.⁵⁸

Bazıları da hadislerini müzakere etmek yerine daha çok ibadetle meşgul ol-muşlar, aldıkları hadisleri iyi bellememişler, telkin kabul edip rivâyette hata yapmışlardır. İbn Ebî Hâtim, Ebû Zür'a'ya; Muhammed b. Muaviye en-Neysâbü'rî'yi (ö. 229/843) sormuş, o da şu cevabı vermiştir:

“– Sâlih bir şeyhdi, ne var ki telkine maruz kaldığında telkin kabul ederdi. Kendisine ne zaman ‘Bu senin hadisindir’ denilse, onu tahdis ederdi.”⁵⁹

Yine telkin kabul ettiği belirtilen Abdullah b. Ziyâd b. Sem'ân (ö.?) hakkında-ki Evzâî'nin şu sözleri konumuzla ilgili gerçeğe vurgu yapmaktadır: “İbn Sem'ân ilim ehli değildi, ancak namaz ehliydi.”⁶⁰

Bunun yanında telkin kabul ettiği anlaşılan Rişdîn b. Sa'd'ın (ö. 188/803) sâlih ve âbid bir kimse olarak kayıtlara geçmesi, hadis rivâyetindeki ehliyeti için yeterli olmamıştır. Hakkındaki değerlendirmelerden bir kısmı şöyledir:

“Ona arzedilen şeyi dikkatle tetkik etmeksizin (hadis diye) okurdu.”⁶¹ “Sâlih ve âbid fakat kötü hâfızalı ve güvenilmez biriydi.”⁶² “Dininde sâlih bir kimseydi,

⁵² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 222.

⁵³ İbn Hacer, *Lisân*, V, 100.

⁵⁴ Hâkim, *Ma'rifetü's-Sikât*, s. 141.

⁵⁵ Zehebî, *Mîzân*, III, 396.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII, 323.

⁵⁷ İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, I, 119.

⁵⁸ Ayrıca bk. Zehebî, *Mîzân*, III, 396.

⁵⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 296.

⁶⁰ İbn Adî, *Kâmil*, IV, 125, 126; Zehebî, *Mîzân*, II, 423, 424.

⁶¹ Zehebî, *Mîzân*, II, 49.

salahında ve faziletinde bir şüphe yoktu, yalnız sâlihlerin (ilim hususundaki) gafleti onu kaplamıştı, neticede hadis rivâyetinde ihtilata düşar olmuştu.”⁶³

IV. Telkinin Sebep Olduğu Bazı Tahrifler ya da Uydurma Rivâyetler

Bir muhaddisi istismara kalkışıp gerek sözlü gerekse yazılı olarak telkinde bulunanlar, daha çok o muhaddisin kâtibi, oğlu, arkadaşı, komşusu gibi yakın çevresindeki kimselerdi. Nitekim hadis uydurma yollarından birinin de bu tür yakınlık sebebiyle telkin vasıtasıyla gerçekleştiğine dikkat çeken İbn Hibbân (ö. 354/965), “Kötü bir oğul ya da kötü bir kâtip tarafından imtihan olunanlar” diye kaydettiği ifadelerinin ardından konuyla ilgili şu tespitlere yer vermektedir:

“Bunlar, bir şeyh (muhaddis) adına hadis uydururlar. Şeyh ise onlardan bir zarar geleceğini düşünmez. Onlar uydurduklarını şeyhe okurlar ve ‘Bu senin hadisindir’ derler. O da, bu hadisi rivâyet eder. Aslında şeyh sika bir kimsedir; fakat sahih haberleriyle mevzu olanları birbirine karıştırdığı için, artık onun hadislerini ne delil olarak kabul etmek ne de ondan rivâyette bulunmak uygundur.”⁶⁴

Benzer tenkitleri birçok münekkitten de duymaktayız. Ebû Zür’a er-Râzî (ö. 264/877), Muhammed b. Eyyûb b. Süveyd (ö.?) hakkında “Onun, babasının kitabına taze mürekkeple yazılmış uydurma hadisler sokuşturduğunu gördüm” derken,⁶⁵ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) de Hâlid b. Necîh (ö.?) isimli râvinin, yakın arkadaşı İbn Ebî Meryem ile Leys b. Sa’d’ın kâtibi Ebû Sâlih’in kitaplarına, uydurduğu bazı hadisleri ilave ettiğini söylemiştir.⁶⁶ İbn Hacer (ö. 852/1448), Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûnus’la (ö.?) ilgili olarak, “Onun bir oğlu vardı, hadislerine ilavelerde bulunurdu” kaydına yer verir.⁶⁷ Yine Abdurrazzâk b. Hemmâm (ö. 211/826), yeğeni (erkek veya kız kardeşinin oğlu) Ahmed b. Abdillâh (ö.?) ile başı derde girmiştir. Bu hususta İbn Hibbân’ın tespitleri şöyledir:

“Ahmed b. Abdillâh, Abdurrazzâk’ın hadislerine ilavelerde bulunurdu. Abdurrazzâk’ın hadisleri arasındaki münker rivâyetlerde Ahmed b. Abdillâh’ın eli vardır; bunları o sokuşturmuştur.”⁶⁸

İmam Mâlik (ö. 179/795) de bütün bu endişeler sebebiyle olacak ki:

“– Bazı kitaplar (yazılı rivâyetler) gösterip bu hadisleri dinlemişimdir diyen sika bir kimseden hadis alınır mı?” şeklindeki soruya şu cevabı vermiştir.

“– Hayır, böylesinden alınmaz. Çünkü geceleyin, ondan habersizce kitaplarına bazı şeylerin ilave edilmiş olmasından korkarım.”⁶⁹

Diğer taraftan hadisler arasına telkin yoluyla sokuşturulmuş bazı metinlerin bulunduğunu gösteren bir kısım müşahhas örnekler de kaynaklarda zikredilmek-

→

⁶² Zehebî, *Mizân*, II, 49.

⁶³ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, II, 165; *Takrîb*, s. 149.

⁶⁴ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 77; Krş. Kuzudişli, Bekir, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, s. 258.

⁶⁵ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 300; İbn Hacer, *Lisân*, V, 87.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, III, 355.

⁶⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, V, 348.

⁶⁸ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 142; Zehebî, *Mizân*, I, 109.

⁶⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, II, 27; Hatîb, *Kifâye*, II, 83.

tedir. Nitekim birçok kaynakta, Ahmed b. el-Ezher (ö. 261/874) isimli râvinin Abdurrazzak tarîkiyle Ma'mer'den Hz. Ali'nin faziletine dair naklettiği hadislerin uydurma olduğuna vurgu yapılmış, ancak bunun asıl sorumlusunun Ma'mer'in Râfîzî olan yeğeni olduğu belirtilmiştir.⁷⁰ Bu işin bizzat Ma'mer'in sağlığında yapıldığını dolayısıyla yazılı bir telkinden bahsedilebileceğini yukarıda "Hadis Uydurma Niyeti" başlığı altında ifade etmiştik. İlâve edilen rivâyetlerden birine göre, güya Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin yüzüne bakıp ona şöyle demiştir: "*Sen hem dünyada hem de ahirette seyyidsin, seni seven beni sevmiş olur, beni seven Allah'ı sevmiş olur. Senin düşmanın benim düşmanımdır, benim düşmanım Allah'ın düşmanıdır. Benden sonra sana buğz edene yazıklar olsun!*"⁷¹

Doğrusu Ma'mer b. Râşid'e isnad edilen bu rivâyeti gerek onun *Câmî*'inde gerekse Abdurrezzâk'ın *Musanef*'inde bulabilmiş değiliz. Muhtemelen vaktiyle ona ait olduğu bilinen diğer yazılı malzemeler arasında olsa gerektir. Öte yandan hadisi Hâkim *Müstedrek*'inde zikretmekte, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun sahih bir rivâyet olarak değerlendirmektedir. Zehebî ise bu değerlendirmeye katılmamakta, hadisin uydurmaya yakın münker bir rivâyet olduğuna dikkat çekmektedir.⁷² Ayrıca Elbânî yukarıda zikrettiğimiz Mamer'in Râfîzî yeğeniyle ilgili bağlantılara da yer vererek hadisi uydurma (mevzu) diye kaydetmektedir.⁷³

Meşhur bir muhaddisi istismar ederek yazılı telkin yoluyla hadisler arasına eklemelerde bulunanlardan biri de çokça hadis uyduran ve aynı zamanda bir zındık olarak tanıtılan Abdülkerîm b. Ebi'l-Avca [Arca] (ö. 160/776)'dır. Bu kişinin Maniheizt görüşlere inandığını ve üvey babası Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) kitaplarında kasıtlı olarak tahriflerde bulunduğunu daha önce belirtmiştik.⁷⁴ İbn Ebi'l-Avcâ'nın müdahale ettiği söylenen rivâyetlerden biri Hammâd tarîkiyle şöyle nakledilmektedir: Rasûlüllah (s.a) "*Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça etti*"⁷⁵ âyetini okuduktan sonra şöyle buyurmuştur: "*Allah serçe parmağının ucunu çıkardı ve başparmağına vurdu, dağ yerle bir oldu.*" Hammâd (güya bu hadisi alırken) hocası Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744)'ye:

"- Böyle hadisleri rivâyet eder misin?" deyince Sâbit, elini Hammâd'ın göğsüne vurarak şu cevabı verir:

"- Bunu Enes söylüyor, Hz. Peygamber söylüyor da, ben mi gizleyeyim?"⁷⁶

İbn Adî (ö. 365/975) ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) tenkit ettiği bu rivâyet daha sonra mevzûâta dair eser veren bazı müellifler tarafından savunulmuş, sahih olduğu ispata çalışılmıştır. Mesela Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre hadisin infirad ettiği râvi (Hammâd) sika bir imamdır ve hadisi Tirmizî "hasen sahih,"⁷⁷

⁷⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, I, 260; Zehebî, *Mîzân*, I, 82; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 11.

⁷¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, I, 259, 260; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-Şeria*, I, 398.

⁷² Hâkim, *Müstedrek*, III, 148, 149.

⁷³ Elbânî, *Silsile*, X, 522, vd.

⁷⁴ İlgili kayıtlara yukarıda "Hadis Uydurma Niyeti" başlığı altında yer verilmişti.

⁷⁵ A'râf (7), 143.

⁷⁶ Bk. İbn Adî, *Kâmil*, II, 260; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 122.

⁷⁷ Tirmizî *Sünen*'inin ilgili babında iki rivâyet getirmiş birini "hasen garîb sahîh", diğerini sadece "hasen" diye değerlendirmiştir. Bk. Tirmizî, *Tefsîr*, 7.

Hâkim “sahih”⁷⁸ diye değerlendirmiş, birçok müellif de eserine almıştır.⁷⁹ Şevkânî (ö. 1250/1834) de bu hususta Suyûtî’yle aynı düşünmekte ve benzer değerlendirmeler yapmaktadır.⁸⁰ Ne var ki Tirmizî ve Hâkim rivâyet ettiği metnin, İbn Adî ve İbnü’l-Cevzî’nin naklettiği metinle birebir örtüşmediği, aralarında yorum ve anlamı etkileyecek kadar farklı lafız ve ilavelerin var olduğu görülmektedir ki, bu durum haklı olarak ilgili hadise sonradan bir başka elin müdahil olduğunu çağrıştırmaktadır.

Abdülkerim b. Ebi’l-Avca tarafından Hammâd’ın kitaplarına sokuşturulduğu iddia edilen bir başka rivâyete göre Hz. Peygamber: “*Rabbimi, üzerinde yeşil bir örtü olduğu halde çok güzel bir genç sûretinde gördüm*”⁸¹ buyurur.

Bu rivâyet, Hammâd tarîkiyle fakat İbn Abbâs’ın (ö. 68/687) sözü olarak şöyle nakledilir: “Muhammed, Rabbini çok güzel bir genç sûretinde gördü. Ayakları altında incidenten yapılmış bir perde vardı.”⁸²

Suyûtî, bu ve benzer muhtevaya sahip rivâyetlerin ardından yaptığı yorumda, Allah’ın rüyada görüldüğü düşünülürken, bir problemin olmayacağını, normal durumda ise, hocası İbnü’l-Hümâm’ın belirttiği üzere “Allah’a ait hicabın” (hicabu’s-sûre) görülmüş olacağını ifade eder.⁸³ Muhtelif kaynaklardan yaptığı nakillerle bu hususla ilgili hadislerin aşırı derecede problemliliğine vurgu yapan Abdulfettâh Ebû Gudde ise söz konusu rivâyetlerde özellikle Hammâd’ın kitapları üzerinde tahrif yapan üvey oğlu İbn Ebi’l-Avca’nın eli olduğunu kaydeder.⁸⁴

Bütün bu örnekler yazılı metinler arasına sokuşturulmuş rivâyetler olması hasebiyle bir yönüyle yazılı telkin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazen de yazılı bir hadis metni, şifâhen nakledilirken telkine maruz kalınarak yanlış aktarılabilmektedir. Mesela A’meş’den (ö. 147/764) nakledildiğine göre, Kûfe’de bir şeyh şöyle derdi:

Ali b. Ebî Tâlib’den işittiğime göre o şöyle demişti:

“Bir kimse karısını bir mecliste üç talakla boşasa, bu durum bir talak hükümündedir.” A’meş der ki: İnsanlar o vakit bu zata gelir bu hadisi ondan dinlerlerdi. Ben de ona vardım. Kapısını çaldım. Dışarı çıktı. Ona:

“– Bir mecliste üç talakla karısını boşayan kimseyle ilgili Ali b. Ebî Talip’ten işittiğin hadis nasıldır? Bunu Ali’den gerçekten işittin mi? Bana kitabını çıkarır mısın?” dedim.

Adam kitabını çıkardı; kitabında şöyle yazılıydı:

“Bismillahirrahmanirrahim, bu Ali b. Ebî Tâlib’ten işittiğim metindir: Bir kimse karısını bir mecliste üç talakla boşarsa, o kadın bu kimseden bâin talakla boş olur. Bir başkasıyla evlenip ayrılmadıkça ayrıldığı kocasına helal olmaz.”

⁷⁸ Hâkim, *Müstedrek*, I, 77, II, 351, 630.

⁷⁹ Suyûtî, *Leâli*, I, 25, 26; İbn Arrâk, *Tenzihü’s-Şeria*, I, 144, 145.

⁸⁰ Şevkânî, *el-Fevâidü’l-Mecmûa*, s. 446.

⁸¹ İbn Adî, *Kâmil*, II, 260, 261.

⁸² Bk. İbn Adî, *Kâmil*, II, 260, 261.

⁸³ Suyûtî, *Leâli*, I, 30, 31.

⁸⁴ Ali el-Kârî, *Masnû*, s. 102, vd. dipnot, 6.

A'meş der ki, ben o şeyhe:

“– Yazıklar olsun sana! Bu yazılı metin senin rivâyet ettiğin gibi değildir” deyince, Şeyh:

“– Doğru olan bu metindir; ancak beni şu kimseler, bundan başkasını söylemeye zorladılar” dedi.⁸⁵

Bir başka telkin örneğimiz, Berâ b. Âzib'den nakledilen rafu'l-yedeynle (namazda elleri kaldırmakla) ilgili rivâyettir. Mekke'de Berâ hadisini “*Rasûlüllah'ı namaza başlarken (tekbir için) ellerini kaldırdığımı gördüm*” şeklinde Yezîd b. Ebî Ziyâd'dan (ö. 137/754) dinleyen Süfyân b. Uyeyne, aynı hadisi ondan Kûfe'de “*Hz. Peygamber her rekatta ellerini kaldırmıyordu*” şeklindeki ziyade ile dinlemiştir. Buna göre Yezîd'in Kûfe'deki rivâyeti, Mekke'dekine göre her rekatta refu'l-yedeynin olmadığını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tam bu noktada Kûfeliler'in fikhî anlayışına uygun olan söz konusu ilavede bir taassup eli var mıdır? sorusu akla gelmektedir ki muhtemel cevabı, hadisi dinleyen Süfyân'ın şu sözünde bulmaktayız: “*Yezîd'in bu ilaveyi yapmasını zannederim ona Kûfeliler telkin etmiştir.*”⁸⁶

Yine genel anlamda telkin hususunda Gıyâs b. İbrahim en-Nehaî'den (ö.?) bahsedebiliriz.⁸⁷ Bu kişi, Dâvûd el-Evdî (ö.?) isimli muhaddis ile arkadaşlık kurup ona telkinde bulunmuştur. “*Mehir on dirhemden az olmaz*” sözünü, hadis diye Dâvûd el-Evdî'ye telkin edenin, Gıyâs olduğu ifade edilir.⁸⁸

Şu söz de muhtemelen (yazılı) telkin yoluyla hadisler arasına sokuşturulmuştur: “*Kuşları gece yuvalarında rahatsız etmeyiniz/avlamayınız! Çünkü gece, onlar için güvenli kılınmıştır.*” İbn Ebî Hâtim babasına Abdurrazzâk'ın (ö. 211/826) naklettiği bu hadisin sıhhatini sormuş, o cevaben şöyle demiştir: “*Bu Abdurrazzâk'ın hadisleri arasına ilave edilen bir rivâyettir; uydurma bir hadistir.*”⁸⁹

Telkin yoluyla hadis tahrifinin sadece metinlerde değil, senedlerde de vuku bulduğu görülür. Buna göre mevkûf bir rivâyet merfû, mürsel bir rivâyet mevsûl olarak nakledildiği gibi, râvilerin isnaddaki yerleri de değiştirilebilmiştir. Nitekim Süfyân b. Vekî'in (ö. 247/861) kâtibinin Süfyân'ın hadislerinde bu tür değişiklikler yaptığı söylenir.⁹⁰ Mürsel bir hadisin, telkin vasıtasıyla muttasıl olarak nakledildiğini göstermesi bakımından şu örneği zikredebiliriz. İbn Ebî Hâtim der ki:

“*Babama Hişâm b. Ammâr'ın Hâtim b. İsmail'den onun da Abdurrahman b. Atâ vasıtasıyla Abdülmelik b. Câbir'den naklettiği şu haberi sordum: Rasûlüllah'a soruldu ki:*

⁸⁵ Hatîb, *Kifâye*, I, 446, 447.

⁸⁶ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, III, 100; Hatîb, *Kifâye*, I, 439.

⁸⁷ Gıyâs metrûk bir râvi olarak değerlendirilmektedir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII, 57.

⁸⁸ Bk. Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, III, 246.

⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *İlelü'l-Hadis*, II, 48. Abdurrazzâk'ın *Musanna'*ında böyle bir hadis tespit edemedik. Diğer taraftan hadisi, Taberânî ve Heysemî Abdurrazzâk'ın bulunmadığı bir tarikle kitaplarına almışlardır. Ayrıca Heysemî hadisin râvilerinden birini “metrûk” olarak değerlendirmiştir. Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*; III, 131; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, IV, 30.

⁹⁰ Zehebî, *Mizân*, II, 173.

“- Hz. Mûsa, Hz. Şuayb ile yaptığı anlaşmada iki süreden hangisini tamamladı?” Hz. Peygamber de:

“- O, ikisini de tamamladı” buyurdu.⁹¹

İbn Ebî Hâtim devamla der ki, babam bu hadisle ilgili olarak bana şunları söyledi:

“Ben önceleri bu hadisi Hişâm b. Ammâr'ın (ö. 245/859) Hâtim'den böyle mürsel olarak naklettiğini asıl nüshasında gördüm. Ancak, sonra ona ahir ömründe Câbir'den naklen (mevsul olarak) rivâyet etmesi için telkinde bulundular da o da bunu kabul etti. Çünkü artık gâfil ve kapılğan hale gelmişti.”⁹²

Görüldüğü üzere henüz erken dönemlerde çeşitli maksatlarla hadis metnlerinde ve bazen de senedlerde telkin yoluyla bir kısım tahriflerde bulunulmuş, ancak mesele, cerh ve ta'dîl uleması tarafından özellikle bir problem olarak ele alınmış, teorik ve pratik boyutlarıyla ve ısrarla gündeme taşınmıştır.

Sonuç

Telkin, bir râviye, sened veya metin yönüyle kendisine ait olmayan hadisi, bizatihi kendisininmiş hissi vererek ona ait olduğuna inandırma gayretidir. Telkin genel anlamda sözlü bir faaliyet olarak algılansa da, yazılı olarak da vuku bulur. Yani bir muhaddise “Bu senin hadisindir”, “Bunu sen rivâyet ettin” gibi sözler söylemekle yahut onun kitaplarına bazı ilaveler yapmak sûretiyle telkinde bulunulmuştur. Durum böyle olunca sözlü telkin, daha ziyade zabt-ı sadırla, yazılı telkin ise zabt-ı kitapla alakalıdır. Diğer taraftan telkine maruz kalan kişi, sonuçta ya karşı çıkıp telkini kabul etmemekte veya farkına varmaksızın “evet” deyip onaylamaktadır.

Bu faaliyet, yaklaşık hicri birinci asrın son çeyreği itibariyle, ilk dönem hadis rivâyet târihi sürecinde râvilerin rivâyetlerini ne derece zabt ettiklerini deneme amacı ve metodu olma yanında, bir kısım muhaddislerin rivâyetlerini tahrif etme aracı olarak da tezahür etmiştir. Çalışmamızın özellikle ön plana çıkardığı nokta ise muhaddislerin/râvilerin zabtı bağlamında telkinden kaynaklanan tahrif problemi- dir. Zira dini tahrif etme düşüncesi veya samimiyetsizlik, birilerini telkine sevk ettiği gibi, bazı itikâdî ve mezhebî fırkalar da kendi fikirlerini teyit etme niyetiyle telkine başvurmuş, böylece hadislerden delil bulma yoluna gitmişlerdir.

Telkin, tabiîn dönemiyle birlikte hususiyle Irak bölgesinde yoğunluk kazanmıştır. Hadis vaz'ının, mezhebî ve siyâsî fırkaların, daha çok Irak bölgesinde neşvü nema bulmasının bunda önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bir muhaddise telkinde bulunanların, genellikle o muhaddisin kâtibi, oğlu, arkadaşı, komşusu gibi yakın çevresinden meydana gelmiş olması da muhaddis üzerinde inandırıcı etki ve pratiklik sağlaması açısından dikkat çekicidir.

⁹¹ Bu rivâyet, Kasas sûresinin 28. ve 29. âyetlerine telmihte bulunmaktadır.

⁹² İbn Ebî Hâtim, *İlel*, II, 83.

Telkine maruz kalan râvinin telkin kabul etmesi, çoğunlukla bilinçli değildir; zabt veya itkânındaki bozulmadan kaynaklanır. Bu bozulma râvinin yaşlanması/bunaması, gözlerini kaybetmesi, çeşitli sebeplerle “asl” denilen kitabına müraaat etmeksizin hıfzından rivâyet etmesi veya söz konusu kitabını koruyamaması yahut aşırı gâfil ve kapılgan olması gibi tabii ve beşerî şartlar sonucu ortaya çıkmıştır. Ancak telkin ve sebep olduğu olumsuz gelişmeler cerh ve ta’dîl ulemasının yakından ilgilendiği bir alan olmuş ve daima bir problem olarak meselenin üzerine gidilmiştir. Kaynaklarda yer alan “Şu râvi telkine maruz kaldı, telkin kabul etti” veya “Asla telkin kabul etmezdi” yahut “Telkinde bulunan şu kimse sebebiyle şu muhaddisin şu rivâyetleri batıldır” şeklindeki tespit ve değerlendirmeler, konuyla ilgili problemlerin tespit ve çözümüne yönelik kayıtlardır. Yine aynı minvalde cerh ve ta’dîl âlimlerinin telkin kabul eden râvilerin rivâyetlerini külliyyen reddetmek yerine, yaptıkları ihtiyatlı tenkitlerle bir nevi “telkinden önce ve sonra” diye kategorize ettikleri görülür.

Öte yandan bir muhaddise telkinde bulunmanın doğruluğuna, deneme amaçlı da olsa, münekkitler arasında farklı yaklaşılmış, bazıları telkinde bulunmayı tenkitçiliğe ait yöntemin bir parçası gibi görürken bazıları bundan şiddetle sakındırmıştır. Ne var ki, bu ve benzer meseleleri detaylı bir şekilde bir makale çerçevesinde ele almak mümkün değildir. Dolayısıyla biz makalemizin, kendi konu bütünlüğü içerisindeki gerçeklere vurgu yapması yanında telkinle ilgili akla gelebilecek hususları inceleyecek müstakil çalışmalar için bir mukaddime olmasını umuyoruz.

Kaynakça

- Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, yy. Dârü'l-Kütüb, 1975.
- Ali el-Kârî, el-Herevî, *el-Masnû' fi Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevzû'*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Kahire 1404/1984.
- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305.
- Âşıkkuşlu, Emin, “Telkin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2011, XL, 406-407.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yay. İstanbul 1987.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır 1367/1948.
- Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Seyyid Hâşim Yemânî, Medine 1386/1966.
- Dayhan, Ahmet Tahir, *Hadislerde Tashif ve Tahrîf*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2005.
- Ebû Zehv, M. Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Beyrut 1404/1984.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletü'l-Ehâdisi'z-Za'ifa ve'l-Mevzûa ve Eseruha's-Seyyi fi'l-Ümme*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1412-1425/1992-2004.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay. Ankara 1998.
- Hatîb, el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Âhlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad 1403/1983.
- , *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa, yy. Dârü'l-Hüdâ, 1423/2003.
- , *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, ty.
- Hâkim, en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrut 1397/1977.
- , *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, Tab'a Mutazammına İntikâdât ez-Zehabî, Kahire 1417/1997.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Beyrut 1408/1998.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil fi Zuafâi'r-Ricâl*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrût 1409/1988.
- İbn Arrâk, el-Kinânî, *Tenzîhü's-Şer'ati'l-Merfûa ani'l-Ahbâri's-Şeniati'l-Mevzûa*, thk. Abdülvahhâb Abdüllatif, Kahire, ty.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Dimaşk, ty.
- İbn Ebî Hâtim, er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut 1372/1953.
- , *İlelü'l-Hadîs*, Beyrut 1405/1985.
- İbn Hacer, el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, I-VII, Beyrut 1406/1986.

- , *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahı Ehlî'l-Eser (Şerhu'n-Nuhbe)*, thk. Nuruddîn İtr, Dimaşk 1414/1993.
- , *Takrîbu't-Tezhîb*, thk. Adil Mürşid, Beyrut 1416/1996.
- , *Tehzîbü't-Tezhîb*, Beyrut 1412/1991.
- İbn Hibbân, el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrâhin mine'l-Muhaddisîn ve'z-Zuafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed, Haleb 1396.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddin İtr, yy. Dâru'l-Milâh, 1398/1978.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-Mevzûât*, thk. A. Muhammed Osman, yy. Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- İbnü'l-Keyyâl, Ebü'l-Berekât, *el-Kevâkibü'n-Neyyirât fî Ma'rifeti men İhtalata mine'r-Ruvât*, thk. Abdülkayyûm Abdürrabbinnebi, Dimaşk 1981.
- İbnü's-Salâh, eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü'bnî's-Salâh fî Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrût 1988/1408.
- İclî, Ebu'l-Hasan, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma'rifetü's-Sikât*, thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevî, Medîne 1405/1985.
- Îmân Ali, el-Abdülganî, "et-Telkîn fî Rivâyeti'l-Ehâdis, Ta'rifuhu, Neş'etühu, Esbâbuhu, Hükmühu," *Mecelletü's-Şerfa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1427/2006, XXI/66.
- Kandemir, M. Yaşar, "Abdülkerîm b. Ebü'l-Avca", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1988, I, 250-251.
- , *Mevzu Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 1984.
- Kuzudişli, Bekir, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, İham-İşaret Yay. İstanbul 2007.
- Mizzî, Ebu'l-Haccac, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1403/1983-1413/1992.
- Râmehürmüzî, el-Hasan b. Abdirrahman, *el-Muhaddisü'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb, yy. Dârü'l-Fikr, 1404/1984.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl, *el-Leâli'l-Masnû'a fî'l-Ahâdisi'l-Mevzûa*, Beyrut 1403/1983.
- , *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Beyrût 1420/2000.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fî'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Silefî, Kahire 1404/1984-1406/1986.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1992.
- Vajda, G. "İbn Abî'l-Awdjâ", *Encyclopedia of Islam (EI)*, Leiden 1971, III, 682.
- Zehebî, Ebü Abdillâh, *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, yy. İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1372/1963.

İbn Ataullah el-İskenderî'nin Allah'ın Varlığına Dair Kanıtlara Yönelik Eleştirisi

Ahmet Murat Özel

Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Tasavvuf Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
ahmet_murat@hotmail.com

Öz

Önemli bir mutasavvıf müellif olan İbn Ataullah el-İskenderî'nin (ö.709/1309), Tanrı'nın varlığına dair kanıtlara yönelttiği eleştiri, tasavvuf disiplini açısından olduğu kadar, din felsefesi bakımından da dikkat çekicidir. Onun eleştirisinin temelleri marifet anlayışındadır. Ona göre Allah'ı tanımının gerçek yolu müşahededir. Bu ise sufilerin yoludur. Bu yol dışında yer alan ve kelamcılara ve filozoflara ait kabul ettiği istidlal yolu ise nitelikçe müşahede yolunun gerisindedir. Müşahede yolu, delile ihtiyaç bırakmayan bir kesinlik taşır. İskenderî'nin Allah'ın varlığına dair kanıtları eleştirmesinin bir başka sebebini de onun hakiki ve gölge varlık ayrımında buluruz. Ona göre hakiki varlık Allah'tır ve gölge varlık ise Allah dışındakiler. Durum böyle olunca, gölge varlıkları hakiki varlığın var oluşuna delil ve dolayısıyla temel yapmak doğru değildir. Varlığı kanıtlanması gereken Tanrı değil, onun dışındakilerdir.

İskenderî'nin kanıtlar karşısındaki bu pozisyonu fideist düşünürlerin kanıtlara bakışını hatırlatır. Ama aralarında bazı farklar vardır. Bunlardan en önemlisi de fideistlerin kanıtları eleştirilerinin epistemolojik sebeplere dayanması, bunun yanında İskenderî'nin eleştirisinin ontolojik temelde olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: İskenderî, kanıtların eleştirisi, müşahede, istidlal, fideizm

The Critique of Ibn 'Ata Allah al-Iskandari Concerning the Proofs for the Existence of God

The critique of Ibn 'Ata Allah al-Iskandari (d. 709/1309), as an important Sufi author, concerning the proofs of God's existence is quite remarkable not only from the point of Sufism but also from the point of philosophy of religion. His critique is based on his own notion of mystical knowledge (ma'rifah). For him, the true way to know God is witnessing (mushahadah), which is also the way of Sufis. The way of witnessing takes precedence over the way of reasoning (istidlal) which he accepted to be belonging to theologians (mutakallimun) and philosophers and which weaker than the way of witnessing. The way of witnessing has a certainty that reserves no room for proof.

Another reason for al-Iskandari's critique of proofs concerning Divine Existence is to be found in his distinction between true being and the shadow being. According to him, the real being is God Himself, and the shadow being is the things other than Him. In this case, it is not appropriate to establish shadow beings as proofs and thus as basis for the existence of real being. As a matter of fact, it is not God whose existence must be proven, but the things other than him.

The position of al-Iskandari in relation to the proofs reminds us the views of fidelist philosophers about the proofs; however, there are some differences the most important of which is that the proofs of the fidelists depend on epistemological reasons, whereas al-Iskandari's critique depends on the ontological basis.

Key Words: Iskandari, critique of the proofs, witnessing, reasoning, fideism

Atıf

Ahmet Murat Özel, İbn Ataullah el-İskenderî'nin Allah'ın Varlığına Dair Kanıtlara Yönelik Eleştirisi, Marife, Yaz 2013, ss. 125-138

Ahmed ibn Muhammed ibn Abdülkerim ibn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), özellikle *Hikem-i Atâiyye* adıyla bilinen eseriyle şöhret bulmuş bir sufi müelliftir. İskenderî, Şâzeliyye tarikatının, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 654/1256), ve Ebu'l-Abbas el-Mursî'den (ö. 686/1287) sonraki üçüncü şeyhidir. Şâzeliyye tarihinde, ilk kez eser veren ve böylece tarikatın ana ilkelerini yazıya döken bir isim olmasıyla ayrıca önemlidir.

İskenderî'nin Tanrı'nın varlığına dair kanıtlara yönelttiği eleştiri, tasavvuf disiplini açısından olduğu kadar, din felsefesi bakımından da dikkat çekicidir. Onun eleştirisinin temelini ise marifet anlayışı oluşturur. Bu bakımdan, eleştirisini incelemeyen önce, marifet anlayışına bakmakta yarar var.

1. İskenderî'nin Marifet Anlayışı

İskenderî, sufilerin bilgi alanındaki genel tutumlarına paralel olarak, Allah'ı tanımayı "marifet" terimiyle ifade etmiş ve bu tanımayı özel bir tanıma biçimi olarak anlamımızı sağlayacak biçimde işlemiştir. Aslında marifet, genel anlamda, bir şeyi zatında ve sıfatlarında olduğu gibi idrak etmektir ki bu, İskenderî'nin bizzat aktardığı bir tanımdır.¹ Buradaki "olduğu gibi" vurgusu, "Marifetullah nedir?" sorusunun cevabında kilit bir rol oynar. Çünkü marifet, bir açıdan, eşyanın ve varlığın görüldüğü gibi olmadığı ön kabulünden beslenir ve böylece varlığın hakikatte başka türlü olduğuna dikkat çeken bir terime dönüşür. Nitekim İskenderî'nin marifet tanımını bu şekilde ortaya koymuş olması, varlığı, hakiki ve gölge varlık olarak ikiye ayıran ve hakiki varlık olma halini Allah'a, gölge varlık olma durumunu da Allah dışındaki varlıklara özgü kılan düşünce sistemiyle tutarlılık gösterir.² Ve yine bu tanım, marifetin İskenderî'nin zihnindeki bağlamını da açığa çıkartır. Buna göre marifet, perdelenmiş olan hakikate, bilgiye ulaşmaktır. Perdelerle bulandırılmış, örtülmüş, gizlenmiş olan bir bilgi vardır ve buna erişmek amaçlanmaktadır. Marifet işte bu bilginin adıdır.

İskenderî, marifetin kolay olmadığını söyler. Bu zorluğun sebeplerinden biri sonsuz bir varlığın sonlu bir varlıkça idrakinin taşıdığı güçlüklerdir. Bu güçlüklerle

¹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 41.

² Bu konuda detaylı bilgi için doktora çalışmamıza bakılabilir: Özel, *İskenderî'nin Tasavvuf Felsefesi*, ss. 55-65.

rağmen, Allah insan, cin, melek ve şeytan her türlü varlığa kendi zatının, esmasının ve sıfatlarının marifetini/tanımaya farz kılmıştır.³ İskenderî Allah'ı tanıma anlamındaki marifeti ikiye ayırır. İlki avam için olan marifettir ve bu, her mükellef için farz olan, Allah'ın bir olduğuna inanmak, onu ona yakışmayan sıfatlardan tenzih etmek ve onu layık olduğu ve kendisini vasıflandırdığı sıfatlarla vasf etmektir. Bu ilkini kelimî anlamda "iman" (ve iman anlamında "tevhid") olarak isimlendirmek de mümkündür. Nitekim klasik kaynaklardan bazılarında bu tanıma rastlanmaktadır.⁴ İkinci tür "marifet" ise şuhuddan meydana gelir ki İskenderî bu marifeti havassın (manevi seçkinlerin) marifeti olarak tespit eder.⁵

Avam-havas ayırımına marifet bağlamında tekrar döneceğiz ancak burada İskenderî'nin bir tasnifine dikkat çekmeliyiz: Ona göre kalple tasdik "ilim"dir, bu ilim sabitleştiğinde "yakîn" olarak; güçlendiğinde "tevhid" ve derinleştiğindeyse "marifet" olarak adlandırılır.⁶ Dolayısıyla iman yani kalple tasdik anlamındaki "avamın marifeti" ancak derinleştikten sonra havassın marifetine dönüşebilir. Her ne kadar ilim ve marifet terimleri eş anlamlı gibi olsalar da, iman anlamındaki ilim İskenderî için marifet olarak adlandırılmaz. Çünkü marifet sözlük anlamı itibarıyla bilgi anlamına gelse de, yukarıda değindiğimiz gibi özel türde bir bilmedir ve bu özel bilginin kaynağı da müşahededir: "Marifet rü'yettir, ilim değil; görmektir, haber değil; müşahededir, vasf etmek değil."⁷

Bu marifet anlayışının esas temelini müşahede oluşturur. Burada müşahedeyle kastedilen kastedilen, ahiret söz konusu olduğunda dile getirilen rüyetullahtan farklıdır. İskenderî'nin *Hikem* adlı eserinin en önemli şarihlerinden olması yanında, İskenderî'nin manevi silsilesindeki haleflerinden biri olarak yer alan Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493) *Hikem* üzerine yazdığı şerhde yer verdiği bir tanımda, şuhudun "varlık âleminde bütün fiilerin Allah'ın hükmü gereğince gerçekleştiğini, bunun neticesinde de kula bir başkasına itimat etmeye ya da ondan başkasına güvenmeye mahal bırakmayacak biçimde Allah'ın kudretini görmek" olduğunu söyler.⁸ Gözle görülen şeylere nispetle görme ne ise, sufilere göre de, gaybî olanı görme müşahede/şuhud olarak adlandırılır.⁹ Yine Zerrûk tarafından gözle görmek *basar*, kalple görmek ise *basiret* ve hakikate ulaşmanın aracı kabul edilir.¹⁰

Görüldüğü gibi müşahede ve ilim/haber arasında bir ayırım yapılmaktadır. Bu ayırım İskenderî'yi hakiki ilmin marifet ilmi olduğunu söylemeye götürür. Başka bir ifadeyle, hakiki ilim şuhuddur, şuhud ehli olan arif de hakiki alimdir. İskenderî, ilimle ilgili birçok rivayeti bu bakış açısıyla yorumlar. Söz gelimi "Allah ilim öğrenenin rızkına kefilidir"¹¹ hadisiyle ilgili olarak açıklama sadedinde, bu ilmin Al-

³ İskenderî, *age*, s. 41.

⁴ Gazâlî, *Kavâidü'l-akâid*, s. 174-175.

⁵ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 41.

⁶ İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s. 12.

⁷ İskenderî, *age*, s. 52.

⁸ Zerrûk, *el-Hikemül-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 35.

⁹ Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, s. 224.

¹⁰ Ahmed Zerrûk, *age*, s. 54.

¹¹ Hatib el-Bağdadî, *Târihu Bağdat*, III, 180; ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, I, 78.

lah'tan korkmaya, ona itaat etmeye yol açan ilim olduğunu ve bu ilmin de marifet ilmi olduğunu söyler (ve huve ilmu'l-marifeti billah).¹² Yine "Alimler peygamberlerin vârisleridir" hadisinde¹³ atıfta bulunulan ilmin marifet ilmi olduğunu belirtir ki bu yorumdan doğal olarak, bilinen anlamda ilim ehlinin değil, ariflerin vârisler olduğu sonucu çıkar.¹⁴ İskenderî'ye göre, peygamberlere vâris olabilmek için alimlerin haşyet sahibi olmaları gerekir. Bâtın uleması (ulemâu'l-bâtın) bu vârisliği diğerlerinden daha çok hak eder. Onların (peygamberlere) nispeti daha uygundur, çünkü onların ilimleri haşyeti doğurur. Gerçek anlamda veraset, vâris olunan şeyin, kendisinden intikal eden kimsedeki haliyle vârise geçmesidir.¹⁵

Dolayısıyla, İskenderî'ye göre Allah'ı tanımanın marifet olarak adlandırıldığı, bu tanımanın, hakiki varlık- gölge varlık ayrımından kaynaklanan özel niteliğe sahip bir bilgi olduğu; bu bilginin kaynağının müşahede/şuhud olduğu söylenebilir. Yine o, bu tanıma dışındaki, "Allah'ın bir olduğuna inanmak, onu ona yakışmayan sıfatlardan tenzih etmek ve onu layık olduğu ve kendisini vasıflandırdığı sıfatlarla vasfetmek" anlamındaki tanımanın ise avama özgü olduğunu ifade etmektedir. İskenderî'nin isbat-ı vacib kanıtlarına bakışı işte bu "marifet görüşü"nden kaynaklanmaktadır.

2. Şuhûd ve İstidlal

İskenderî, Allah'ın tanınması (marifet) için esas kaynağın şuhud olduğunu söylerken, istidlal (kanıtlama) yolunu eleştirmektedir. İskenderî'ye göre şuhud yolu Allah'ı doğrudan ve hakiki anlamda tanımanın yoludur. İstidlal yolu ise dolaylı, şaibeli, tartışmalı bir yoldur ve bu yolla Allah'ın tanınması mümkün değildir.

İskenderî'ye göre, iman ya kendisine inanılan varlığın şuhudu ile ya da ondan "gaybet"le (ki şuhud yolu dışındaki her türden bilgi, haber ve kanıtlama da "gaybet" kapsamındadır) gerçekleşir. Biraz daha detaylı ele almak gerekirse, müminlerin imanları şu yollardan biriyle tahakkuk etmektedir:

1. Taklit: Halkın genelinin yolu budur. Taklit, delilsiz olarak gerçekleşen, geçerli, bağlayıcı sözleşmedir.¹⁶ Bu tip imanın sahibi mukallid olarak adlandırılır. Mukallid ne alimdir ne de ariftir. Hatta onun müslim olup olmadığına alimlerce ihtilaf bile edilmiştir.¹⁷ Yine taklidin de itikadın gücüne ve zayıflığına göre dereceleri ve makamları bulunmaktadır. Mesela en alt derecesi dille telaffuzdur ki, bu sayede kişinin canı ve malı kurtulur.¹⁸ Yani bunu söyleyen İslam toplumunda hukukî açıdan güvenli bir statüye kavuşur.

¹² İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 97.

¹³ Tirmizî, *İlim*, 19; Ebû Dâvûd, *İlim*, 1; İbn Mâce, *Mukaddime*, 17. bab, 223; İbn Hıbbân, *Sahih*, I, 243.

¹⁴ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 34.

¹⁵ İskenderî, *Risâle fi't-tasavvuf*, vr. 99b.

¹⁶ İskenderî, *Min kelâmi Tâceddin*, s.19. İskenderî, bu tip imanı bir başka yerde formalite (resmî) iman olarak da adlandırır. Bk. *Letâifü'l-minen*, s.115.

¹⁷ Gazâlî, akaid esaslarına delillerini bilmeden inanan kimselerin imanını sorgulayan ve onları mümin saymayan aşırı gitmiş kelâmcılar olduğundan yakınır. Bk. Gazâlî, "*Faslu't-tefrika*", s. 269.

¹⁸ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 55.

2. Delillendirme: Bu ikinci yol delil ve burhan yolu yani fikir ve nazar ehlinin (felsefecilerin ve kelâmcıların) yoludur.¹⁹ Bu, “kalbî olarak inanmaya, o inancı destekleyen ikna edici delilleri bilmeyi eklemek ve itikadını -ki eğer müşahede, mükâşefe ve tecelliyat ehlinde değilse- kat’i burhanlarla desteklemektir.”²⁰

3. Şühud: Bu yolu tutanların imamı açıkça görmeye (*eş-şuhûd ve’l-ıyân*) dayanır.²¹ Bunlar da ilimde rusûh ehli olanlardır. Bu yol da ehlullahın [sufiyyenin] yoludur.

Bu sıralama, hiyerarşik bir sıralamadır ve avami olandan seçkin olana doğrudur. Burhan ehli, yani delillerle Tanrı’nın varlığını ispat edenler²² mukallitler seviyesinden yukarıdadır. Ama onların müşahede, mükâşefe ve tecelliyat ehline²³ göre durumları, burhan ehlinin avama göre durumları gibidir.²⁴ Dolayısıyla, Tanrı’nın varlığına kanıtlar yoluyla ulaşmaya çalışmak, kanıtız inanmaktan daha üst bir yol olsa da, şühud yoluna göre yeterince seçkin bir yol değildir.²⁵

Anlaşılabileceği üzere İskenderî, Tanrı’nın varlığına dair kanıtlar getirmeye (istidlal) soğuk bakmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bunun bir sebebi, belirttiğimiz gibi, marifet denilen özel bilginin şühud gibi özel bir yolla edinilmesi gerektiğine duyduğu inançtır. Bu bilginin tabiatı bu özel yöntemi gerekli kılmaktadır. Ama İskenderî’nin kanıtlarla arasına koyduğu mesafenin başka sebepleri de vardır ve bunlar daha ziyade onun varlık anlayışında temellenir. Yukarıda, İskenderî’nin varlığı hakiki ve gölge varlık olarak ikiye ayırdığına işaret etmiştik. İşte İskenderî, konumuz olan kanıtların (ve kanıtlara temel teşkil eden her türden zihni, maddi vb varlığın) birer gölge varlık olmak bakımından, hakiki varlığın var oluşuna kanıt ve temel olamayacağını söylemektedir. Çünkü gölge varlık gerçekte var değildir. Böyleyken nasıl olur da hakiki, daha doğrusu yegâne varlık Allah’ın varlığına kanıtlık yapabilecektir:

“Varoluşu ona muhtaç olan bir şeyi ona nasıl delil olarak getirirsiniz? O (Allah) ne zaman gâibtir ki delile ihtiyacı olsun ve ne zaman gizlenir ki bazı belirtiler ona ulaştırsın? Ondand başkasında, onda olmayan bir zuhur mu vardır ki onu ortaya çıkarsın/zahir kılsın? O mu, yoksa delil mi sana daha yakındır? Elbette o daha yakındır. Sana daha uzak olan, sana daha yakın olana nasıl ulaştırabilir? Hangi şey

¹⁹ İskenderî, *Min kelâmi Tâceddin*, s.19.

²⁰ İskenderî, *Miftâhu’l-felâh*, s. 56.

²¹ Nitekim İskenderî bu üçüncü tip imana iman demeyi layık bulacaktır: “Bu iman bazen iman, bazen de yakın olarak adlandırılır. Yine gerçek velilik bu iman tipinden doğar. Diğerinden [yani taklidî olan imandan] ise veliliğin zahiri doğar. Müminin hevasına galip olduğu iman tipiyle, hevanın mümine hakim olduğu iman tipi bir değildir.” Bk. *Letâifü’l-minen*, s.116.

²² İskenderî başka bir yerde bu grubu “ehl-i itibar (düşünce ehli)” olarak da adlandırır. Bk. *age*. s. 31.

²³ İskenderî bu grubu da yine bir başka yerde ehl-i istibsar (basiret ehli) olarak adlandırır. Bk. *agy*.

²⁴ İskenderî, *Miftâhu’l-felâh*, s. 56. İbn Arabî de aynı kanaattedir. Bk. İbn Arabî, *el-Fütuhât*, II, 297-298. Ayrıca bk. Gazâlî, *İhyâ*, III, 15.

²⁵ Hikem şarihlerinden Abdullah eş-Şerkavî (ö. 1812), *Hikem-i Atâiyye*’de yer alan, “Her şeyde zuhur etmiş olduğu halde bir şeyin onu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki?” hikmetinin şerhinde şöyle der: “Ki böylece istidlal edenler ona varlıkları kanıt olarak getirirler ve böylece eser müessire kanıt olur. Bu makam, [irfanca] zayıf (olan) kanıtçıların (el-müstedillûn ed-duafâ) makamıdır. Bk. Şerkavî, *Şerhu Şeyhi’l-İslâm*, s. 19.

ondan daha açıktır/zahirdir? Varlıklarda (*mazhar*) zahir olan odur. Hatta o, varlıklar (*mazhar*) ortaya çıkmadan önce de zahir olandır ve hatta varlıkların (*mazhar*), kendisinin zuhuru sebebiyle gizlenmiş olduğu zahirdir.”²⁶

Yine *Münâcât*’ında da benzer ifadeler kullanır:

“İlahî! Varlığı sana muhtaç olan bir şey ile sana nasıl delil getirilir? Senden başka bir şeyde sende olmayan bir zuhur mu vardır ki, o seni zahir kılsın, ispat etsin? Sen ne zaman gâib oldun ki sana götüren bir delile muhtaç olasın? Ve ne zaman uzak oldun ki, senin eserlerin (âsâr) sana ulaştırsın?”²⁷

İskenderî, varlıkları, Allah’ın varlığına kanıtlamış gibi tasavvur etmenin, paradigmatic bir yanlış olduğunu belirtir. Bu girişim, o varlıkları daha baştan var kabul etmeyi, bu kabul üzerine de Allah’ın varlığını inşa etmeyi doğurur. Doğrusu ise, Allah’ı var kabul ederek diğer varlıkları onun varlığı şartına bağlamaktır. Çünkü aslında Allah’ın değil diğer varlıkların var olduklarının kanıtlanmasına ihtiyaç vardır. Bununla ilgili İskenderî’nin *Hikem*’inde yer alan bir özdeyiş/*hikmet* şöyledir: “Onunla istidlal eden ile ona istidlal eden arasında fark vardır. Onunla istidlal eden Hakk’ı bilmıştır ve kainatın varlığını ve onda hüküm süren kudreti, onun aslının varlığından²⁸ ispat etmiştir. [Yani Allah’ı esas alarak ve kalkış noktası yaparak varlık âlemini var kılmış, böylece varlık âleminin varlığını Allah’ın varlık şartına bağlamıştır.] Onun üzerine istidlal etmek ise ona vasil olmamaktan kaynaklanır.²⁹ Yoksa o ne zaman gizlenmiştir ki ona istidlal edilsin ve ne zaman uzaklaşmıştır ki varlıklar ona ulaştıran vesileler olsun.”³⁰

Bu özdeyiş/*hikmet*, İskenderî’nin konumuzla ilgili görüşünü özetler. *Hikem*’in en önemli şarihlerinden olan İbn Acîbe (ö. 1224/1809) de bu ifadeleri şerh ederken, başka varlıklarla Allah’ın varlığını kanıtlama girişiminin ondan uzaklık olduğunu özellikle vurgular. Allah’ın kendi muhabbetine tahsis ettiği, velayet ve irfan ehli olan seçkinler için kapı açılmış, perde kalkmış, Allah onları zatının sırlarına şahit kılmıştır. Onlar şuhud ve ‘ıyân ehlidir. Onlar nurdan başka bir şey görmemeleri yanında Hakk’ı mahlukatın varlığına delil yaparlar (*yestedillûn (...) bi’l-hakkı alâ vucûdi’l-halkı*). Onlar Hakk’ı görmeleri (*şuhûd*) sebebiyle mahlukatı görmekten (*rû’yet*) uzaktırlar. Buna mukabil hizmetine tahsis ettiği diğer bir kısım insanı ise vehim perdesiyle perdelemiş, onlardan gerçek bilginin ve anlayışın nurunu gizlemiş, onlar da bu sebeple zahire takılıp kalmışlardır. Bunlarsa diğerlerinin aksine mahlukatı Hakk’ın varlığına delil kılarlar (*yestedillûn (...) bi’l-hakkı alâ vucûdi’l-hakkı*). Ariflerden biri şöyle demiştir: Allah, avam için mahlukatı var ve

²⁶ İskenderî, *Min kelâmi Tâceddin*, s. 20.

²⁷ Nwyia, *Ibn ‘Ata’ Allah*, s. 215, 217. Bu eser İskenderî’nin başyapıtı olan *Hikem*’in ilmi bir neşrini ve Fransızca çevirisini içermektedir. Biz de çalışmamız boyunca bundan sonra *Hikem* adıyla bu esere atıfta bulunmuş yapmış olacağız. İskenderî’nin *Münâcât*’ı bu neşirde olduğu gibi hemen her zaman *Hikem*’in ardında yer almış ve onun bir parçası muamelesi görmüştür.

²⁸ Yani “aslı olan ve onu var kılan müessir zattan” bk. Rundi, *Şerh alâ kitabi’l-hikem*, I, 28.

²⁹ “Çünkü bu kimse hakikatte meçhul olanla hakikatte malum olana, yok hükmünde olanla var olana istidlal etmektedir ki bu perdenin varlığının bir sonucudur.” Bk. Rundi, *Şerh alâ kitabi’l-hikem*, I, 27.

³⁰ İskenderî, *Hikem*, s. 99.

gerçek kıldı (*esbete*), onlar da mahlukatla Hâlık'ı ispat ettiler (*esbete*). Allah havas çinse kendi zatını var ve gerçek kıldı, onlar da onunla mahlukatı ispat ettiler.³¹

İskenderî'nin eleştirileri, din felsefesinde "kozmozolojik kanıt" olarak da bilinen kanıtlara dairdir. Kozmozolojik kanıtlarda, en genel anlamda varlıklar, kelâmî tipteki kanıtla göre "İlk Neden", St. Thomacı tipteki kanıtla göre "Varlığın Temeli", Leibnizci tipteki kanıtla göre "Yeter Sebep" adı altında Tanrı'nın varlığını kanıtlar.³² Kozmozolojik kanıt, dünyadan ya da bizim deneyimimizin bir kısmından ya da bir veçhesinden hareketle bir Tanrı fikrine ulaşır.³³ İskenderî ise varlıklarla, kozmozolojik kanıtların içeriklerini oluşturmaları bakımından ilgilenme hususunda çekincelere sahiptir. Bununla ilgili olarak, "O (Allah) senin varlıkları (*mükevvenât*) tefekkür etmene izin verdi ama onların kendilerine takılıp kalmama izin vermedi."³⁴ der. Bu ifade, tefekkürün, tefekkür nesnesini aşamayabileceğine dair bir uyarı içermeyle dikkat çekicidir. Yine bu ifadede İskenderî'nin, kanıtların kendisiyle meşgul olmanın, kanıtlanan ile meşgul olmayı engelleyebileceğini söylediğini düşünmek de mümkündür. Bu ifadenin şerhinde Zerrûk, isbat-ı vacibe dair radikal derecede ümitsiz bir bakışı temsil eden çarpıcı bir kıssa anlatarak, İskenderî'nin pozisyonunu netleştirir: "Bir mürid şeyhine, bir âlimin Allah'ın varlığına bin delil getirdiğini söyler. Şeyhi ise ona, 'Ey oğlum eğer Allah'ı tanısaydı (marifet ehli olsaydı) istidlale başvurmazdı.' der. Bu cevap kendisine haber verildiğinde, o âlim, 'Şeyh doğru söylemiş, onlar apaçık müşahede ediyorlar bizse perdenin ardından bakıyoruz.' der." Kıssayı anlattıktan sonra Zerrûk noktayı koyar: "Varlıkların kendisine takılmak, onların ardındakini görmekten engelleyen bir perdedir."³⁵

İskenderî, Şazeliyye tarikatının şeyhlerinden biridir ve tarikatın silsilesinde, tarikata ismini veren Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin halefi olan Ebu'l-Abbas el-Mursî'nin halefidir. Dolayısıyla eserlerinde pek sık olarak selefi olan bu isimlere ve görüşlerine büyük bir hürmet ve özenle yer verir. Hatta İskenderî'nin *Letâifü'l-Minen fî menâkibi's-şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve şeyhihi's-Şâzelî Ebi'l-Hasan* adlı eseri, isminden de anlaşılacağı gibi bu iki sufinin hayat hikayelerini, sözlerini ve görüşlerini içerir. İskenderî'nin kanıtlarla ilgili söylediklerine ilaveten, Şâzelî'nin sözlerinin de bu anlamda önemli olduğu kanaatindeyiz.

Bu bağlamda Şâzelî şöyle der: "Biz Allah'a iman ve yakın gözüyle bakarız. *Bu da bizi delil ve burhandan müstağni kılar*. Biz yaratılmış herhangi bir şeyi görmeyiz. Varlıkta el-Melik ve el-Hakk olandan başka biri var mıdır ki? Varsa da, havadaki toz gibidir ve dikkatle baktığında aslında herhangi bir şey bulamazsın."³⁶ Yine Şâzelî'den: "Bilgilerin kendisiyle bilinir olduğu o zat nasıl olur da (bir takım) bilgilerle bilinebilir? Ya da varlığı her şeyden önce olan nasıl olur da bir varlıkla bilinebilir? (...) *Varlıkların ona ulaştırılan deliller olması en tuhaf şeydir. Onunla birlikte bir*

³¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 61.

³² Craig, "Natural Theology: Introduction", s. 69; Aslan, *Argümanlar*, s. 51 vd.

³³ Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 81.

³⁴ İskenderî, *Hikem*, s. 143

³⁵ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 142

³⁶ İskenderî, *Min kelâmi Tâceddin*, s. 20.

varlık olsaydı ona ulaştırırdı belki. Onların onda olmayan bir apaçıklık durumları mı vardır ki onu ızhar etsinler? Hâkim olan Allah sebepleri yaratandır. Bu sebeplerde takılıp kalan ve onlardaki ilahî kudrete nüfuz etmeyen için bu sebepler perdenin bizzat kendisidir.”³⁷ Görüldüğü üzere, Şâzelî de halefi gibi kanıtları reddetmekte ve bunu yine İskenderî gibi hakiki ve gölge/mecazî varlık telakkisi üzerinden temellendirmektedir.

İskenderî, *el-Kasdü'l-mücerred fi ma'rifeti ismi'l-müfred* adlı eserinde, Allah'ın sıfatlarının zâtıyla aynı olup olmadığını tartıştığı bir bölümde, birkaç cümleyle de olsa isbat-ı vacib delillerinden hudûs delilini tartışır. Burada, “el-vucûdu'l-mutlak” ile “el-vucûdu'l-mukayyed” arasında fark olduğunu söyler. Mukayyet varlık, hareket, sukûn, ölüm, yaşam, yönler, sınırlar gibi arzî sıfatlardan uzak olamaz. Hâdis şeylerden uzak olmayan ve zamanca onları geçmemiş olan onlar gibi hâdisdir. Her hâdisin de, kendisi gibi olmayan ve ona benzemeyen bir muhdisi vardır. Zaten şayet ona benzeseydi hâdis için geçerli olan onun için de geçerli olur ve o da bir muhdise ihtiyaç duyardı. Bu durumsa sonuçsuz bir teselsüle yol açardı.³⁸ İskenderî, görüldüğü gibi hudûs delilinin bir versiyonunu dile getirmektedir. Bunu birkaç cümleyle sınırlı olarak yapıyor olsa da, onun istidlal hakkındaki olumsuz kanaati dikkate alındığında bir hudûs delilini dile getirmesi açıklamaya muhtaç durmaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, İskenderî'nin bu hudûs delilini mevzî olarak ve muvakkaten kullanmış olmasıdır. Bu delile yer verdiği bölümde esas olarak sıfatların hâdis mi yoksa kadîm mi olduğunu, sıfatların Allah'ın zatıyla aynı mı yoksa ondan ayrı mı olduğunu tartışmaktadır. Söz bir yerde, sıfatların kademinden hudûs deliline gelmiş ve kısaca buna değinilmiştir. Nitekim onun eserlerinin genelindeki hava bir kelâmcının perspektifinden ziyade açıkça bir sufünün perspektifinden beslenir. Eserlerinde gördüğümüz yazar ispatlamaya ve ikna etmeye çalışan değil, kendi kanaatinden emin biridir. Eserlerinin genelinde tartışmaya nâdir girer ve bunlarda da hemen ilk vesileyle tartışmadan çıkarak, sezginin, sufiyane duyusun sahasına intikal eder. Nitekim *Hikem* şarihi Zerrûk, İskenderî'nin “Onun yanında yok hükmünde olan bir şeyin onu perdelemesi, kahrının varlığını sana bildiren delillerindendir.”³⁹ şeklindeki özdeyişiyle ilgili olarak şöyle der: “Burada ve sufilerin (*kavm*) başka yerlerde istidlalden bahsetmeleri isbat[-ı vacib] amaçlı değil, esasen hakikatin neftse yerleşmesi amaçlıdır. Çünkü onların amaçları, usulcünün (Kelâmcının) işi olan asl'ın ispat edilmesine değil, bundan sonraki aşama olan kemalin elde edilmesine yöneliktir.”⁴⁰ Buna göre İskenderî delil getirmeyi esas yöntemi olarak değil, bir çok ilim dalıyla meşgul olmuş, halka hitap eden eserler verip konuşmalar yapmış bir ilim adamı olmanın gereği olarak, geçici olarak başvurduğu arizî bir yöntem ve belki tamamlayıcı bir enstrüman şeklinde görmüşdür, denebilir.

³⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s. 32-33. Ayrıca bk. İbnü's-Sebbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 152.

³⁸ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s. 27.

³⁹ İskenderî, *Hikem*, s. 91.

⁴⁰ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 37.

3. Fideizm Bağlamında Bir Değerlendirme

İskenderî'nin, Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar hakkındaki görüşlerinin, fideistlerin kanıtlar karşısındaki tutumlarını hatırlatması mümkündür. Din felsefesi tarihinde, ana akım olan rasyonel teolojinin karşısında konumlanarak, imanın aklılığı önermesini derinden sorgulayan bir felsefi pozisyon olan fideizm açısından iman, sadece ilkelerin onaylanması meselesi değildir ve bu bakımdan iman, konusu, Tanrı hakkındaki bir dizi önerme değil, bizzat Tanrı'nın kendisi olan bir inanç ve teslimiyettir. İmanla aramızdaki engel, Tanrı'nın varlığının işaretlerini reddetmemize yol açan bizim günahkâr tutumumuzdur. Akıl, bir yansızlık ve tarafsızlığa ihtiyaç duyar. Oysa iman, selamete ulaşmak için gerekli olan tutkulu bağlanmayı esas alır.⁴¹

Fideizm, iman karşısında akla verdiği değer ve yer açılarından, genel olarak ılımlı ve radikal fideizm olarak ikiye ayrılmıştır.⁴² İsminden de tahmin edilebileceği gibi ılımlı fideizm iman-akıl karşılaşmasında aklın rolünü tamamen inkar etmez, bunun yerine akla iman karşısında ikincil bir rol biçer. Bu tür bir fideizm anlayışının Augüstüncü Hristiyan geleneği içinde geliştiği söylenebilir.⁴³ Mesela, ılımlı bir fideist düşünür olan Blaise Pascal'a göre Tanrı'yı akıl yoluyla değil ancak iman yoluyla bilebiliriz. Ama yine de imanı izleyen bir akıl imanı takviye etmede belli bir rolü üstlenebilir. Pascal dinin akla ve duyuya aykırı olmadığını ancak akıl ve duyu alanını aştığını düşünür.⁴⁴

Buna mukabil, radikal fideizm açınsındansa dini hakikatler rasyonel düşünceyle çelişki içindedirler. Akıl ve iman arasında giderilemez bir tezat vardır. Radikal bir fideist bize imanın akla temelden karşı olduğunu söyler. Tertullian (ö.230), Pierre Bayle (ö. 1706), Søren Kierkegaard (ö. 1855) bu grupta sayılabilir. Tertullian, saçma olmasına rağmen değil, bizzat saçma olduğu için inandığını söyler. Bayle, aklın olduğu gibi kalbin de dini olduğunu söyler ve ona göre bir mümin, akıl ona inandıklarının yanlış olduğunu söylese bile inanmayı sürdürmelidir.⁴⁵

Radikal fideizm söz konusu olduğunda akla ilk gelen isimlerden olan Kierkegaard, gerek geride bıraktığı varoluşçu düşüncesiyle⁴⁶ ve gerekse tamamen kendine özgü yazma biçimiyle⁴⁷ kendisinden sonraki felsefe üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Kierkegaard için, inanç nesnel bir gerçeğin kabulü değildir. Aksine inanç, bireyin maneviyatının sonsuz tutkusu ile nesnel gerçeklik arasındaki çelişkidir.⁴⁸ Kierkegaard inancın paradoksal bir tabiatı olduğunu söyler. Çünkü ona göre, Hristiyanlığın Tanrısı, sonsuz ve temel hakikat olmasına karşın, herhangi bir

⁴¹ Penelhum, "Fideism", s. 377-8.

⁴² Penelhum, *age*, s. 376.

⁴³ Tüzer, *Pascal'da Fideizm*, s. 27.

⁴⁴ Tüzer, *age*, s. 68.

⁴⁵ Penelhum, *age*, s. 379.

⁴⁶ Kierkegaard birçok felsefeci tarafından varoluşçuluğun babası sayılır. Bk. Gill, "Faith Not without Reason", s. 28.

⁴⁷ Milbank, "Kierkegaard'da Yüce", s. 119.

⁴⁸ Cochrane, *The Existentialists and God*, s. 27.

insan gibi doğmuş ve büyümüş olan sonlu bir insan ile (Hz. İsa) ilişkiye girmiştir. Bu paradoksaldir ve iman da bu paradoksa inanmayı içerir.⁴⁹

İlimlisi olsun, radikali olsun, fideistler savundukları tezlerinin bir devamı olarak, fideizm içindeki pozisyonlarına paralel biçimde, Tanrı'nın varlığına dair kanıtları reddederler. Biz bu çalışmanın sınırları içinde daha ziyade Pascal ve Kierkegaard'ın konuyla ilgili görüşleriyle ilgileneceğiz.

Pascal'a göre Tanrı empirik bir varsayım değildir, dolayısıyla tabiata ait olgulardan hareketle Tanrı'nın varlığı kanıtlanamaz. Ona göre ne Davud ne de Süleyman, kendilerinden sonra gelen birçok eğitilmiş insandan daha bilgili oldukları halde "Tabiatta boşluk yoktur öyleyse bir Tanrı olmalıdır." gibi kanıtlar kullanmıştır. Yine ona göre, göklerin ya da kuşların Tanrı'nın varlığını kanıtladığı söylenemez. Belki Tanrı'nın aydınlattığı [mümin] bazı ruhlar için bu doğru olsa da, insanların çoğunu dikkate alınca bu yanlıştır. Dolayısıyla kanıtlar ancak sınırlı sayıda inanan için etkili ve yararlı olacaktır.⁵⁰ Tabiat, iman açısından kuşku ya da ilginin konusu olacak bir şey sunmaz. "Eğer" der Pascal, "ben uluhiyeti (*divinity*) hatırlatan herhangi bir şey görmezsem, bu durumda onun hakkında olumsuz bir karara ulaşacağım ya da tersi."⁵¹ Ona göre iman kanıttan farklıdır. Kanıt insan ürünüdür, buna mukabil iman Tanrı'nın bir hediyesidir. Kalpteki iman ise bize "biliyorum" (*scio*) değil, "inaniyorum" (*credo*) der.⁵²

Böylece Pascal'ın, teolojinin klasik Tanrı delillerini reddederken, imanın felsefleştirilmiş olmasına karşı olduğunu anlarız. Ona göre söz konusu kanıtlar İlk Sebeb'i, İlk Hareket Ettirici'yi, En Yüksek Sanatçı'yı ortaya koyar. Fakat "haça girilen, zuhur eden, yükseltip övülen, vucut bulmuş bir Tanrı'nın varlığını değil."⁵³ Yani bu kanıtlar, felsefi spekülasyonun dünyasına aittir ve Tanrı'yı soyut bir ilkeye dönüştürürler. Oysa (İsa'da) bedenlenmiş olarak kavranan Tanrı, acı çekmiş, bedel ödemiş somut bir Tanrı'dır.

Pascal, kanıtlar karmaşık ve çözümlenmesi zor oldukları için, bu durumun onların etkisini azalttığını ve çok az insanla sınırladığını söyler. Bu kanıtlar bazı insanlara yardımcı olsa da, bu yardım, kanıtlamanın gerçekleştiği süreyle sınırlı olacak ve daha bir saat geçmeden bir hata yaptıkları korkusuna kapılacaklardır. Bunun sebebi de Tanrı'nın aracısız yani İsa'sız olarak bilinmeye çalışılmasıdır. Oysa Tanrı, aracı İsa olmadan bilinemez.⁵⁴

Pascal'ın niçin ılımlı bir fideist olduğu açıktır. O iman bağlamında akli tamamen işlevsiz saymamakta, Tanrı'nın varlığını kanıtlama alanında kendisi de pek az felsefi sayılabilecek nitelikte de olsa bazı kanıtlara başvurmaktadır.⁵⁵ Onun

⁴⁹ Cochrane, *age*. 28; Gill, *age*. s. 59.

⁵⁰ Pascal, *Pensées*, s. 72.

⁵¹ Pascal, *age*. s. 64.

⁵² Pascal, *age*. s. 73.

⁵³ Tüzer, *age*. s. 86.

⁵⁴ Pascal, *age*. s. 145.

⁵⁵ Pascal, Tanrı'nın varlığına dair kanıtları birlikte, kendisi başka bazı kanıtları kullanır. Ona göre, dinin kanıtlarından biri onun tarihselliğinden ve kalıcılığından çıkartılabilir. Hristiyanlık birçok saldırıya rağmen ayakta kalmıştır. Bu onun Tanrı tarafından korunduğunu gösterir. Yine İsa'nın zuhur edeceği

→

yapmaya çalıştığı, imanın bütünüyle aklın bir mevzuu kılınmasına ve böylece dinin bir teolojiye indirgenmesine, itiraz etmek; imanı coşkunun, vecdin, adanmışlığın eşliğinde kavramaktır.

Kierkegaard'ınsa, imanı, tasdik ile inkar arasındaki sınırda yani riskli bir bölgede tutmaya çalıştığı görülür. Çünkü iman bir tutku eylemidir⁵⁶ ve tutkunun canlı ve uyanık kalması, risk altında olmasıyla, paradoksla tehdit edilen aklın gerilemesiyle mümkündür. Konumuz olan kanıtlar söz konusu olduğunda da, Kierkegaard açısından, kanıtların Tanrı'yı kabul etmeyi desteklese bile tutkuyu zayıflattığını söyleyebiliriz.⁵⁷ Doğa bilimlerindeki kesinlik ya da kesinlik iddiası, imanın içerdiği tutkuyu zayıflatır. Çünkü imandaki tutku riskten beslenmektedir. Risk olmazsa iman da olmaz, daha fazla risk daha fazla iman demektir. Daha fazla nesnel güvenilirlik daha az içsellik anlamına gelir. Daha az nesnel güvenilirlik ise daha derin içsellik anlamına gelir.⁵⁸

Kierkegaard'a göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası daha baştan sorunlu bir çabadır. Tanrı'yı mesela "bilinmeyen" olarak adlandırsak, bu bilinmeyenin varlığını ispata çalışmak pek de anlayışa uygun değildir. Eğer Tanrı yoksa, elbette onu kanıtlamak imkansız olacaktır, eğer varsa kanıtlamaya girişmek budalalık olacaktır. Çünkü kanıtlamak için daha işin başında ve benim kanıtımın başlangıcında, onu belirsiz olarak değil kesin biçimde varsaymış olmalıyım. Aksi takdirde hiçbir zaman kanıtlamaya başlayamayacaktım. Eğer ben Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan bahsettiğimde var olan bir bilinmeyeni yani Tanrı'yı kanıtlamayı önermeyi kastediyorsam, bu durumda aslında hiçbir şeyi kanıtlamış olmam fakat sadece bir kavramın tanımını geliştirmekte olurum.⁵⁹ Mesela Napolyon'un varlığını onun eylemlerinden hareketle kanıtlamaya çalışmak acayip bir girişim olurdu. Çünkü "onun" sözcüğünü kullandığımda ve böylece onun varlığını peşinen farz etmiş olmadıkça, aslında onun varlığı onun eylemlerini açıklamakta ama eylemleri (nasılsa) hala onun varlığını kanıtlamış sayılmamaktadır. Bu sebeple ben birinin davranışlarından onun varlığının kanıtlanmasına geçemem. Çünkü eğer bu davranışları Napolyon'un davranışları sayarsam bu durumda kanıt lüzumsuz olacaktır. Çünkü ben zaten onu belirlemiş oldum; yok eğer bunu reddedersem bu durumda da o eylemlerin Napolyon'unkiler olduğunu kanıtlamış olmayacağım ve ancak sırf ideal bir

→

zamanı ve mekanın önceden bildirilmiş olması ve bu zuhurun da bildirildiği gibi gerçekleşmesi dinin delillerinden biridir. Yine mucizeler de önemli bir delildir. Böylece tarihsel anlamda kalıcılık, mucizeler ve yine mucizeler kapsamında gaybi haberler şeklinde kanıtlar sunmuş olmaktadır. (Tüzer, *age*. s. 96-97.) Pascal'ın bir de "bahis delili" olarak şöhret bulmuş bir delili vardır. Buna göre Pascal, inanmaya bir bahis önerir. Tanrı'nın varlığını kabul edip de sonuçta da var olduğu gerçeğiyle karşılaştığında her şeyi kazanacağını ama bu inancının karşılıksız çıkması durumunda hiçbir şey kaybetmeyeceğini söyler. Bu delil pragmatik bir delildir ve inancın bir bahse konu edilerek kesinlikten uzak bir sağlamanın yapılmasına kapı araladığı için eleştiriye açıktır. (*Age*. s. 104)

⁵⁶ Alpyağlı, *Din Felsefesi Yapmak*, s. 85.

⁵⁷ Alpyağlı, *age*. s. 85.

⁵⁸ Alpyağlı, *age*. s. 91.

⁵⁹ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 49. Kierkegaard'ın bu akıl yürütmeleri Penelhum'un onunla ilgili yargısını hatırlatır: "Şurası bir gerçektir ki, akıl karşıtı bu iddialara karşın, bu iddiaların temellendiği yer felsefi bir zemindir." Penelhum, *age*. s. 377.

biçimde onların büyük bir generale ait olduklarını söyleyeceğim. Fakat Tanrı ile onun işleri arasında mutlak bir ilişki vardır. Tanrı bir isim değil bir kavramdır (concept). Belki bu yüzden onun özü var oluşu içerir. Tanrı'nın işleri, sadece onun yapacağı işlerdir. Tanrı'nın işleri, onun var olduğu sonucunu doğrudan çıkarabileceğim şeyler değildir. Tabiatdaki hikmet, iyilik, bütün bunlar şeylerin yüzeyinde tezahür etmekte midir? Bu noktada şüphe uyandıran çok berbat ayartmalarla yüz yüze gelmiyor muyuz ve sonuçta bu şüpheleri gidermek imkansız değil mi? Ben tabiatdaki şeylerin düzeninden Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya gidemem ve böyle bir şeye başlasam da sonuçlandıramayacağım. Ayrıca kanıtım çürütülebilir endişesiyle sıkça kuşkuda ve muallakta yaşıyor olacağım.⁶⁰ Onun için Tanrı'nın varlığına ulaşmak ancak bir sıçrama ile mümkündür.⁶¹

Görüldüğü gibi Kierkegaard, Tanrı'nın varlığına dair kanıtları reddederken, temelde akıl ile imanın çelişik tabiatta olduğu kabulünden hareket eder. Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimi imanın tutku, risk ve paradoksal oluşunu anlamamaktır. Ayrıca bu kanıtlamayı kesin biçimde sonuçlandıramayacağımız için kanıtlarla muhatap olanlar tam anlamıyla bir itminana ulaşamazlar. Pascal'ın pozisyonu da farklı değildir: O da bilim ve akıl ile imanın farklı kategoriler olduğunu söylemektedir. Felsefileştirilmiş iman hem halka seslenmez, hem de soğuktur.

İskenderî'nin perspektifine dönecek olursak, o kanıtlara ve kanıtlamaya, fideistlerden tamamen farklı gerekçelerle karşı çıkmıştır. Fideistler, akıl-iman arasındaki giderilemez çelişkiye dikkat çekerler ve iman açısından akli itibarsızlaştırırlarken, İskenderî'nin böyle bir hedefi yoktur. Hatta İskenderî birçok kez, inanan açısından aklın önemine ve onun ilahi bir bağış oluşuna dikkat çekmiştir. İskenderî, aklın insan için değerli, hatta en değerli ihsan olduğuna kanidir. Akıl, Allah'ın insanlara verdiği en değerli şeydir. Çünkü Allah varlığı yaratmış ve onlara yaratma dışında *imdâd* (hayatın devamını sağlama) ile de ikramda bulunmuştur. Bunda bütün varlıklar ortaktır. Ama Allah insana akıl vererek onu diğer canlılardan üstün kılmıştır.⁶²

Kierkegaard'ın, Tanrı-İsa ilkesi sebebiyle, inanmanın paradoksal tabiatına yaptığı vurguya değinmiştik. Bir müslüman böylesi bir paradoksa aşına değildir. Dolayısıyla İskenderî'nin, Tanrı'nın varlığına dair kanıtları reddetmek de dahil olmak üzere, böylesi bir paradoksla baş etmek için uygun felsefi gerekçeler üretmek gibi bir gündemi yoktur. Diğer sufiler gibi o da inanmanın hassas, dayanıksız, tehlikelere açık tabiatına değil, kademe kademe güçlenebilen tabiatına ve buna dair bir güvene dikkat çekmektedir. Çünkü sufilerin yöntemi, sıradan müminin inanma sürecinin yönetilerek, onun adım adım Allah'a ulaşabileceğine dair bir ön kabulde temellenir.

Belki bu farklılıkların hepsinden daha önemlisi şudur: Fideistler, Tanrı dışındaki varlıkları yok sayıyor değildir. Onlar sadece, bu varlıkları Tanrı'nın varlığı-

⁶⁰ Kierkegaard, *age*. s. 51-52.

⁶¹ Kierkegaard, *age*. s. 53, 54.

⁶² İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 42-43; *Tâcu'l-arûs*, s. 39.

nı kanıtlamaya temel oluştta yeterince dayanıklı bulmamışlardır. İskenderî ise daha radikal bir adım atarak Tanrı dışındaki varlıkların mevcudiyetlerini tartışmış, onları nihai tahlilde “gölge varlık” saymış ve onların asıl bu bakımdan kanıt olmaya-caklarını iddia etmiştir. Fideistlerin, kanıtlama girişiminin, imanın içermesi gereken tutkuyu zayıflattığı ve Tanrı’yı filozofların Tanrı’sı haline getirdiği yakınması da, akıl-iman arasında gördükleri çelişkinin bir tezahürüdür. Onlar imanı adeta aklın gündeminden çıkarmak ve hatta kaçırmak istemekte, böylece kırılğanlığı için önlem almaktadırlar. İskenderî ise kanıtlamayı, Tanrı’ya dair “sadece onun var olduğu” şeklindeki ontolojik bir kararın ihlali olarak yargılamaktadır. Onun açısından kanıtlama, fideistlerde olduğu gibi sadece epistemolojik bir mevzu olmaktan ziyade, ontolojik bir mevzudur.

Bunlar yanında, İskenderî kanıtlamayı eleştirirken, onu şuhudun sağladığı epistemolojik avantaja nispetle de eleştirmektedir. Kanıtlama/istidlalin karşısında yer alan şuhud, kanıta ihtiyaç bırakmayan bir görmedir. İstidlal gayba ait bir haberin akli olarak kanıtlanması iken, şuhud doğrudan görmedir ve bu görme sayesinde gayb gayb olmaktan çıkar.⁶³ Bu yaklaşım bir yönüyle Kierkegaard’ın imanı bir sıçrama olarak gören, ona akli idrak dışında bir alan açan yaklaşımını hatırlatır. Ama Kierkegaard bu tespiti yaparken radikaldir ve imanı başka bir biçimde düşünmez. İskenderî ise, daha alt düzeyde olmuş olsa da, böylesini de iman olarak adlandırır.

Dolayısıyla İskenderî’nin kanıtlara yönelik eleştirisinin fideizmin eleştirilerinden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Fideizm, özellikle Kierkegaard’da gördüğümüz gibi, Tanrı-İsa inancını üreten Hristiyanlık’tan kaynaklanan bir perspektif sayılmalıdır. Tanrı-İsa inancının akli olarak kabul edilmesindeki zorluklar, iman edebilmek adına akli olanı devreden çıkartmayı öneren fideizmi doğurmuştur. İskenderî’nin eleştirileri ise marifet/tevhid/vahdet-i vucud kaynaklı kabul edilmezdir. İskenderî, kanıtların gücünü ve etkisini değil, kanıtların ve kanıtlara temel olan varlıkların hakiki varlıklar olup olmadıklarını tartışır ve dolayısıyla gölge varlıkların hakiki varlık olan Tanrı’nın varlığına kanıt ve temel olmalarının mümkün olmadığını söyler. Ona göre Tanrı hakiki varlıktır ve asıl kanıtlanması gereken onun dışındaki varlıklardır.

Kaynakça

- Alpyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Aslan, Adnan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2006.
- Chittick, William, *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s metaphysics of imagination*, State University of New York, Albany 1989.
- Cochrane, Arthur C., *The Existentialists and God*, The Westminster Press, Philadelphia 1956.
- Craig, William Lane, “Natural Theology: Introduction”, *Philosophy of Religion a Reader and Guide*, ed. William Lane Craig, Rutgers University Press, New Jersey 2002, ss. 69/81.
- Gazâlî, *Faslu’t-tefrika (Mecmûatü resâil içinde)*, thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mektebetü’t-tevfikiyye, Kahire ty.

⁶³ “Marifet rü’yettir, ilim değil; görmektir, haber değil; müşahededir, vasf etmek değil.” İskenderî, *el-Kasdu’l-mücerred*, s. 52.

- , *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4 c., Beyrut 1982.
- , *Kavâidü'l-akâid fî't-tevhîd*, (*Mecmûatü resâil* içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire ty.
- Gill, Jerry H., "Faith Not without Reason: Kant, Kierkegaard and Religious Belief", *Kant and Kierkegaard on Religion*, ed. D. Z. Phillips- Timothy Tessin, Macmillan Press, London 2000, ss. 55-73.
- İbn Acîbe el-Hasenî, Ahmed ibn Muhammed, *İkâzu'l-himem fî şerhi'l-hikem*, Dârü'l-fikr, yy., ty.
- İbnü's-Sebbâğ, Şeyh el-Himyeri, *Dürretü'l-esrâr ve tuhfetü'l-eberrâr fî ekvâli ve ahvâli ve makâmâti ve nesebi ve kerâmâti ve ezkârî ve da'vâti seyyidî Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, Kahire, ty.
- el-İskenderî, İbn Atâullah, *el-Kasdu'l-mücerred el-kasdu'l-mücerred fî ma'rifeti'l-ismi'l-müfred*, haz. Mursî Muhammed Ali, Beyrut 2005.
- , *Letâifü'l-minen fî menâkabi's-şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve şeyhihi's-Şâzelî Ebi'l-Hasan*, thr. Halîl el-Mansûr, Beyrut 2005.
- , *Miftâhu'l-felâh ve misbâhu'l-ervah fî zikrillâhi'l-Kerîmi'l-Fettâh*, thr. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Beyrut 2001.
- , *Min kelâmi Tâceddin ibn Ataillah es-Sekenderî radiyallahu anh fî tefsiri kavlihi teâlâ ve izâ câekellezîne yû'minûne bi âyâtinâ fekul selâmâ*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûlî, Kahire 2005.
- , *Risâle fî't-tasavvuf*, Süleymaniye Kütüphanesi, 05375-007 (Fatih), 99b.
- , *Tâcu'l-arûs el-hâvî li tehzîbi'n-nufûs*, haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2008.
- , *et-Tenvîr fî iskâti't-tedbîr*, thr. Halîl el-Mansûr, Beyrut 1998.
- Kierkegaard, Søren, *Philosophical Fragments or A fragment of Philosophy*, Johannes Climacus; yayın sorumlusu Søren Kierkegaard; çeviri ve giriş David F. Swenson; yeni giriş ve yorumlar Niels Thulstrup; çeviriyi gözden geçiren ve yorumları çeviren Howard V. Hong, Princeton University yayınları, Princeton 1962.
- Mackie, J. L., *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1982.
- Milbank, John, "Kierkegaard'da Yüce", *Kierkegaard ve Din*, ed. Ahmet Demirhan, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, ss. 119-157.
- Nwyia, Paul, *İbn 'Ata' Allah (m.709/1309) et la naissance de la confrerie sadilite*, Dar el-Machreq Editeurs, Beyrut 2007.
- Özel, Ahmet Murat, *İbn Ataullah el-İskenderî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, çev. W. F. Trotter, J. M. Dent and Sons Ltd, London 1947.
- Penelhum, Terence, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, Blackwell Publishing, Malden 2005, ss. 376-382.
- er-Rundî, İbn Abbâd en-Niffezî, *Şerh alâ kitabî'l-Hikem*, Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî bi Mısır, Kahire 1357/1939.
- eş-Şerkavî, Abdullah, *Şerhu Şeyhi'l-İslâm Abdullah eş-Şerkavî ale'l-Hikemi'l-mezkûre*, (Muhammed ibni Abbâd en-Niffezî er-Rundî, *Şerhu's-Şeyh Muhammed ibn İbrâhîm el-Ma'rûf bi ibni Abbâd en-Niffezî er-Rundî* ile birlikte), Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî bi Mısır, Kahire, 1357/1939.
- Tüzer, Abdüllatif, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*, İz yayınları, 2006 İstanbul.
- Zerrûk, Ahmed, *el-Hikemül-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, thk. Ramazan Muhammed el-Bedrî, Beyrut 2008.

Ömer el-Hammûd'un "Sukûtu Hirakle" Adlı Öyküsü

Sedat Şensoy

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belağatı Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
sedatsensoy@hotmail.com

Öz

Modern kısa öykü batıda doğmuş ve kısa zamanda bütün dünyada olduğu gibi Arap dünyasında ve Suriye’de temsilciler bulmuştur. Suriye’de günümüz öykücülerinden Ömer el-Hammûd da bu edebi türü başarıyla temsil edenlerden birisidir. Şu ana kadar dört öykü kitabı yayımlanmış olan yazarın bu çalışmanın konusunu teşkil eden eseri aynı ismi taşıyan kitabının ikinci öyküsüdür. Eserde tarihle bugünün iç içe girdiği bir olay örgüsü bulunur. Yazar, modern kısa öykü teknik ve yöntemlerini başarılı bir şekilde uyguladığı eserinde, tarihin parlak bir sayfasını daha güzel bir geleceğin inşasına katkı sağlamak amacıyla anlatır.

Anahtar Kelimeler: Ömer el-Hammûd, Sukûtu Hirakle, Çağdaş Arap Edebiyatı, Çağdaş Suriye Edebiyatı, Kısa Öykü

Omer al-Hammud's Short Story Titled "Sukutu Hirakle"

Modern short stories were born in the West and found many representatives both in Arabic World and Syria, as in the whole world, in a very short time. Omer el-Hammud, a contemporary Syrian story writer who has published four story books up to now, is one of the successful representatives of this literary genre. His work we dealt with in this study is his second story, which has the same title as this study. The story has a plot in which the history and modern day is interconnected. The author, who applies modern story techniques in his work, successfully narrates his story to make a contribution to build a pleasant future based on the bright sides of the past.

Key Words: Omer al-Hammud, Sukutu Hirakle, Modern Arab Literature, Modern Syrian Literature, Short Story

Atıf

*Sedat Şensoy, Ömer el-Hammûd'un "Sukûtu Hirakle" Adlı Öyküsü,
Marife, Yaz 2013, ss. 139-159*

1. Giriş: Suriye Öykücülüğüne Genel Bir Bakış

Modern kısa öykü (short story/kıssa kasîra)¹ türünü ilk kez Amerikalı yazar Edgar Allan Poe (1809-1849) ortaya koymuştur. Poe'dan sonra aynı türde ilk eser verenler arasında Nikolay Vasilyeviç Gogol (1809-1952), Guy de Maupassant (1850-1893) ve Anton Pavloviç Çehov (1860-1904) bulunmaktadır. Öykü türünün öncülerinin verdiği eserler sonrası öykü, tüm dünya ülkelerine yayılırken genel olarak Arap dünyasında gelişen öykü edebiyatıyla Suriye'de yaşayan Araplar da tanışmışlardır.² Arap edebiyatında ilk modern kısa öykü Türk asıllı Mısırlı yazar Muhammed Teymûr'un kaleme aldığı ve 1917'de yayımlanan "Fî'l-Kıtâr"dır.³

Kısa öykünün ortaya çıkışı üzerine yapılan incelemelerin çoğu, Avrupa ve Amerika'daki sosyal, ekonomik ve endüstriyel gelişmeler sonucu iş hayatının, çalışan kesimin zamanının çoğunu almasını bu edebiyat türünün doğuşunda en önemli sebep olarak göstermektedir. XIX. asrın başından 1930'lu yıllara kadar Suriye'de de Avrupa'ya benzer bir şekilde öykücülüğün dönüşümünü sağlayan gelişmeler yaşandı. Bu yıllarda başta Muhammed en-Neccâr olmak üzere bazı öncüler Suriye'de de kısa öykü yazmaya başladılar. Muhammed en-Neccâr, bu dönemde yaptığı çalışmalarla Suriyeli öykücülerin atası olarak tanınmıştır.⁴

en-Neccâr'ı kısa öykünün öncülerinden olan ve eserlerini 1930'ların sonlarında ve 1940'ların başlarında kaleme almış olan Fuâd eş-Şâyib, Ali Hulkî, Cebrâil Seâde, İlyân Deyrânî izlemişlerdir. Bunlardan özellikle Ali Hulkî ün kazanmıştır.⁵

Suriye'de 1930'lu yılların başlarında kaleme alınan ilk öykülerde konu olarak daha çok vatan temasının ağır bastığı görülür. 1940'lı yılların başlarında da milliyetçilik ve Arapçılık olmak üzere iki önemli tema dikkat çeker.⁶

1930'lu yıllardan sonra Suriye'de özellikle eğitim ve siyasî alanda meydana gelen değişiklikler, yeni yönelişleri ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde pek çok öğrencinin eğitim amacıyla Avrupa'ya gitmesi ve burada edindikleri tecrübeleri yazıya dökmeleri ve çeviri yapmaları bu alanda önemli ilerlemelerin sağlanmasına sebep olmuştur.⁷

Suriye öykücülüğünün öncülerinden olan bu gruptan sonra kırklı yılların sonları ve ellili yıllarda yeni ve öncü bir kurucu nesil doğmuş ve bunlar çok önemli eserler vermişlerdir. Bu nesil, kısa öykü yazma üslûbu ve tekniklerini geliştirerek bugüne kadar uyula gelen yazım yöntemleri haline getirmişlerdir. Bu yöntemler bu neslin en önemli faaliyetidir. Önde gelen isimleri şöyledir: Saîd Hûrâniyye, Şevkî

¹ Arapça'da "el-Kıssatu'l-Kasîra" terimi, İngilizce "short story"nin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Harmancı, "Karmaşadan Kavramsala Kısa Öykü", s. 31.

² Tasa, "Çağdaş Suriye Öykücülüğüne Genel Bir Bakış", s. 46.

³ Yıldız, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü", s.46.

⁴ Ramazan, "el-Kıssatu'l-Kasîra fi Sûriye", s. 10-11; Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-Uveyyid", s. 134-135.

⁵ Ramazan, "el-Kıssatu'l-Kasîra fi Sûriye", s. 11; Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-Uveyyid", s. 135.

⁶ Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", s. 122.

⁷ Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", s. 126.

Bağdâdî, Samîm eş-Şerîf, Mevâhib Keyâlî, Hasîb Keyâlî, Nasruddîn el-Bahra, Adnan ed-Dâ'ûk, Âdil Ebû Şeneb. Bu kuşak, öyküyü, basit olay örgüsü anlatımından, yeni bir edebi türe taşıyan karmaşık, zengin içerikli sanatsal anlatımlı öyküye dönüştürmüştür.⁸

Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden 1968 yılına kadar öyküde büyük bir aşama kaydedilmiştir. Doğal olarak bunda eleştiri metodunun bu dönemde gelişmesinin büyük bir payı vardır. Bu dönemde öyküye realizmin hâkim olduğu da belirtilmesi gereken bir husustur.⁹

Bilindiği gibi 1940'ların ikinci yarısında Suriye istiklâline kavuşur. Bu arada İsrail Devleti kurulur. 1949 yılında da ülke içinde ilk askeri darbe gerçekleşir. 1950'li yıllarda Suriye siyasal, kültürel ve sosyal patlamalara sahne olmuş, ayrıca burada şiddetli siyasal çekişmeler yaşanmıştır. Bu sorunları dile getirecek en uygun edebi tür olarak da öyküye başvurulmuştur. Bunun arkasındaki iki önemli sebep, Suriye'deki modernist düşünce ve orta tabakanın gelişmesidir. Bu noktada temas edilmesi gereken en önemli konulardan birisi ise çok büyük çalkantıların yaşandığı 1950'li yıllarda genç yazarların, özellikle de ideolojik liderlerin teşvikleriyle öyküyü siyasal ve sosyal çekişmelerin aracı haline getirmiş olmalarıdır. Diğer taraftan, öykünün diğer edebi türlere göre daha çok revaçta olması ve siyasetin de buna katkıda bulunmasının ardında basının da önemli bir rolü olmuştur. Yine 1950'li yıllarda temalarda da hızlı bir değişim söz konusudur. Mesela farklı milliyetçi akımların öykülerde yer aldığı görülür. 1950-1960 arasında edebi, siyasal, kültürel, sosyal ve eğitim alanlarında son derece önemli gelişmelere tanık olunmuştur.¹⁰

Ellili yılların sonundan itibaren yeni bir öykücü kuşak ortaya çıkmıştır. Bu neslin dili ve üslûbu bir öncekinden çok farklıdır. Örneğin birinci ve ikinci şahıs anlatımına geçmişler, bir öykü içinde birden fazla anlatıcı tipini ve şimdiki zaman kipini kullanmışlardır. Zaman unsuruyla oynamışlar, takdim, tehir vb. aracılığıyla şimdiki, geçmiş ve gelecek zaman iç içe kullanılmıştır. Uzun cümlelerden vazgeçerek birbirlerini izleyen yoğun kısa cümleleri tercih etmişlerdir. Bazen alt başlıklar, bazen de sıra numaraları olacak şekilde öyküleri bölümlere ayırmışlardır. Öykünün hacmi de değişmiştir. Öyküde konuşma dilinde de, farklılıklar olmuş, cümleler kısalmış ve diyaloglar ağırlık kazanmaya başlamış, hatta bazen öykü tamamen diyaloga dönüşmüştür. Bu yeni nesil, atıf harfleri, zarflar vb. bağlantı terkipleri ve edatlarına ihtiyaç duymamıştır. Zekeriyâ Tâmir, George Sâlim, Nedîm Mar'aşî bu nesildendir.¹¹

Altmışlı yılların sonu ve yetmişli yılların başlarında öykü yazarlarının sayısında dikkat çekici bir artış gözlemlenir. Bu dönemin önemli öykücülere arasında Muhammed Kâmil el-Hatîb, Abdullah Ebû Heyf, İbrâhîm el-Halîl, Sâmi Hamza, Subhî Desûkî, Halîl Câsim el-Humeydî, Velîd Mi'mârî, İskender Tu'me, Muhammed Halid Ramazân, Ahmed Mahmûd el-Mustafâ, Hasan M. Yûsuf, Muhsin Yûsuf, Züheyr

⁸ Ramazan, "el-Kıssatu'l-Kasîra fî Sûriye", s. 11-12; Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-Uveyyid", s. 135.

⁹ Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", s. 127.

¹⁰ Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", s. 130-131.

¹¹ Ramazan, "el-Kıssatu'l-Kasîra fî Sûriye", s. 12; Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-Uveyyid", s. 135.

Cebbûr ve Muhammed Nedîm gibi isimler zikredilebilir. Bu yazarlar önceki neslin tekniklerini geliştirmişler ve yeni teknikler eklemişlerdir.¹²

Seksenli ve doksanlı yılların öncüleri ise, önceki dönem tekniklerine sahip çıkmışlar ve bunları geliştirmeye çalışmışlardır. Bu dönemin en önemli özelliği, öykü yazarı sayısındaki belirgin artıştır. Bunda dönemin gazete ve dergilerinin öykü türü eserlere kapılarını açarak rahatça yayımlanma imkânı sunmalarının katkısı olmalıdır. Bu dönemde dikkat çeken isimler şunlardır: Muhammed Velîd el-Hâfiz, Memduh Azzâm, Mahmûd Müflih el-Bekr, Ali el-Müz'il, Muhammed Bâkî Muhammed, Talâl Şâhin, Mahmûd el-Hâc, Tâcuddîn Mûsâ, Nâzım Mühennâ, Usâme Esber, İbrâhîm Samuel, Enîse Abbûd, Bâsim Abdû, Süheyl eş-Şa'âr.¹³

Doksanlı yılların sonları ve ikinci milenyumun başlarında eserleri yayımlanmış Suriye öykücülerinden bazıları ise şöyledir: Âsım el-Pâşâ, Sahr Süleymân, Sahbân Kadri el-Umar, İsâ Masyût, Mârî Raşû, Neyrûz Mâlik, Muvaffak Mes'ûd, Muhammed Ebû Hudûr, Firâs Süleymân Muhammed, Delâl Hâtim, Georgis Hûrânî, Mahmûd Za'zûr, Hassân Yûsuf el-Muhammed, Fevâz Müzeyyek, Mâcid Reşîd el-Uveyyid.¹⁴

2. Yazar Hakkında

Son dönem Suriye öykücülerinde bulunan Ömer el-Hammûd Suriye'nin orta kuzeyinde ve Fırat nehrinin kuzey kıyısında, Halep'in 160 km. kuzeyinde yer alan bir şehir olan Rakka'nın Sevâfî köyünde 6 Ekim 1967 yılında dünyaya geldi. Halep Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde öğrenim gören el-Hammûd, hâlihazırda Rakka'da avukat olarak çalışmaktadır. 2004 yılından beri Suriye'deki Arap Yazarlar Birliği'nin Öykü ve Roman Topluluğu üyesidir. Geçen yüzyılın seksenli yıllarından itibaren öykü, makale ve inceleme türü yazılar kaleme almaktadır. İlk öyküsü 1983 yılında henüz on altı yaşındayken yayımlandı. Edebi eserleri Suriye ve Arap dünyasının *el-Mevkîfu'l-Edebî*, *et-Turâsu'l-Arabî*, *el-Ma'rife*, *Ceridetu'l-Usbu'î'l-Edebî* gibi süreli yayınlarında neşredilmektedir. Ayrıca *el-Furât* gazetesinde "Ve Kâle'n-Nehru" başlıklı köşede yazılarına devam etmektedir. Suriye şehirlerinin çoğunda yalnız veya Suriyeli edebiyatçılarla birlikte edebiyat gecelerine katıldı. Yine birçok Suriye öykü festivali ve toplantılarına iştirak etti. Öykü dalında çok sayıda ödül kazandı. Bunlardan bazıları Arap Yazarlar Birliği ödülü (birçok defa), Bettânî ödülü (1999) ve Uceylî ödülü'dür (2003). Birçok öykü yarışmasında hakem heyetinde üye olarak bulundu (Bettânî yarışması, Sâbit b. Kurra el-Hayyânî yarışması). *el-Mufassal fi Tarihi'r-Rakka* isimli ansiklopedide yazıları yayımlandı. Suriye ve Arap gazete ve dergileri kendisiyle çok sayıda röportaj yaptı. Yine Suriye televizyonlarında çeşitli programlara katıldı. Öyküleri hakkında Arap ve Suriye dergilerinde makaleler ve inceleme yazıları neşredildi. Suriye öykücülüğünü ele alan birçok çalışmada ismine yer verildi. 2008 yılında *Cemru't-Tîh* adlı öykü mec-

¹² Ramazan, "el-Kıssatu'l-Kasîra fi Sûriye", s. 13; Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-Uveyyid", s. 135-136.

¹³ Ramazan, "el-Kıssatu'l-Kasîra fi Sûriye", s. 14; Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-Uveyyid", s. 136.

¹⁴ Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-Uveyyid", s. 138.

muasının el yazması, Mezraa ödülüne layık görüldü. Yayımlanmış edebi eserleri şunlardır: 1. *el-Haybe* – Öyküler – Dimeşk 2000; 2. *Sukûtu Hirakle* – Öyküler – Kültür Bakanlığı, Dimeşk 2002; 3. *el-Kassâs* – Öyküler – Dâru'l-Ferkad, Dimeşk 2006, 4. *Kâbüsu'l-Mâ* – Öyküler – Arap Yazarlar Birliği, Dimeşk 2009.

Ömer el-Hammûd, öykü yazarlığı hakkında şöyle demektedir: “Seksenli yılların başından beri öykü yazıyorum. Sanatsal araçlarımı geliştirmek için sürekli gayretle edebî tecrübemi derinleştirmeye çalışıyorum. Konularımı ve fikirlerimi değişik kaynaklardan alıyorum. Çevremden yararlanıyorum. İnsanların toplumsal tabanından faydalaniyorum. Halk kültüründen ve tarihten istifade ediyorum. Hafızamdan ve değişik insan kesitleriyle ilişkilerimden besleniyorum. Ayrıca bir avukat olarak insanların dertlerini ve problemlerini paylaşıyorum.”

Fırat çevresinin eserlerindeki etkisi hakkında el-Hammûd şöyle diyor: “Çevrem için güvenilir ve vefakâr oldum ancak ona esir olmadım. Çevre yazara ayrıcalık, farklılık ve özellik kazandırır.”

Yine onun eserlerinde tarihin bulunuşu ve ondan ilham alışı hakkında el-Hammûd şöyle diyor: “Tarihte aydınlık ve karanlık sayfalar var. Ben günümüzle bağını sağlayıp onu uyandırmak, ona destek ve ibret olup daha aydınlık bir geleceğe temel inşa etmek amacıyla tarihin parlak sayfalarını hatırlatmaya çalıştım.”

Edebiyat eleştirmeni Halefu'l-Halef, Ömer el-Hammûd'un eserlerindeki kişilikler hakkında: “Yazar kişiliklere önem verdi ve onları özen ve ustalıklıla resmetti. Bu kişiliklerin ayırt edici özellikleri açıktır. Öyle ki okuyucu sanki bu kişilikleri tanıyormuş gibi hisseder.” yorumunda bulunmaktadır.

el-Halef ayrıca onun öykülerindeki diğer özelliklere de değinerek şöyle demektedir: “Onun öyküleri realizm edebi ekolüne eğilimlidir. Öykücünün hayali, olay örgüsü içinde üstün beceriler gösterir. Okuyucuyu hayrette bırakan, onu cezbeden terkiplerle öykülerinin girişinde başarı gösterir. Çok kapalı olmaktan sakınır. Olay, yoğunlaşma, dil ve göz kamaştırma şeklinde ifade edilebilecek olan kısa öykünün unsurlarının hakkını verir ve son kilidinde okuyucuyu metni tamamlamaya terk eder.”

Edebiyat eleştirmeni Muhammed Kuranya onun hakkında şöyle demektedir: “Ömer el-Hammûd genç bir öykücüdür. Onunla tanışmam *el-Mevkîfu'l-edebî* dergisi yoluyla olmuştur. Tekniğin estetiğiyle içeriğin duyarlılığını birleştirmiş bulunan sanatsal öyküsüyle ilgilenen bir öykü okuyucusu olarak dikkatimi çekmişti. O erken temayüz edişiyile kendisini edebiyat alanında kabul ettirmiştir. Güzel bir yazar olarak başladı, sanatını geliştirmeye devam etti ve hâlâ da ediyor.”¹⁵

3. Öykünün İncelenmesi

Ömer el-Hammûd'un bu çalışmanın konusunu teşkil eden “Sukûtu Hirakle” adlı öyküsü aynı adla Suriye Kültür Bakanlığı tarafından Dimeşk'te 2002 yılında

¹⁵ el-Ayyâde, “Ömer el-Hammûd... Nekhe Furatiyye fi'l-kıssa”, <http://www.esyria.sy/eraqqa/index.php?p=stories&category=literature&filename=201310141425081>.

yayımlanmış olan öykü kitabında bulunan on öyküden ikincisidir. Öykü 16 sayfa olup, küçük boy kitabın 20-36. sayfaları arasında yer almaktadır. Kitapta yer alan öykülerin isimleri sırasıyla şöyledir: 1. el-Garîm (Borçlu), 2. Sukûtu Hirakle (Ereğli'nin Düşüşü), 3. Nihâyetu'l-Hâc Sellûm (Hacı Sellûm'un Sonu), 4. Avdetu'l-Gacer (Çingenenin Dönüşü), 5. el-Mutesellik (Tırmanan), 6. es-Sukût (Düşüş), 7. el-Vasfe (Reçete), 8. el-Bahs an Medinetin Verdiyye (Pembe Şehri Arayış), 9. es-Semen (Bedel), 10. Zerkâu'l-Yemâme (Yemâmeli Zerkâ).

“Ereğli'nin Düşüşü” adlı öykü şöylece özetlenebilir:

Yirminci yüzyıldan bir gazeteci adeta Alaaddin'in lambasından çıkan bir cin gibi tarihin şîşesinden aniden çıkan bir dönemin içinde kendisini bulur. Yer Rakka şehridir ve zaman Abbasi Halifesi Harunürreşid dönemidir. Gazeteci bu şehri bir dönem kendisi için merkez yapmış olan Halife ile görüşmek ister. Muhafızlar onun casus veya asi olmadığını öğrenince şehre girmesine izin verirler. Şehre yaklaşıncı surlar boyunca yürüyüp Bağdat kapısına ulaşır. Buradaki süvarilere Halifenin karrargâhını sorar. Selam sarayında olduğunu söylerler. Bu esnada gazeteci Rakka şehrindeki savaş hazırlığına şahit olur. Süvarilerin başındaki adam ona Nikeforos'un (Nakfûr) Harunürreşid'e daha önce bir mektup yazıp İrene'nin ona ödediği cizyeyi geri vermesini, aksi takdirde savaş çıkacağı yolundaki mektubuna Harunürreşid'in öfkelenip gönderdiği “cevabımı ıstmeden önce göreceksin” şeklindeki cevabına göndermede bulunarak şimdi Nikeforos'un Harunürreşid'in mektubu ile neyi kastettiğini anlayıp düşeceği sıkıntılı durumu anlatır.

Gazeteci, savaş hazırlığı sebebiyle Harunürreşid ile görüşmenin zorluğunu idrak edip, zaten onun tarihle ilgili yazı projelerine sıcak bakmayan çalıştığı derginin yazı işleri müdürüne Halife ile görüşemezse ne söyleyeceğini düşünerek endişelenir.

Gazeteci Halifenin dönüşünü beklemeye karar verir ve bu arada Selam sarayını gezer. Fırat nehrinde bir gezintiye çıkar. Gezinin sonunda orduya gözcü olarak katılma düşüncesi doğar. Bu şekilde orduya katıldıktan sonra ordudaki savaş hazırlığına, Harunürreşid'in orduyu teftiş edişine ve verdiği emirlere şahit olur. Halifenin Bizans ordusuna saldırma hazırlığında olduğunu öğrenen Nikeforos'un içine düştüğü sıkıntıyı ve yaptığı savaş hazırlıkları hakkındaki casusların ulaştırdığı haberleri dinler.

Nihayet savaş başlar ve Harunürreşid'in zekice taktikleri ve Müslüman ordusunun kahramanlıkları sayesinde Bizans ordusu bozguna uğrayıp Ereğli şehrine kaçar. Ereğli son derece sağlam bir kale olduğu için Müslümanların kuşatmasına bir aydan fazla mukavemet gösterir. Suyu ve erzakı azalan şehir sonunda kurtuluşu Müslümanlara teslim olmakta görmeye başlar. Bunun üzerine Nikeforos zevk düşkünü oğlu Stavrakios'u (İstebra) duruma el koyup Müslümanlar arasında karışıklık çıkarmak üzere şehre gönderir.

Harunürreşid Nikeforos'un niyetini öğrenince şehre girme planını uygulamaya koyar ve bir taraftan surlardaki muhafızlara saldırı, diğer taraftan surlarda delik açıp içeri sızma çabasının sonunda şehre girilir ve Bizanslılar şehri terk ederler.

Daha sonra Halife, Tuvana şehrinde konuşlanır. Bizans ülkesinde Müslüman saldırıları devam eder ve nihayet Ankara'ya ulaşılır. Korkuya kapılan Nikeforos barış isteğinde bulunur ve cizye ödemeyi kabul eder. Müslümanlar ülkelerine geri dönünce, kışın soğuşuna ve Müslümanların savaştan yorgun düşmüş olmalarına güvenerek anlaşmayı bozar. Rakka'da bulunduğu sırada bunu haber alan Harunürreşid, ordusunu toplayıp Bizanslılar üzerine yeniden saldırır ve bozguna uğratar. Bizanslılar tekrar Ereğli'ye çekilirler. Nikeforos tekrar cizye öder ve Ereğli'yi yeniden inşa etmeyeceğine söz verir. Ancak Nikeforos şunu söyler: "Ey sarıklılar sizinle daha çok karşılaşacağız."

Gazeteci, savaş sonunda Rakka'ya dönen Harunürreşid'le yüz yüze görüşmeye çabalasa da bu mümkün olmaz. Ancak onun halka davranışındaki adalete şahit olur. Çalıştığı dergiye dönmesi gerektiği için yola çıkar. Dergiye ulaşınca yazı işleri müdürünün araştırma projesine düştüğü not gereği uygun bir sunuş için tarih kitaplarından söz konusu tarihi olayı araştırmaya girer. Araştırmasını tamamlamak için ihtiyaç duyduğu bilgilere hiçbir yerde ulaşamayınca Milli kütüphaneye gider ve bir adamın tarih yazanlara bazı bilgileri dikte ettiğini görür. Hafızasını yoklayınca onun Nikeforos'un oğlu Stavrakios olduğunu hatırlar. O zaman Nikeforos'un yenilgiye uğradığında "Ey sarıklılar sizinle daha çok karşılaşacağız." şeklindeki tehdidinin bu şekilde hayata geçtiğini anlar. Çok öfkelenen gazeteci insanları bu tarihi karşılaşmaya karşı uyararak için hiddetle çıkar. Yazı işleri müdürü öyküsünü okuyunca, şarkıcıların haberleri, aşk ve maç haberleri gibi okuyucuları cezbedecek şeyleri yazmasını, bu konuların tarihte kaldığını söyleyip, çağdaş olması tavsiyesinde bulunur. Yazı işleri müdürü yanından ayrılırken gazeteci şöyle düşünür: "Çağdaşlık geçmişin günümüze ışık tutan yönlerini görmezden gelmek mi demektir?!"

Öyküde anlatılan bu tarihi olay, tarih kaynaklarında şöyle yer almaktadır:

Hicri 187 senesinde Bizans imparatorluğunun başında İrene isimli bir kadın bulunuyordu. Bizanslılar onu bu görevinden alarak Nikeforos'u imparator yaptılar. Bizanslılar Nikeforos'un Cefne b. Gassan'ın soyundan geldiğini iddia ederler. İmparator olmadan önce Harac divanının başındaydı. İrene tahttan indirildikten beş ay sonra öldü. Nikeforos Bizanslıların kendisine olan güvenlerini sağladıktan sonra Harunürreşid'e şöyle bir mektup yazdı: "Bizans kralı Nikeforos'tan Arap kralı Harun'a... Benden önceki kraliçe seni (satrançtaki) kale ve kendisini de piyon yerine koydu. Senin ona kat kat fazlasını göndermen gerekirken o sana mallarından gönderdi. Fakat bu kadınların zayıflığından ve ahmaklığındandır. Bu mektubumu okuduğunda onun sana gönderdiği malları geri gönder. Kendin için, müsadere edilecek olan şeyleri feda et. Yoksa kılıç bizimle senin arandadır." Harunürreşid mektubu okuyunca çok öfkelenildi. Kimse ona hitap etmeksizin yüzüne bakmadı. Meclisindeki dostları ayrıldılar. Kalem istedi ve mektubun arkasına şöyle yazdı: "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Müminlerin emiri Harun'dan Bizanslıların köpeği Nikeforos'a... Mektubunu okudum ey kâfir kadının oğlu. Cevabı iştmezsizin göreceksin. Vesselâm."

Sonra hemen sefere çıktı ve Ereğli'ye ulaştı ve orayı fethetti. Ganimet topladı, yaktı yıktı. Nikeforos ondan her sene göndereceği haraç karşılığı anlaşma talep

etti. O da bunu kabul etti. Savaştan dönüp Rakka'ya yerleşince, Nikeforos anlaşmayı bozdu. Soğuk şiddetliydi. Bu sebeple Harunürreşid'in geri dönmeyeceğinden emindi. Anlaşmanın bozulduğu haberi ulaşınca böyle bir soğukta geri dönmekten korktukları ve Harunürreşid'den çekindikleri için kimse ona bunu bildirmeye cesaret edemedi. Bunun üzerine askerlerinden Abdullah b. Yusuf isimli bir şairle bir hileli çözüm buldular. Başka bir rivayette bu şairin el-Haccâc b. Yusuf et-Teymî olduğu söylenmiştir. Söylediği şiirden bazı beyitler şöyledir:

Verdiğin şeyi Nikeforos bozdu	Onun üzerinde ölüm dairesi deveren eder
Müminlerin emirine müjdele ki o	Allah'ın sana verdiği büyük bir fetihtir
Bir fetih ki diğer fetihlerin üstündedir	Muzaffer ordunun zaferi garantilemesiyle

Harunürreşid bu şiiri duyunca: "Nikeforos böyle mi yaptı?" dedi ve vezirlerin bu konuda bir hileli çözüm bulduklarını anladı. Bunun üzerine çok şiddetli bir zamanda çok büyük bir sıkıntıyla Bizans ülkesine döndü. Ülkelerine ulaşınca orada intikamını alıncaya ve arzusuna kavuşuncaya kadar kaldı. Nikeforos'un davranışı ve zikredilen beyitler Harunürreşid'in sefere çıkmasının sebebidir denilmiştir. Ereğli'nin fethi 190 hicri senesinde gerçekleşmiştir.¹⁶

Bizans tarihçilerinin belirttiğine göre Harunürreşid'in Bizans ordusunu mağlup etmesi üzerine İmparator barış ricasında bulunmak, haraç ödemeyi ve bunun üstünde de daha küçük düşürücü bir şart olarak, Halifeye kendisi ve oğlu için her yıl baş vergisi olarak üçer altın yollamayı üstlenmek zorunda kalmıştır.¹⁷

Tarih kaynaklarındaki bilgilerle öyküde anlatılanlar arasında paralellik söz konusudur. Ancak öyküdeki anlatım çok daha etkileyici ve estetikdir. Bu noktada yazarın edebi becerisi tarihi olaya yeni bir ruh vermiş ve adeta onu okuyucuların gözü önünde canlandırmıştır.

Yazarın bu öyküyle tarih bilincine, düşmanların tarihi asla unutmadıkları ve geçmişin intikamını tarih yazımı gibi bir yolla da olsa almaya devam ettikleri hususuna dikkat çekmeyi amaçladığı görülür. Ayrıca o daha önce alıntılandığı gibi: "Tarihte aydınlık ve karanlık sayfalar var. Ben günümüzle bağını sağlayıp onu uyardırmak, ona destek ve ibret olup daha aydınlık bir geleceğe temel inşa etmek amacıyla tarihin parlak sayfalarını hatırlatmaya çalıştım." diyerek bu türden yazdığı öykülerdeki genel amacını da açıkça ifade etmiş olmaktadır.

Öykünün başlığı "Sukûtu Hirakle" (Ereğli'nin Düşüşü) öykünün içeriğiyle bütünlük arz etmektedir. Zira öykünün büyük kısmı özellikle Harunürreşid'le Nikeforos arasındaki mektuplaşmayla şöhret bulmuş olan Ereğli şehrinin fethi etrafında dönmektedir.

Öykü yılı belli olmamakla birlikte yirminci yüzyılda geçmektedir. Ancak öykünün başkahramanı olan gazeteci tarihe yolculuk yaparak Abbasi Halifesi Harunürreşid'in Bizans imparatoru I. Nikeforos'a (Nakfûr) karşı yürüttüğü savaşı

¹⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 333-334.

¹⁷ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 182.

anlattığı için 190/806 yılı da öykünün ikinci zamanını teşkil etmektedir. Bunlardan ilki öykünün dış ve gerçek zamanı ikincisi ise iç ve hayali zamanıdır.

Öykünün başkahramanı yirminci yüzyılda bir dergide çalışan bir gazeteci yazardır. Öyküde bu yazarın hangi ülkeden olduğu veya hangi dergide çalıştığı belirtilmediği için yer unsuru kesin değildir. Ancak tarihe yolculuk yapan yazar Suriye'nin Rakka şehrine ve oradan Harunürreşid'in ordusunun kuşattığı bugün Türkiye sınırları içinde yer alan Konya iline bağlı Ereğli (Hirakle=Herakleia) şehrine gitmektedir. Ayrıca yine bugün Türkiye'de Niğde'ye bağlı Aydıncık (İvriz) köyünün bulunduğu yerde Hititler döneminde kurulmuş Tuvana şehri de öykünün geçtiği yerler arasındadır. Ayrıca tarihsel sürecin anlatımında İstanbul, Üsküdar, Ankara gibi yerlerin isimleri öykünün yer unsurlarını tamamlayan mekânlar olarak anılmaktadır.

Dolayısıyla öyküde genel olarak iki zaman ve iki mekân vardır. Birinci zaman öykünün anlatıldığı zaman olup XX. yüzyıldır. Bu zaman dilimindeki yer belirsizdir. İkinci zaman ise 190/806 yılı olup yer Harunürreşid'in Bizans İmparatoru I. Nikeforos'a karşı yürüttüğü mücadelenin sergilenme alanı olan Rakka, Ereğli, Tuvana gibi şehirlerdir. Ayrıca başkahramanın tekneyle gezintiye çıktığı Fırat ve Belih nehirleri de öykünün geçtiği mekânlar arasında sayılabilir.

Öyküye ismini veren Hirakle, Türkçe'de Ereğli şekline dönüşmüştür. Ereğli kelimesi, Antikçağ'da Akdeniz memleketlerinde Herakles'e¹⁸ izafetle Herakleia denilen şehir ve kasaba adlarının Türkçeleşmiş şeklidir. Bugün Türkiye'de bu adı taşıyan birkaç önemli yerleşme yeri mevcuttur.¹⁹ Öyküde adı geçen Ereğli aynı adlı diğer şehirlerden ayırt edilmesi için bugün Konya Ereğlisi olarak anılmaktadır.

Öykünün başkahramanı olan gazetecinin yanında ikinci kahraman olarak derginin yazı işleri müdürü zikredilebilir. Öyküde bu iki kahraman karşıtlık ve çatışma durumundadırlar. Gazeteci tarihe önem veren, onun günümüze söyleyeceği şeyler olduğuna inanan bir kişilik iken yazı işleri müdürü sadece derginin satışını hesap eden ve bu konuda tarihle ilgili yazıların işe yaramayacağını ve tamamen magazin türü haberlerin önemli olduğunu düşünen bir kişiliktir. Ayrıca başkahramanın tarihe yolculuğu esnasında öykünün diğer kahramanları sahne alır. Bunların başında Abbasi Halifesi Harunürreşid ve Bizans İmparatoru I. Nikeforos bulunur ki öyküde çatışan iki tarihi kişilik olarak okuyucunun karşısına çıkarlar. Gazetecinin tarihe yolculuğu esnasında karşısına çıkan diğer kişilikler ise İmparatorun oğlu Stavrakios, Harunürreşid'in veziri Fadl b. Rabî, yine Harunürreşid'in bir başka veziri Yahya b. Hâlid el-Bermekî, iri yapılı ve çevreyi gözetleyen bir muhafız, bu muhafızın komutanı, camide kürsüye bağdaş kurup oturmuş ders veren fıkıh bilgini, Bağdat kapısında duran süvariler ve onların büyüğü olarak sıralanabilir. Bunların yanı sıra öykünün kahramanları arasında yer almasa da Harunürreşid'in oğulları

¹⁸ Herakles Türkçe'de daha çok Latince şekli olan Herkül diye anılan Yunan Mitolojisinin gücü ve cesaretiyle tanınmış bir kahramanıdır.

¹⁹ Tuncel, "Ereğli", XI, 289.

Emîn, Me'mûn, Mu'temen, Bizans İmparatoriçesi İrene, şair Ebu'l-Atâhiye, şair Eşca es-Sülemî, İmam Şâfiî ve İmam Muhammed b. Hasan'ın isimleri geçer.

Öykü, başkahraman olan gazetecinin dilinden anlatılır. Dolayısıyla öykünün asıl kahramanı aynı zamanda öyküdeki anlatıcı konumundadır.

Ömer el-Hammûd eserinde fasih Arapça'yı kullanır ve yerel lehçelere yer vermez. Okuyucuyu yormayan akıcı bir üslûba sahip olup, kelimeleri özenle seçer.

Yazarın eserinde yoğun hikâye anlatımına yöneldiği ve diyalogu az kullandığı dikkat çeker. Ancak ilginç bir şekilde bu az sayıdaki diyalogların öyküde çok önemli fonksiyonlar icra ettiği görülür. Öykünün başındaki muhafızın şu sözü öykünün başkahramanını ve amacını okuyucuya tanıtır: "Yirminci yüzyıldan bir gazeteci Halife ile görüşmek istiyor. Servet veya elbise istemiyor. Aksine daha büyük bir iş için gelmiş."

Yine gazetecinin Rakka'yı kastederek: "Halife, Bağdat'tan uzak bu şehri neden seçti ki?!" şeklinde kendi kendine sorusuna Yahya b. Hâlid'in mezarından kalıkarak söyledikleri gazetecinin ve belki de okuyucunun sorusunun cevaplanmasını sağlar: "İkinci bir başkent istedi. Hayırları çok, iklimi hoş, Romalılarla savaşma görevi verilmiş orduları için üs olmaya uygun. Sükûnetle oraya gidince bundan emin oldum. Öyle bir sükûnet ki fırtınayı geride bırakır. Çocuklarıma dikkatli olmalarını öğütledim. Dediler ki bu kısa süreli bir yolculuk. Halife, Emevîlere ve Haricîlere meyleden bir şehri Bağdat'a tercih etmeyecektir."

Yine şehrin Bağdat kapısında duran süvarilere gazeteci Halife'nin karargâhını sorduğunda büyüklerinin verdiği şu cevap, Rakka'da yürütülen savaş hazırlıkları hakkında gazeteciye ve okuru bilgilendirir: "Rakka, depolarındaki çıkarıyor. Emin'in askerî yardımları Irak'tan ulaştı. Memûn'un askerî yardımları Horasan'dan geldi. Mutemen'in askerî yardımları Şam'dan geldi. Hilafetin diğer şehirlerinden askerî yardımlar birbirini takip etti. Askerler ve ordu komutanları son derece hazırılar." Ayrıca süvarinin sözünün devamında verdiği: "Nikeforos sarayında bir ileri bir geri gidip gelirken kendi kendine şöyle soracak:

Harunürreşid'in elçime söylediği, göreceğim ama işitmeyeceğim cevap bu mu?!

Gözetleme kulesi kesin bir cevap veremeyecek ve bunun üzerine gözcüleri, sarayı titreten bir sesle öfkeyle azarlayacak." ifadesiyle verdiği bilgi Harunürreşid'i savaş hazırlığına iten Nikeforos'la arasındaki mektuplaşmaya göndermede bulunarak hadisenin geçmişi hakkında okuyucunun bilgilendirilmesini sağlar.

Ayrıca gazetecinin, yazı işleri müdürüyle arasındaki diyaloglarından birinde müdürün: "Derginin sayılarının tükenmesini garantileyecek bir fikir istiyoruz. Kendi fikrini tarih âşıklarına bırak." sözü ve öykünün sonundaki bir başka diyalogda: "Okuyucuları cezbedecek bir konu istiyorum. Şarkıcıların haberlerini araştır. Aşk haberleri ve maçlar gibi şeyler hakkında yaz. Senin konun tarihte kaldı. Çağdaş ol beyefendi." sözleri öykünün en önemli çatışmasını teşkil eden gazeteci ve yazı işleri müdürü arasındaki görüş farkının dile getirilmesini sağlayan öykü için son derece önemli diyaloglar olarak vuku bulur.

Öyküde zaman zaman kahramanların psikolojik durumlarına odaklanıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Örneğin Harunürreşid Bizans kapılarına dayandığında Nikeforos'un içine düştüğü haleti ruhiye şöyle anlatılır: "Komutanlarını ve danışmanlarını topladı. Bu asker topluluğunun Harunürreşid'in o mektuba cevabı olduğu konusunda onu temin ettiler. Çok daraldı. Hayalleri kayboldu. Güzel kızlarla günlük sohbetlerini iptal etti. Kini kabardı."

Öyküde sık sık benzetme yoluyla anlatım tekniğine başvurulduğuna ve bu suretle anlatımın daha canlı ve etkili kılındığına şahit olunur. Bunlardan bazıları şu cümlelerde görülür: "Bir cin gibi ansızın tarihin şişesinden çıktı.", "Şahin gözleriyle beni kontrol ediyor.", "Tuzaktan kurtulmuş serçe gibi kanat çırparak düğün çağına giriyorum.", "Kazlar, makamına karşı hırslı bir yönetici gibi nehri enine keserek toplanıyor." Ancak bu benzetmelerden birisi özellikle dikkati çeker. Bu benzetme, Harunürreşid tarafından kuşatıldığında Ereğli şehri halkının içine düştüğü durumun tasviri esnasında kullanılan şu ifadelerde yer alır: "Şehir yataklarında ateş varmış gibi bir sağa bir sola dönüp duruyor veya ifritin elleri onunla oynuyordu." Bu cümlelerdeki "ifritin elleri onunla oynuyordu" kısmı Arap belâgatında "et-Teşbihu'l-Vehmî" veya "el-Îhâ" diye isimlendirilen bir teşbih türüdür. "Onun (ağacın) tomurcukları şeytanların başları gibidir."²⁰ mealindeki ayette de bu teşbih türüne rastlanır.

Yazarın, öykünün çarpıcı bir sürprizle sona ermesi için, öykünün başından sonuna kadar iyi bir kurgu yaptığı gözlenir. Mesela öykünün ortalarında Nikeforos'un oğlu Stavrakios zikredilmekte, sonra bu isimle öykünün sonunda ve çok çarpıcı bir şekilde karşılaşılmaktadır.

Eski öykü yazım tarzında okuyucunun ilgisi dolayısıyla sıfat ve zarflarla bezenmiş uzun tasvir parçalarına yer verilirdi. Ancak günümüz dünyasında işten başını kaldırmaya fırsat bulamayan okurlar çoğunlukla öyküde olay aramaktadırlar. Gerek hayal ürünü, gerekse mantık ürünü eserlerde, olayla tasviri harmanlama çizgisi yükselişe geçmiştir.²¹

Ömer el-Hammûd'un tasvirlerdeki bu değişimi eserinde başarıyla uyguladığı öykünün başından itibaren açıkça gözlemlenebilmektedir. "İri yapılı, çevreyi gözetleyen bir muhafız beni durduruyor. Şahin gözleriyle beni kontrol ediyor." şeklindeki ifadelerinde muhafızın tasviriyle olay birbirine karıştırılarak verilir.

Yine başkahramanın ağzından dile getirilen Rakka surlarının dışındaki mekânın tasviri, kahramanın surlara doğru yürüyüşü ve takip eden diğer eylemleriyle harmanlanarak şöyle verilir: "Surlar boyunca Cinan kapısından Bağdat kapısına kadar yürüyorum. Tuğla ve saman kokusu alıyorum. Bağdat kapısında duruyorum. İki tarafında süvariler yollardan, vadilerden, uzak şehirlerden gelen şehrin öncülerini düzene sokmak için duruyorlar. Bağdat'a uzanan yolda eşlik etmek için dalları birbirine karışmış ağaçların gölgesinde nemli havayla ciğerlerimi dolduruyorum."

²⁰ Sâffât, 37/65.

²¹ James, "Tasvirle Öyküyü Birleştirin", s. 77.

Cihat hazırlığı içinde olması dolayısıyla Halifeyi görmekten bir süre ümitsizliğe düşen gazetecinin onu beklerken vakit öldürmek amacıyla Selâm Sarayı'nda, Fırat nehrinde ve Rakka şehrinde yaptığı geziyi anlatırken aslında aynı zamanda bu mekânları, tabiatı ve karşılaştığı ya da hayal ettiği bazı şahısları tasvir ettiği de görülür: "Halifenin dönüşünü bekleyeceğim. Fakat bekledikleri gibi cihat uzayacak. Beyaz duvarlarıyla, ipek kumaşlarla tefriş edilmiş, avene ve hizmetçilere dağıtılmış koridorlarıyla ulu Selâm Sarayını ziyaret ederek biraz vakit öldüreceğim. Etrafa serpilmiş evlerin ve av alanlarının arasına dalıyorum. Temiz bir kiliseye uğruyorum. Belih nehrine demirlemiş bir tekneye biniyorum. Fırat nehrine giriyorum. Gemiler onu yarararak gidiyor. Nehrin iki kıyısında yer alan kanalları, çayları, cam, çanak ve çömlek atölyelerinin dumanını görüyorum. Kılıç, para ve at eyeri ustalarının sesleri beni coşturuyor. İki kıyıdaki bahçelerinden yayılan meltem beni canlandırıyor. Milliyetleri birbirine karışmış, Afrika'dan, Hindistan'dan, İran'dan harika ve görkemli şeyler getiren tacirlerin arasına karışıyorum. Kafilelerin korumalarını selamlıyorum. Fırat'tan otlaklara çıkıyorum. Arap taylarını görüyorum. Yoldan geçenlerle birlikte medeniyete giriyorum. Hattatlar çarşısından nadir yazmalar alıyorum. Camide kürsüye bağdaş kurup oturmuş fıkıh bilginini dinliyorum. O, değişik milletlerden öğrencilere ilim öğretiyor. Şafiî'yi vakarlı haliyle fıkıh bilgini Muhammed b. Hasan ile tartışırken hatıramda canlandırıyorum..." Ancak görüldüğü gibi bu tasvirler, olayın içine tamamen yedirilmiş olarak okuyucunun karşısına çıkar. Yine yukarıda alıntılanan tasvirlerde güzel tasvirin bir diğer özelliği dikkat çeker. O da tasvirin bütün duyulara hitap etmesidir.²²

Çağdaş öykü yazımında çatışmalar öyküyü okunur kılan en önemli unsurlar arasında kabul edilmektedir. Öyküde ilk çatışma gazeteci ile Rakka şehrinin girişindeki muhafızların komutanı arasında ortaya çıkar. Burada gazeteci Halifeyle görüşme isteğini ve bunun ardındaki sebebin altın veya elbiseler olmadığını anlatınca şüpheyle yaklaşan komutanın kılıcını sallamaya başlamasıyla gözler önüne serilen gerilimi ortaya koyar. Gazeteciyi ise korku sarar. Ancak o bunun üstesinden gelir ve korkusunu yenerek Halifeye olan sevgisini ayrıntılı bir şekilde dile getirir. Bu tutumu komutanın yumuşamasına sebep olur. Ayrıca gazetecinin evraklarındaki okunaklı Arapça yazı komutanın rahatlamasını sağlar ve ona geçiş izni verir. Böylece öyküdeki ilk çatışma çözüme kavuşur. Gazeteci bu çatışmanın çözümüyle içindeki rahatlama halini "Tuzaktan kurtulmuş serçe gibi kanat çırparak düğün çağına giriyorum." şeklinde dile getirir.

Öyküdeki ikinci çatışma ya da gerilim noktası şehrin surlarına ulaşip kapıdaki süvarilerle konuşan gazetecinin, çalıştığı dergide yayınlamak için kaleme almayı düşündüğü bir yazı için Harunürreşid'le gerçekleştirmeyi düşündüğü görüşmenin mümkün olamayacağını anlamasıyla ortaya çıkar. Zira zaten tarihi konulara ilgisiz ve tek derdi derginin satışını artırmak olan yazı işleri müdürünü bu yazıyı yazmasına zor ikna etmişken şimdi bu yazıyı yazamaması neticesinde ona konuyu nasıl izah edeceğini bilemez duruma düşmüştür. Öyküdeki bu çatışma ve gerilimin

²² James, "Tasvirle Öyküyü Birleştirin", s. 83.

çözümü gazetecinin aklına gelen bir fikirle çözülür. Bu fikir onun orduya bir gözcü olarak girmesidir. Bu noktada yetkili kişi, misafir olduğu için tehlikeye atmak istemeyerek ona izin vermek istemese de gazetecinin ısrarı üzerine izin verir. Böylece gazeteci ordudaki kendisine en yakın meslek olan şairler topluluğuna katılır. Gazetecinin burada yetkiliyle düştüğü gerilim de bu şekilde çözüme kavuşur.

Öyküdeki bir diğer çatışma Harunürreşid'in ordusuyla Bizans ordusunun karşı karşıya gelip savaşın şiddetlenip kızışmasıyla ortaya çıkar. Başkahraman bunu şu şekilde ifade eder: "Kalp atışlarım hızlandı. Muhtemel sonuçları düşündüm." Ancak bu çatışmayı Harunürreşid sessizce ve iyice düşünerek oluşturduğu bir harp hilesiyle çözer. Bu hileye uygun olarak Müslüman ordusunun ilk safları Bizans atlılarının ilerlemesine izin verecek şekilde geri çekilir. Onlar da Müslüman ordusunun içlerine kadar girerler. Bunun üzerine Halifenin askerleri onları sarıp piyadelere ayırırlar. Böylece güçleri zayıflayıp geri çekilirler.

Geri çekilen Bizans ordusunun Ereğli şehrinin sağlam kalesine sığınmaları ve Harunürreşid'in kuşatmasına direnmeleri ve sert şekilde mukavemet göstermeleri, gazetecinin "Halife bu problemi hesap etti mi?" şeklinde not düştüğü, öyküdeki bir diğer çatışma noktasını teşkil eder. Bu çatışma Harunürreşid'in "Nefsim elinde olana yemin ederim ki elimde kılıç ayakta olduğum müddetçe burayı terk etmeyeceğim." sözüyle iyice netlik kazanır. Nikeforos'un oğlu Stavrakios'u kuşatmaya devam eden Müslümanlar arasında karışıklık çıkarmak üzere göndermesiyle çatışma zirvesine tırmanır. Çatışmanın çözümü Nikeforos'un niyetini fark eden Harunürreşid'in iyi bir harekât planıyla kaleye saldırılıp şehrin ele geçirilmesiyle çözüme kavuşur.

Öykünün bir diğer çatışma noktası Harunürreşid'in Rakka'ya döndüğünü haber almasının ardından Ramazan bayramının yaklaşması ve kışın gelmesi dolayısıyla Müslümanların geri dönemeyeceğine güvenen Nikeforos'un yaptığı anlaşmayı bozmasıyla ortaya çıkar. Öykünün başkahramanı gazeteci bu çatışmayı şu şekilde ifade eder: "Rakka'ya ulaşmamızdan biraz önce sınır korucularından Halife'ye Bizanslıların durumunu bildiren posta güvercini geldi. Kin ve öfkeyle doldu ve donup kaldı. Herkes ondan yüzünü çevirdi. Ürkütücü bir sessizlik kapladı. Bizanslılarla karşılaşmak için hazırlık yapılması işaretini verdi. Askerlerin komutanı bağırdı: "Hep birlikte savaşa... Hep beraber savaşa." Askerler kahramanlık duygusuyla tutuştu. Şöyle cevap verdiler: "Zafer ya da Cennet." Çatışma Harunürreşid'in komutasındaki Müslüman ordusunun geri dönüp Bizans ordusunu bozguna uğratmasıyla çözümlenir.

Öykünün sonunda iki çatışma daha birbirini takip eder. İlki gözlemediği şeylerle oluşturduğu yazısını yazı işlerine sunan gazeteci, müdürün tarihi bir giriş yazması gerektiği şeklindeki notunu uygulamak üzere başka yerde bulamayınca gerekli bilgileri almak üzere gittiği Milli Kütüphanede Stavrakios'un tarihçilere kendi bakış açısıyla tarihi yazdığını görmesiyle kapıldığı öfke ve yazı işleri müdürünün öyküsünü okuyunca "Şarkıcıların haberlerini araştır, aşk haberleri ve maçlar gibi şeyler hakkında yaz. Senin konun tarihte kaldı. Çağdaş ol beyefendi." diye görüşünü belirtmesiyle ortaya çıkar. Yazar bu çatışmaları şöyle diyerek oku-

yucuların çözümüne bırakır: “Çağdaşlık geçmişin günümüze ışık tutan yönlerini görmezden gelmek mi demektir?!”

Öyküyü çekici kılıp onun edebi değerini artıran çatışmaların bu eserde başarıyla kullanıldığı gözlemlenir. Çatışmalarda iki taraf vardır. Öykünün kahramanı ve onun karşısında olan şey. Bu şey insan, doğa veya kahramanın vicdanı olabilir. Bu öyküde çatışmanın bir tarafında başkahraman olan gazeteci diğer tarafında yazı işleri müdürü bulunur. Ancak öykünün içinde bir başka öykü vardır. O da Harunürreşid’in Nikeforos’un emrindeki Bizans ordusuna karşı yürüttüğü cihaddır. Bu ikinci öykünün içindeki çatışmaların bir tarafında ise kahraman olarak bazen gazeteci ve onun karşısında muhtelif şahıslar, bazen de kahraman olarak Harunürreşid ve onun karşısında Nikeforos yer alır.

Başarılı öykülerde ikisinden birisi nihai zafere ulaşana değin, iki çatışan güç birbiriyle mücadele eder. Asla uzlaşma olmaması gerekir. Çünkü uzlaşma, öyküyü zayıflatır. Esas karakter, amaçlarından en önemlisine ulaşmada başarılı olmalıdır.²³ Bu öykü de çatışmaların kahramanları olan gazeteci ve Harunürreşid tam da bu şartları taşırlar ve asla uzlaşmadan mücadelelerine devam ederek başarıya koşarlar.

Sonuç olarak Suriyeli yazar Ömer el-Hammûd, “Sukûtu Hirakle” adlı eseriyle kelimelerin özenle seçildiği akıcı bir üslupla, yerel lehçelerden uzak fasih Arapçayı kullanarak, günümüzle tarihin iç içe geçtiği bir olay örgüsüne sahip, diyalogların az ancak çok fonksiyonel kullanıldığı, olaylarla tasvirlerin harmanlandığı, öyküyü değerli kılıp edebi değerini artıran çatışmaların başarılı bir şekilde uygulandığı, tarihin günümüze ve geleceğe ışık tutan bir sayfasını hatırlatmayı hedefleyen başarılı bir öykü ortaya koyar.

4. Öykünün Çevirisi

Ereğli'nin Düşüşü

Bir cin gibi ansızın tarihin şişesinden çıktı. İri yapılı çevreyi gözetleyen bir muhafız beni durduruyor. Şahin gözleriyle beni kontrol ediyor. Komutanına sözümlü tekrarlayarak şöyle diyor: “Yirminci yüzyıldan bir gazeteci Halife ile görüşmek istiyor. Servet veya elbise istemiyor. Aksine daha büyük bir iş için gelmiş.”

Komutan gergin bir şekilde kılıcını sallıyor. Beni korkunun zehirleri sarıyor. Para veya som altınla paha biçilemeyecek olan şeyi öğrenmek için bana yaklaşıyor. Beni ufukların derinliklerine daldırıyor. Korkuları hafife alıyorum. Asırları dürüp geçiyorum ve titreyen bir kaşıkla kanımı taşıyarak önünde duruyorum.

Soğukkanlılığımı koruyorum. Ona görevimi ve Halifeye muhabbetimi bir bir anlatıyorum. Yüz hatları yumuşuyor. Tetikte olma hali sakinleşiyor. Beni bir sükûnet sarıyor. Ona evraklarımı gösteriyorum. Okunaklı Arapça yazı onu rahatlatıyor. Sorularına cevap veriyorum. Benim casus veya asi olmadığımın emin oluyorum. Evraklarımı damgalıyor. Tuzaktan kurtulmuş serçe gibi kanat çırparak düğün çağı-

²³ Bloom, “Karakterlere Acımasız Davranım”, s. 162.

na²⁴ giriyorum. Fetih yolları ve ısıtıyla yıkanmış şehirler gözümü kamaştırıyor. Kafilenin öncüleri görünüyor. Yetişkin kızlar alayından güzel kokular yayılıyor. Geçmeleri için duruyorum. Kervancı başının ve renkleri, dinleri, inançları birbirine karışmış insanların gevezeliklerinin sesi gittikçe kayboluyor. Fırat nehrine kadar su almaya gelenleri takip ediyorum. Nehri tatlı tatlı akarken görüyorum. Ceylanlar ondan içiyor. Kazlar, makamına karşı hırslı bir yönetici gibi nehri enine keserek toplanıyor. Su yakutun şeffaflığıyla dalgalanıyor. Ona dokunuyorum. Kırmızı gülün yumuşaklığı parmaklarımla şakalaşıyor/oynaşiyor. Ondan kana kana saf bal içiyorum. Susuzluğum gidiyor. Suyu yüzüme çarpıyorum. Delikanlılık ve cesaret hissediyorum. Şehre doğru hızla yürüyorum. Hurma ve çam ağaçları önümden gidiyor. Daire şeklindeki surlarına ulaşıyorum ve kendi kendime soruyorum: “Halife, Bağdat’tan uzak bu şehri neden seçti ki?!”

Yahya b. Hâlid iskeletinden toprağı silkeleyerek kalkıyor ve şöyle diyor: “İkinci bir başkent istedi. Hayırları çok, iklimi hoş, Romalılarla savaşma görevi verilmiş orduları için üs olmaya uygun. Sükûnetle oraya gidince bundan emin oldum. Öyle bir sükûnet ki fırtınayı geride bırakır. Çocuklarıma dikkatli olmalarını öğütledim. Dediler ki bu kısa süreli bir yolculuk. Halife, Emevîlere ve Haricîlere meyleden bir şehri Bağdat’a tercih etmeyecektir.”

Surlar boyunca Cinân kapısından Bağdat kapısına kadar yürüyorum. Tuğla ve saman kokusu alıyorum. Bağdat kapısında duruyorum. İki tarafında süvariler yollardan, vadilerden, uzak şehirlerden gelen şehrin öncülerini düzene sokmak için duruyorlar. Bağdat’a uzanan yolda eşlik etmek için dalları birbirine karışmış ağaçların gölgesinde nemli havayla ciğerlerimi dolduruyorum. Süvarilere yaklaşıyorum. Mühürlü evrakımı onlara gösteriyorum ve Halife’nin karargâhını soruyorum. Büyükleri şöyle diyor: “Selam Sarayı’nda. Orada kıyamet koptu!”

Bir şey anlamıyorum. Silah şakırtıları, at kişnemeleri ve yaklaşan toplulukların seslerini duyuyorum. Bakışı beni aptallıkla itham ediyor ve sözünü şöyle tamamlıyor:

“Rakka, depolarındaki çıkarıyor. Emîn’in askerî yardımları Irak’tan ulaştı. Me’mûn’un askerî yardımları Horasan’dan geldi. Mu’temen’in askerî yardımları Şam’dan geldi. Hilafetin diğer şehirlerinden askerî yardımlar birbirini takip etti. Askerler ve ordu komutanları son derece hazırlar.”

Beni ağzı açık görünce şöyle diyerek adamlarına yöneliyor:

“Nikeforos sarayında bir ileri bir geri gidip gelirken kendi kendine şöyle soracak:

Harunürreşid’in elçime söylediği, göreceğim ama işitmeyeceğim cevap bu mu?!

Gözetleme kulesi kesin bir cevap veremeyecek ve bunun üzerine gözcüleri, sarayı titreten bir sesle öfkeyle azarlayacak.”

Adamlar gülüyor ve şöyle diyorlar:

“Adının kralları korkuttuğunu, zorbaları itaate zorladığını zanneden bir mağrur...”

²⁴ Düşün çağı: Rakka şehrinde Harunürreşid’in altın çağı.

Biliyorum ki Halife cihat yolunda. Görüşmek zor. Ah kötü şansım! Yazı işleri müdürünün bana karşı tavrı ne olacak? O beni eskilerin kitaplarını ve sarı sayfalarından zevkle kelimeleri toplarken görüyordu. Hatta bir keresinde benim hakkımda yarı şaka yarı ciddi: "Sen geçmişin hayalleriyle deliye dönmüşsün. Köyünün hastalıkları tedavi eden ve cinlerle irtibatı olan büyüğünü ziyaret et. Belki sen muska veya büyüyle akıllanırsın." demişti.

Bunu fikrimi açıklamak için bir fırsat bilmiş ve derginin elde edeceği kazançları açıklayarak o fikrimi dile getirmiştim. Bana nasihatle bulunarak şöyle demişti:

"Derginin sayılarının tükenmesini garantileyecek bir fikir istiyoruz. Kendi fikrini tarih âşıklarına bırak."

Ciddi bir yüz ifadesiyle beni terk etmişti. Ama ümidimi kesmemiştim. Bir süre beklemiş, sonra kapısını çalıp onu fikrime ikna etmiştim.

O bana daha sonra şöyle diyecekti:

"Bu, nasihatini dinlemeyen ve emirleri değiştirenin cezasıdır."

Halifenin dönüşünü bekleyeceğim. Fakat bekledikleri gibi cihat uzayacak. Beyaz duvarlarıyla, ipek kumaşlarla tefriş edilmiş, avne ve hizmetçilere dağıtılmış koridorlarıyla ulu Selam Sarayını ziyaret ederek biraz vakit öldüreceğim. Etrafa serpilmiş evlerin ve av alanlarının arasına dalıyorum. Temiz bir kiliseye uğruyorum. Belih nehrine demirlemiş bir tekneye biniyorum. Fırat nehrine giriyorum. Gemiler onu yarararak gidiyor. Nehrin iki kıyısında yer alan kanalları, çayları, cam, çanak ve çömlek atölyelerinin dumanını görüyorum. Kılıç, para ve at eyeri ustalarının sesleri beni coşturuyor. İki kıyıda bahçelerinden yayılan meltem beni canlandırıyor. Milliyetleri birbirine karışmış, Afrika'dan, Hindistan'dan, İran'dan harika ve görkemli şeyler getiren tacirlerin arasına karışıyorum. Kafilelerin korumalarını selamlıyorum. Fırat'tan otlaklara çıkıyorum. Arap taylarını görüyorum. Yoldan geçenlerle birlikte medeniyete giriyorum. Hattatlar çarşısından nadir yazmalar alıyorum. Camide kürsüye bağdaş kurup oturmuş fıkıh bilginini dinliyorum. O, değişik milletlerden öğrencilere ilim öğretiyor. Şafî'yi vakarlı haliyle fıkıh bilgini Muhammed b. Hasan ile tartışırken hatıramda canlandırıyorum... Çok vaktim kalacak!

Aklımda bir şey uyanıyor. Orduya gözcü olarak eşlik edeceğim.

Yetkili bunu reddediyor. Çünkü ben misafirim ve beni tehlikeye atmak istemiyor. Israrım üzerine beni şairler topluluğuna katıyor. Benzersiz şiirler nazmetmek için hazırlanıyorlar. Emîn, devleti yönetmek için gelmiş. Halife savaş kıyafetleriyle gelmiş. Hayal ettiğim gibi kahraman bir efendi, cömert ve şefkatli bir ruh, güler yüzlü bir şahıs. Onu gördüğümde şaşırmadım.

Orduyu kontrol etti. Süvariler ve piyadelerden başladı. Kılıçlarla, kalkanlarla, mızraklarla, kargılarla, saldırıp kaçma ve kovalamada çok iyi olan atlarla silahlanmışlar. Atıcılara baktı. Mancıkçıların komutanına cephanesini artırması için seslendi. Yanıcı madde atıcılarına da aynı şeyi yaptı. Erzak ikmal yapanlar, baytarlar ve diğer topluluklar arasında dolaştı. İşaretler ve remizlerle komutanlara görevleri dağıttı. Akıncılar hareket etti. Atına bindi ve ordu ardından harekete geçti.

Bizanslıların merkezinden gelen tacirlerden oluşan casuslarımız, Nifeforos'un Harunürreşid'e şöyle diyen bir mektup gönderdiğindeki heyecanlı davranışından dolayı düştüğü telaşı bize bildirdiler:

"İrene'nin sana verdiği cizyeyi geri ver. Yoksa kılıç aramızdadır (savaş çıkar)."

Komutanlarını ve danışmanlarını topladı. Bu asker topluluğunun Harunürreşid'in o mektuba cevabı olduğu konusunda onu temin ettiler. Çok daraldı. Hayalleri kayboldu. Güzel kızlarla günlük sohbetlerini iptal etti. Kini kabardı. İmparatorluk kuvvetlerinin bir araya gelmesini, her yerden orduların toplanmasını, paralı askerlerin ve yol kesicilerin orduya katılmasını, İstanbul ve Çanakkale boğazlarında donanmaların toplanmasını, İstanbul'u çevreleyen yedi tepeyi koruyan birliklerin kuvvetlendirilmesini, kalelerin güçlendirilmesini, hisarların desteklenmesini, erzakın depolanmasını ve geçişlerin kapatılmasını emretti.

Şaşırtıcı bir hızla Halife, Toros dağlarını geçti. Akıncıların casuslarından, Bizans ordusunun sayı ve mühimmat bakımından kendi ordusundan fazla olduğunu öğrendi. Bunun üzerine planını değiştirdi. İki ordu birbiriyle karşılaştıklarında öncü birlikleri komuta etti. Komutanları sağa, merkeze ve arkaya dağıttı. Saldırıları birden çok yöne yaydı. Bizanslılar ordularını bölmeye mecbur kaldılar. Askerleri göğe ulaşan, Bizanslıları korkutan ve neredeyse yeri yaran tek bir sesle tekbir getirdiler. Müslümanların yüzleri ışıkla parladı. Dördüncü tekbirde aslanlar gibi aniden saldırıya geçtiler. Savaş şiddetlendi... Genç bir kız gibi savaş dimdik ayağa kalktı. Kalp atışlarını hızlandı. Muhtemel sonuçları düşündüm. Fakat Halife sessizce ve iyice düşündü. Ardından avenesine şöyle dedi: "Harp hiledir."

Kastedilene anladılar ve istenilene yerine getirdiler. İlk safları Bizans atlılarının ilerlemesine izin verdi. Önlerindeki grup geri çekildi. Bunun üzerine onlar da Müslüman ordusunun içlerine kadar girdiler. Halifenin askerleri onları sardılar ve piyadelerden ayırdılar. Böylece güçleri zayıfladı. Gözleri şaşkınlıktan bakakalmış süvariler büyük bir korkuya kapıldı. Dönüş yolunun kapandığını gördüler. Sağ kalan kaçtı. Bizans piyadeleri zırhları kılıçtan geçirilince geri çekildi. Bizans ordusunun diğer birlikleri Ereğli şehrine doğru onları takip etti. Şehre sığındılar ve ümitlerini ona bağladılar. Bu onların en güçlü ve dayanıklı kalesidir. Yapısı sağlam, temelleri güçlü ve surları yüksektir. Orada su ve erzak depoları vardır. Bu sebeple sert bir şekilde mukavemet gösterdi ve Müslümanların saldırıları orayı düşüremedi. Yazıma şöyle bir not düştüm:

"Halife bu problemi hesap etti mi?"

Bu notumu yazmadan önce Halife dedi ki:

"Nefsim elinde olana yemin ederim ki elimde kılıç ayakta olduğum müddetçe burayı terk etmeyeceğim." Çadırları onun etrafını kuşatacak şekilde kurdu. Yakınlardaki yerleri soruşturdu. Oralara casuslar gönderdi. Karargâhı arı kovani gibi dinlenmeden çalıştı. Alçak yerlerin ağaçlarından odunlar toplandı ve merdivenler yapıldı. Liflerden ipler büküldü. Devamlı savaş alıştırılmaları yapıldı ve silahlar bilendi. Kur'an'dan sureler okundu. Erdemli geçmişi öven hikâyeler anlatıldı. Şiirler söylendi. Hamasi sözler gönüllere tesir etti. Ordu ehabil kuşları gibi düzenlendi. Ereğli'yi vurdu. Mancınıklarla, taşlaşmış çamurdan parçalarla ve alevden

toplarla onu dövdü. Oklar boşandı ve surlardaki muhafızlar güneşi göremez oldu. Oklarla, taşlarla, yakıcı sıvılarla, alev almış paçavralarla karşılık verdiler. Ne var ki onlar Müslümanların oklarının yoğunluğundan dehşete kapıldılar.

Nikeforos şehrin içinde galeyanın başladığını öğrendi. Bir ay geçti ve kuşatma devam ediyor. Müslümanlarda bedevilerin sabrı, silah ve erzak stoku var. Şehir, uzun mesafe yarışında tecrübeli değildi ve yorgun düştü. Azık azaldı. Tacirler karaborsa için onları topladı. Fiyatlar yükseldi. Su azaldı. Birçokları ağaçların yapraklarını, köklerini ve insanın nefret ettiği yiyecekleri yediler. Zenginler az ve kaba yiyecekler alabilmek için altınlarını değerinin çok altında harcadılar. Müslümanların okları hedeflerini belirleyen ve kuşatmanın uzayacağını vadeden mesajlarla geldi. Halk kargaşa içinde harekete geçti ve yardım talep etti. Fakat yollar kapanmıştı. Böylece ümitsizliğe düştü ve Müslümanların şehre girişinde kurtuluşunu gördü.

Gözcüler bize Nikeforos'un öfkesinin arttığını bildirdi. Ereğli onu yüzüstü bırakmıştı. Şehir yataklarında ateş varmış gibi bir sağa bir sola dönüp duruyor ve ya ifritin elleri onunla oynuyordu. Oğlu Stavrakios ipek giysilerin içinde çalımla yürüyor, sarhoşluktan sallanıyor ve dili metreslerinden birinin adını telaffuz ediyordu. Ona çok sert bir tokat attı. Yardım etmesi için onu Ereğli'ye gönderdi. Ereğli kıvranıyor, çılgık atıyordu. Nikeforos, Bizans ülkesinin muhtelif bölgelerine dağılmış olan iç güvenliği korumayla görevli birlikleri Müslümanları karıştırmaları ve kuşatmanın şiddetini hafifletmeleri için gönderdi.

Halife, Nikeforos'un niyetlendiği şeyi öğrenince saldırı planını gerçekleştirmek vaktinin yaklaştığını anladı ve benzersiz bir gecenin ortasında infaz birliği hazırlandı. Surların arkasında kümelenmiş askerler yattıklarında ve şarap komutanlarının kafasında oyun oynadığında ve surun burçlarındaki muhafızların değişimi esnasında, çok kısa bir sürede odun ve içi doldurulmuş derilerden hendekteki boğazın üzerine bir köprü kurdu. Merdivenler yerleştirdi. Birlik tek bir adam gibi atıldı ve burçlardan birisinin muhafızlarını esir aldı. Onlardan yollar, zayıf noktalar ve kapıların nasıl açıldığı öğrenildi. Bizanslılar durumu fark etmeden ve güneş doğmadan önce mancınıklar gürledi. Sur, onun atışlarıyla titredi. Mızraklar şehrin üstüne yağdı. Alev fırlatıldı. Taşlar surdaki zayıf noktaları yıktı ve delikler açtı. Surun muhafızları ümitsizce karşılık veriyordu. Cesur adamları yere çalındı. Kapılar sarsılıyordu. Atıcıların yoğun bir koruması altında deliciler birliği tahta kulelerinin içinde ilerledi. Surdaki bir delik genişletildi. Onu petrolle yağlanmış odunlarla doldurup ateşe verdiler. Surun bir kısmı çöktü. Saldırı birliği ilerledi, bir kapıyı açtı ve girdi. Bizanslılar dehşete düştüler, afalladılar ve geri çekildiler. Müslümanlar sıra sıra girdiler ve Bizans askerleriyle çarpıştılar. Ümitler kesildi. Yaralanmış atlar yere serildi. Boyunlar vuruldu. Başlar uçtu. Kesilmiş uzuvlar yerde üst üste yığıldı.

Elimi başıma götürdüm, yerindeydi. Allah hamdettim ve dedim ki:

“Gazetecilik ölümcül. Bu inatçı şehrin sokaklarının bizim için neler gizlediğini bilmiyorum.”

Müslümanlar şiddetle saldırdılar. Büyük bir gürültü kopardılar. Bizanslılar desteğin devam ettiğini zannettiler ve şehri terk ettiler.

Halife, Tuvana'da konuşlandı. Komutanlarını yakın şehirlere çekti. Fethediyorlar, ganimet topluyorlardı. Sonunda Ankara'ya ulaştılar. Bizanslıların başkenti korkudan titredi. Bazıları Üsküdar'daki evlerini terk etti ve başkentini Avrupa yakasına geçti. Nikeforos'un tahtı sallandı. Tıbbî çaylar onu sakinleştirmekten aciz kaldı. İhtiyar meclisi başka bir Yermuk vuku bulmasını diye ona cizye vermesini tavsiye etti. Kalbini bir korku kapladı. Bir süreliğine de olsa barışı tercih etti ve Halife'ye barış yapmak istediği haberini gönderdi. Ona ya Müslüman olması ya da cizye vermesi teklif edildi. Cizyeyi ödedi ve Müslümanlar ülkelerine yöneldiler. Bunun üzerine o gurura kapıldı. Komutanlarını Müslümanların zaferini boşa çıkarmaları için kıskırttı. Onlara karşı zafer kazanacağına emin olarak yaptığı anlaşmayı bozdu. Çünkü yol yorgunluğu onları zayıf düşürmüştü. Ramazan bayramı yaklaşmıştı. Kış gelmişti. Soğuk şiddetli olacak, gökyüzü bulutlarla kapanacak, görüş zorlaşacak, yıldırımlar ve görür gürültüsü çoğalacak, yağmur erzaklarını telef edecek, fırtınalar çadırlarını yerinden sökecekti. Eğer savaşa dönerlerse sızlanacaklar, bölünecekler ve zayıflayacaklardı... İntikam isteğini alevlendiren bir neşe hissetti.

Rakka'ya ulaşmamızdan biraz önce sınır korucularından Halife'ye Bizanslıların durumunu bildiren posta güvercini geldi. Kin ve öfkeyle doldu ve donup kaldı. Herkes ondan yüzünü çevirdi. Ürkütücü bir sessizlik kapladı. Bizanslılarla karşılaşmak için hazırlık yapılması işaretini verdi. Askerlerin komutanı bağırdı:

"Hep birlikte savaşa... Hep beraber savaşa."

Askerler kahramanlık duygusuyla tutuştu. Şöyle cevap verdiler: "Zafer ya da Cennet."

Halife sanki kendisini Bizanslılarla savaşmaya adamıştı. Ordunun başına geçti. İki ordu ilerledi. Kızgın bir savaş ve kırıp geçen muharebelerden sonra Müslümanlar orada kahramanlık gösterdi. Ordunun merkezi, zayıf düştüklerinde sağ ve sol kanatların imdadına yetişti. Birçoğu altlarındaki atları kestiler ve yaya devam ettiler. Bizanslıların atlarını vuruyorlar, onlar da ölüyor ve binicileri düşüyor. Hâlbuki onlar at üzerinde savaşmaya alışıktilar. Kalpleri ürperdi. Müslümanların kılıçları onları avladı. Çoğu bir şey yapamaz oldu. Düzenleri bozuldu. Ereğli'ye geri çekildiler. Nikeforos'un morali bozuldu ve hayal kırıklığına uğradı. Bundan dolayı cizyeyi ödedi ve Ereğli'yi yeniden inşa etmeyeceğine söz verdi. Hal diliyle şöyle diyordu:

"Ey sarıklılar sizinle daha çok karşılaşacağız."

Rakka halkı neşeyle tezahürat yapıp, bayrak ve dalları sallayarak Halife'yi karşılamak üzere çıktılar. Ebu'l-Atâhiye'nin şu şiirini yüksek sesle okuyordum:

Dünya Harun'a hoşnutlukla tecelli etti * Böylece Nikeforos Harun'un zimmisi oldu.

Bakireler zılgıt attılar. Güller saçıldı. Harunürreşid orduyu karargâhında sevgiyle kuşatılmış halde dinlendiriyordu. Sarayına giriyor ve açılan deliklerin tamir edilmesini emrediyor ve bol bağışta bulunuyordu.

Görüşmek için ilerledim. Fadl b. Rabî şöyle dedi: "Bekle!"

Kutlamaya gelenlerden bazıları çıkmışlar ve Eşca es-Sülemî'nin şiirini mırıldanıyorlardı. Fadl geliyor ve ona görüşmeyi hatırlatıyorum. Fakat o şöyle diyor:

“Oturum bitti, başka bir vakitte gel.”

Susmuş bir haldeyken ona yaklaşıyorum ve sarayın kapısına koşuyorum. Ayaklarım halının tüylerine gömülüyor. İpekle kaplı kandillerin aydınlattığı bir koridordan geçiyorum. Koridorun başındaki Kralın salonundan güzel kokular yayılıyor. Halife'nin abanoz ağacından yapılmış yatağını boş buluyorum. Salonun muhafızları bana şöyle hitap ediyor:

“Müminlerin Emiri, baş kadı ile mahkemede.”

Gözümde daha da büyüyor. O, şehirde bulunmadığı sürede insaf edilmeyip zulme uğrayanlara insafli davranmak istiyor. Fakat ben tekrar bekleyecek miyim? Hayır, geçirdiğim zaman beni dergiye dönmeye zorluyor. Yazı işleri müdürü beni mazur görmeyecek. Onun emirleri değiştirilemez. Gözlemediğim şeylerle onu razı edeceğim. Çabuk döneceğim. Mesafe ve vakit kılacak. Dergiye ulaşacağım. Yazı işleri müdürü yazdıklarımı okuyacak. Ben de uzun sürelik kayboluşumu hissetmediği için sevineceğim.

“Araştırman uygun bir sunuşa muhtaç... Onu tarih kitaplarından al.”

Bu onun yazıya düştüğü not. Bunu kolay buluyorum. Kitaplarımı karıştırıyorum. Aradığımı bulamıyorum. Komşuların kitaplıklarında boş yere arıyorum. Milli kütüphaneye gidiyorum ve farklı bilgiler buluyorum. Tekrar bakıyorum. Kütüphanenin uzak bir köşesinde bir adam tarih yazanlara dikte ediyor. Yüzü tanıdık geliyor. Bir vakitler onu görmüş olmalıyım. Hafızam imdadıma yetişiyor. Onu Ereğli yakınında görmüştüm. O, Stavrakios.

Yıldırım çarpmış gibi oluyorum. Bu Nikeforos'un daha önce tehdit ettiği karşılaşmalardan birisi. Bu sebeple kitaplarda aradığımı bulamadım.

Öfkeyle çıkıyorum. İnsanları o karşılaşmanın şerrine karşı uyarmak için.

Öykümü okuduktan sonra yazı işleri müdürüm şöyle diyor:

“Okuyucuları cezbedecek bir konu istiyorum.”

Savunmaya çalışıyorum. Sözüünü sürdürmesi konuşmama engel oluyor. Zoraki dinliyorum.

“Şarkıcıların haberlerini araştır. Aşk haberleri ve maçlar gibi şeyler hakkında yaz. Senin konun tarihte kaldı. Çağdaş ol beyefendi.”

O çıkarken kendi kendime şöyle soruyorum:

Çağdaşlık geçmişin günümüze ışık tutan yönlerini görmezden gelmek mi demektir?!

Kaynakça

- el-Ayyâde, Câsim, “Ömer el-Hammûd... Nekhe Furâtiyye fi'l-Kıssa” <http://www.esyria.sy/eraqqa/index.php?p=stories&category=literature&filename=201310141425081>. (Erişim:16.10.2013).
- Bloom, Pauline, “Karakterlere Acımasız Davranışın”, *Öykü Sanatı*, Hasan Çakır, Çizgi Kitabevi, Konya 2002, ss. 157-165.
- Harmancı, Mehmet, “Karmaşadan Kavramsala Kısa Öykü”, *Konya Öykü Günleri 1*, Türkiye Yazarlar Birliği Konya Şubesi, Konya 2004, ss. 31-34.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil fi't-Târih*, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987.
- James, Don, “Tasvirle Öyküyü Birleştirin”, *Öykü Sanatı*, Hasan Çakır, Çizgi Kitabevi, Konya 2002, ss. 77-84.
- Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2011.
- Ramazan, Muhammed Hâlid, “el-Kıssatu'l-Kasîra fi Sûriye”, *Dirâsât İştirâkiyye*, 171-172 (1998), ss. 10-14.

- Tasa, Muhammet, "Çağdaş Suriye Öykücülüğüne Genel Bir Bakış", *Hece Öykü*, yıl. 5, S. 27, Ankara 2008, ss. 46-51.
- , "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşid el-Uveyyid'in Sıcak Bir Yazı", *Marife Dergisi*, yıl. 6, S. 2, Güz 2006, ss. 133-150.
- Tuncel, Metin, "Ereğli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XI, 289.
- Yazıcı, Hüseyin, "Suriye'de Kısa Öykü", *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, 19 (2011-2012), ss. 119-142.
- Yıldız, Musa, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü: Muhammed Teymûr'un Fi'l-Kitâr'ı", *Nüşa*, yıl. 2, S. 4 (2002), ss. 45-57.

Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın “Yolcu” Adlı Öyküsü

Muhammet Vehbi Dereli

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belağatı Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mvdereli@gmail.com

Öz

Arap dünyasında modern anlamda öykü türü ilk defa Mısır'da doğmuş, ardından diğer ülkelere yayılmıştır. Diğer Arap ülkelerinde olduğu gibi kısa öykü ve romanın, daha önceleri baskın olan Yemen şiirinin yanında yaygın okunan edebiyat türleri safına katılması ancak yirminci yüzyılda gerçekleşmiştir. Seksen yıl öncesine kadar öykünün Yemen'de edebî bir tür olarak kabul edilişi hiç de kolay değildi.

Erken dönem Yemen öykücülüğü çoğunlukla belli bir sosyal ya da siyasî mesaj taşımakta olup, İngiliz dış gücüne karşı az ya da çok açık ajitasyon ile ayırt edildi. Son dönemde ise Yemen edebiyatı hızla gelişmekte ve öykü türü gittikçe önemli bir hale gelmektedir. Ancak yine de Yemen'de ve ülkemizde Yemen öykücülüğüne dair müstakil çalışmalar son derece sınırlıdır. Bu çalışmada Yemenli edebiyatçı Hemdân Zeyd Demmâc'ın hayatı, eserleri ile “el-Musâfir” adlı öyküsü, kahramanlar, olaylar, modern anlatım teknikleri, tasvirler ve dil açısından incelenmiştir. Denilebilir ki o, iyi bir betimleme yazarıdır ve okuyucuya karakterlerin duygusunu verir. Öykülerinde edebî sanatları çokça ve büyük bir ustalıkla kullanır.

**“The Passanger” Story: By one of the Yemeni Story Writers
Hamdan Zeyd Dammag**

The type of modern story first appeared in Egypt in the Arap world and spread to other Arap countries from there. As in other Arabic countries, it was only in the twentieth century that short stories and novels joined the ranks of commonly read literature alongside Yemeni poetry, which had previously been dominant. Eighty years ago, it was not easy for the story to be accepted as a literary genre in Yemen.

The majority of early Yemeni storytelling had a particular social or political message and was distinguished by more or less open agitation against the British foreign power. Recently, Yemeni literature has been developing fast, and the genre of storytelling is becoming more and more important. However, in our country and in Yemen, independent studies related to Yemen storytelling are extremely limited. In his study, Yemeni contemporary writer Hamdan Zeyd Dammag's life, his works, and especially his short story “al-Musafir” were dealt with in terms of characters, events, modern narrative techniques, descriptions and language. It can be said that he is a good descriptive writer who gives reader the sense of the characters and uses largely and skillfully literary arts in his stories.

Key Words: Hamdan Zeyd Dammag, al-Musafir, Yemen literature, short story, description

Atıf

Muhammet Vehbi Dereli, Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın
“Yolcu” Adlı Öyküsü, Marife, Yaz 2013, ss. 161-176

1. Giriş

Modern öykü, XVIII. yüzyılda Batı'da gelişmiş ve XIX. yüzyılda romandan ayrılarak müstakil bir edebî tür haline gelmiştir. Arap toplumunun, modern öykü ile bu dönemde yaşadığı edebî Rönesans denilebilecek *en-nahda hareketleri* çerçevesinde tanıştığı kabul edilir. Bu eserlerin kaleme alınması özellikle 1798 yılında Napolyon'un Mısır seferinden sonra Arap dünyasının Batıyla iletişim kurması sonucu başlamıştır. Arap edebiyatının tahkiye türleriyle tanışması Batı'dan daha öncelere dayansa da, Arap edebiyatında kısa öykünün edebî bir değer kazanması Batı'dan bir süre sonra, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde görülebilmektedir.¹

Sömürgeci devletlerin, manda yönetimlerinden kurtulan Arap devletleri ve halkları, bu dönemden sonraki sosyal ve kültürel yapılanmalarında onların kültürlerinden etkilenmişlerdir. Bundan sonra ortaya konulan edebî eserlerde Batı'nın tesiri görülmektedir. Öykü / hikâyenin, tercüme ve gazeteciliğin etkisi ile yeni ortaya çıkmış bir edebî tür olduğu, Arap âlemi tarafından daha önce bilinmediği yönünde görüşler olsa da, Modern Arap Edebiyatının ustalarından Tâhâ Huseyn (ö. 1973), Ahmed Emin (ö. 1953), Abdullah Ebû Heyf (d. 1949) ve daha birçok yazar, öykünün köklerinin daha eskilerde ve temellerinin kendi içerisinde mevcut olduğu görüşündedirler.²

Modern Arap öyküsünün gelişiminde elbette eski Arap edebiyatının makâme, ahhâr ve kıssa gibi pek çok formunun etkisi göz ardı edilemez. Ancak klasik öykü verileri, birtakım ortak yönlere sahip olmakla birlikte modern öykü anlayışı ile özdeş de sayılamaz. Olsa olsa geleneksel birikimin Batılı edebî türlere uyarlanmasında kültürel bir altyapı hizmeti gördüğünü söyleyebiliriz. Bu veriler, kurduğu zemin ile modern öykünün gelişimi için bir köprü mesabesinde olmuştur. Dolayısıyla tam da burada bir tür geçiş sürecinin varlığına işaret etmeliyiz.³

Batı kültürü ve edebî türleri ile tanışan Arap dünyası, öykü alanında sözü edilen bu geçiş sürecinden sonra uyarlama ve çeviri süreci yaşamıştır. Bu sürecin başlıca aktörleri arasında Fransis Fethullah el-Merrâş (1837-1873), Selîm Butrus el-Bustânî (1848-1884), M. Lutfî el-Menfelûtî (1876-1924), Cibrân Halil Cibrân (1883-1931), Halîl Mutrân (1872-1949) ve M. Huseyn Heykel (1888-1956) gibi yazarlar sayılabilir. Bu süreçte Arap ülkelerinde yayımlanan *el-Vekâyi'*, *el-Mısrîyye*, *el-Hilâl*, *ez-Ziyâ*, *el-Ehrâm*, *el-Cinân*, *er-Rivâye* ve *el-Kıssa* gibi pek çok gazete ve dergi de Arap öyküsünün gelişimine büyük katkı sağlamıştır.⁴

Tercüme hareketiyle başlayan Batı'ya açılma, diğer edebî türlerde olduğu gibi öyküde de tercümeden taklide, taklitten orijinal eserlere geçişi sağlamıştır. Arap dünyasında modern anlamda öykü türü ilk defa Mısır'da doğmuş, ardından

¹ Er, *Modern Mısır Romanı*, s. 43; Yıldız, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü", s. 46; Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşid el-'Uveyyid'in Sıcak Bir Yazı", s. 134.

² Ebû Heyf, *el-Kıssatu'l-'Arabîyyetu'l-Hadîse ve'l-'Garb*, s. 47; Göçer, *Gassân Kenefânî ve Öykücülüğü*, s. 215.

³ Krş. Tanrıverdi, "Modern Arap Edebiyatında Öykünün Serüveni", s. 112.

⁴ Hâfiz, "Modern Arap Kısa Öyküsü I", s. 79 vd.

diğer ülkelere yayılmıştır. Mısır, Suriye, ve Irak'ta şekillenen Modern Arap Öykücülüğü ile ilgili faaliyetler için, XX. yüzyılın başından I. Dünya Savaşı'na, I. Dünya Savaşı'ndan II. Dünya Savaşı sonlarına ve 1950 yılından günümüze kadar olmak üzere başlıca üç devre kabul edilmektedir.⁵

Modern Arap öykücülüğünün gelişiminde *Mehcer Edebiyatı*'nın da rolü büyük olmuştur. Memleketlerinden başka ülkelere göç eden edebiyatçılar, ya ülkelerindeki istibdat yönetiminden, ya da yoksulluktan dolayı hicret etmişlerdir. Gurbette ülkelerine olan özlemi dile getiren, halklarının geri kalmışlığını eleştiren yazılar ve öyküler kaleme almışlardır. Batı edebiyatı ile kurdukları yakın temas sayesinde elde ettikleri birikimlerini, yazılarına ve öykülerine yansıtan bu insanlar, Arap öykücülüğüne önemli katkılarda bulunmuşlardır. Özellikle, 1920'de *er-Râbitatu'l-Kalemiyye* adlı bir birlik kuran Cibrân Halîl Cibrân, Mihail Nu'ayme (ö. 1988), Abdulmesîh Haddâd (ö. 1963), Nesîb 'Arîda (ö. 1946) ve Reşîd Eyyûb (ö. 1941), Arap öykücülüğüne tesir etmiş önemli edebiyatçılardır.⁶

Yemen, Cezayir ve Libya gibi merkezlere baktığımızda ise tablonun biraz daha farklı olduğunu görüyoruz. Buralarda üretilen eserler, yakın zamana kadar Mısır ve Arap Orta Doğusundaki Lübnan, Suriye ve Irak gibi büyük kültür merkezlerinin ürünü olan eserlerin, sanat ve kavram açısından çok gerisinde idiler. Körfez, Yemen, Suudi Arabistan, Sûdan, Tunus, Fas ve Cezayir'deki edebî ürünler ancak son yıllarda tanınmaya başlanmıştır. Bunların da dikkate değer oldukları anlaşılmış, hatta Arap edebiyatında yeni ufuklar ve teknikler ortaya koymaya katkı sağlayacak düzeyde oldukları düşünülmüştür.⁷

Son dönemde Yemen edebiyatı hızla gelişmekte ve öykü türü gittikçe önemli bir hal almaktadır. Ancak gerek Yemen'de gerekse ülkemizde Yemen öykücülüğüne dair müstakil çalışmaların son derece sınırlı olduğunu söylemeliyiz. Bunlar arasında Abdullah es-Sevr'in kaleme aldığı *Lemehât mine't-Tarih ve'l-Edebi'l-Yemenî Kadîmen ve Hadîsen* (San'a 1983) adlı eserin yanı sıra *Binâu'l-Mekân fi'l-Kıssati'l-Kasrati'l-Yemeniyye* "*Zeyd Mutî' Demmâc Örneği*" ismiyle 'Aden Üniversitesinde 2012 yılında tamamlanan bir Yüksek Lisans tezinden söz edebiliriz.

Erken dönem Yemen öykücülüğü, çoğunlukla belli sosyal ya da siyasî mesajlar taşımakta olup İngiliz dış gücüne karşı az ya da çok açık ajitasyon ile ayırt edilebilir. Diğer Arap ülkelerinde olduğu gibi Yemen'de de Batı'yı taklit ile başlayan öykücülük, bazı dönemlerde devrim söylemlerinin etkisi altına girmişse de zamanla -özellikle yetmişli yıllarla birlikte- içerik ve şekil açısından modern anlamda çeşitlilik kazanarak edebî özgünlüğü yakalamaya başlamıştır. Bu dönemde Yemen öykücülüğü bireysel, toplumsal ve siyasî özellikler taşıyarak gerçekçi metodu da ihtiva eder. Toplumun küçük bir parçası olan aile, anavatandan göç, siyasî ortam ve bireysel ıstıraplar, Yemenli kısa öykü yazarlarının işlediği temel konular arasında sayılabilir.

⁵ Yazıcı, "Hikâye", *DİA*, XVII, 481.

⁶ Eyyûbî, *Fî Mihrâbi'l-Kelime*, s. 163.

⁷ Hâfiz, "Modern Arap Kısa Öyküsü II", s. 61.

Seksen yıl öncesine kadar şiirin daha ön planda olması hasebiyle öykünün Yemen’de edebî bir tür olarak kabul edilişi hiç de kolay olmamıştır. Bunda el-Akkad (1889-1964) gibi bazı Arap yazarlarının öyküyü süflî addetmelerinin, gereksiz ve düşük bir edebiyat türü olarak görmelerinin de etkisi olmuştur. Bu dar bakış açısına başkaldırı, 1938’de yayımlanmaya başlanan ve edebî konulara ağırlık veren *el-Hikmetu'l-Yemeniyye* gazetesinde Ahmed Hasan el-Berrâk’ın yayımladığı bazı örneklerle başlamıştır. Derginin on ikinci sayısında yayımlanan bu ilk ürünler her ne kadar dinî vaaz üslubuna dayandığı için klasik anlayışa hizmet etmekteyse de, modern öykücülüğe dair yenilenme hareketi için somut bir adım olarak kabul edilir.⁸

Zeyd b. Ali ‘İnan, Yahya b. Hamûd en-Nehârî gibi şahsiyetlerin çalışmaları da yine modern öykü çizgisinden uzak olmakla birlikte, öyküye edebî bir zemin hazırlamaları bakımından önemlidir. Telif öyküler yazan Hâmîd Halîfe, Muhsin Hasan Halîfe, Muhammed Ali Lukmân ve onun eleştiride gösterdiği başarı, öyküye modern bir çehre kazandırmıştır. Muhammed Ali Lukmân (ö. 1966), aynı zamanda *es-Saîd* adlı romanıyla Yemenli ilk roman yazarı kabul edilir. Ancak Salih ed-Dehhân, Hasan el-Levzî, Muhammed ez-Zerkâ, Muhammed Musanna’, Zeyd Mutî’ ed-Dehmâc gibi kişilerin öykülerinde siyasî temaların ağır basması, başarılarını da gölgelemiştir. Düzenlenen yarışmalar, Muhammed Saîd, Ahmed Mahfûz Ömer gibi öykücülerin tanınmasına vesile olmuş ve bu kanalla teşvik gören öykü, uzun süre Mısır’da yaşayan Muhammed Abdulvelî’nin ortaya çıkışıyla dar çerçeveden ve eski kalıplarından kurtulup modern bir görünüm kazanmıştır. Mısır’daki öykücülerin tecrübelerinden yararlanan Abdulvelî (1939-1973), “el-Ardu yâ Selmâ”, “Şey’ün ismuhû Hanîn”, “Leytehû lem ye’ûd” gibi içtimai ve siyasî muhtevalı öyküler yazmıştır.⁹

Abdullah Selîm Bâvezîr’in (1938-2004) “Altından Kumlar”ı ile Ali Bâzîb’in (1934-1991) “Giriş Yasak” adlı öykülerinin de Yemen öykücülüğünün gelişimine katkı sağladığı söylenebilir. Bu isimler dışında Muhammed Saîd Misvât, Abdullah el-Emîr ve Âmine Yûsuf isimleri de anılmaya değer diğer öykücülerdendir. *el-Kalemu'l-Adenî*, *el-Cenûbu'l-Arabî*, *el-Fikr*, *el-Kifâh*, *et-Tarîk*, *el-Fecr* gibi gazeteler de Yemen öykücülüğünün gelişimine katkı sağlamıştır.¹⁰

Makalenin konusu olan *Yolcu* adlı öykünün müellifi Hemdân Zeyd Demmâc da Yemenli çağdaş kısa öykü yazarları arasındandır. Hemdân Zeyd Demmâc, pek çok dile çevrilen *er-Rahîne* isimli ünlü romanı kaleme alan Yemenli meşhur öykü ve roman yazarı Zeyd Mutî’ Demmâc’ın (ö. 2000) oğludur. Yemen’in İbb şehrinde dünyaya gelmiştir. İngiltere’nin Reading Üniversitesi’nde Bilgisayar Bilimleri alanında doktorasını yapmıştır. 2006 yılında Yemen Times Gazetesi’nin Yazı İşleri Müdürlüğü görevine atanmıştır. Yemen Yazarlar Birliği ve Gazeteciler Sendikası üyesidir. Yemen’deki önemli edebî dergilerden biri olan *Ğayman* dergisinin baş

⁸ Bedr, “Vilâdetu Fenni'l-Kissati'l-Yemeniyyeti'l-Kasîrati ve Tatavvuruhâ”, s. 9. Ayrıca bk. Yazıcı, “Hikâye”, *DİA*, XVII, 484.

⁹ Yazıcı, *agy*.

¹⁰ Bk. Göçer, *age*. s. 35.

yazarıdır. Yemen Eğitim ve Araştırma Merkezi'nde başkan yardımcısı olmasının yanı sıra Londra South Bank Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak çalışmaktadır. Çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanmış birçok yazısı vardır.

Yayımlanmış iki kitabından biri, صباح نيكول الجميل (*Nicole'nin Güzel Sabahı*) (Yemen 2010) adlı şiir divanıdır. Diğeri ise, الذبابة adını taşıyan ve ilk baskısı 2000 yılında yapılan müstakil öykü kitabıdır. "المسافر", yazarın bu kitapta yer alan on üç kısa öyküsünden biridir.

Öyküleri, sıradanlığa başkaldırı ve özgünlük anlayışının birer temsilcisi olarak nitelenebilecek olan bu kitap ikinci kez, Merkezi 'İbâdî lî'd-Dirâsât ve'n-Neşr tarafından 2012 yılında San'a'da basılmıştır. 113 sayfadan oluşan eserde, her birinin sonunda 1994-1998 yıllarının tarih olarak verildiği kısa öyküler yer alır. Kitabın ikinci baskısına bir takdim yazan Hatem es-Sakr özetle şunları söyler:

"Bu kısa öyküler mecmuası, ikinci baskısında birçok soruyu da yeniden gündeme getiriyor. Bunlardan birisi de yetenek meselesidir. Büyük roman ve öykü yazarının oğlu Hemdân Demmâc, ülkesinde ve Arap ülkelerindeki yazılı literatüre dair sessizliğini bozarak, yeteneğin edebiyat, psikoloji ve eğitim sayesinde çeşitlilik gösteren bir mirasa dönüşebileceğini gösteriyor. Kanaatimce oğul Demmâc'ın eserleri, diğer bütün okurları gibi Zeyd Mutî' Demmâc'ın eserlerinden beslenmiştir. Hemdân Demmâc, gerek konu ve şahıs seçimleri ile gerekse onları aynı anda hem basit hem derin anlamlar ifade edecek şekillerdeki sunuşuyla etkili bir yazardır. Öykücülük deneyimini İngiltere'deki eğitimi ve yabancı dillere ait edebiyatı öğrenmesi sırasında artırmıştır. Yazarının özellikle not düştüğü 1994-1998 yılları arasındaki tarihler, onun öykülerini eğitimi sırasında çok erken yaşlarda kaleme aldığına ve o dönemlerdeki edebî olgunluğuna işaret eder. Bu kitaptaki öyküler iki şeyi birleştirmesi yönüyle önem arz eder: 1. Ayrıntılarını zekice, şairane bir üslup ve özenle bir araya getirdiği gerçek olaylar. 2. Hayalî bir görünüm sağlayabilmek için bu gerçekleri güçlendiren varsayımlar. Ayrıca şahıslar, olaylar, anlatım ve dil özellikleri açısından onun çok özel bir yapısı vardır..."¹¹

Küçük el kitabı hacmindeki eserde yer alan on üç öykünün isimleri şöyledir: 1. *ez-Zubâbe* (Sinek), İlkbahar 1995, 2. *el-Musâfir* (Yolcu), Yaz 1995, 3. *el-Milâd* (Doğum Günü), Kasım 1995, 4. *Misbâhu's-Seyyide Rûzmârî* (Bayan Rosemary'nin Lambası), Kış 1996, 5. *Lekad Fealtuhâ* (Onu Ben Yaptım), Yaz 1996, 6. *el-İntizâr* (Bekleyiş), Sonbahar 1996, 7. *el-Hud'atu'l-Ahîratu* (Son Aldanış), Sonbahar 1996, 8. *Kâinâtu Kevkebihi'l-Âhar* (Onun Diğer Gezegeninin Yaratıkları), Yaz 1996, 9. *et-Tarîk* (Yol), Yaz 1997, 10. *Dahekâtun ale'l-Cudrân* (Duvarlar Üstündeki Kahkahalar) Yaz 1997, 11. *Dav'un Kameriyyun li Yevmin Baîd* (Uzak Bir Güne Ait Ay Işığı), Kış 1997, 12. *el-Kâbûs* (Kâbus/Korkulu Rüya), Kış 1998, 13. *Yâ lehâ min Kâsiyeh* (Ne Kadar da Zalim) Yaz 1998.

¹¹ Sakr, "ez-Zubâbe'ye Takdim Yazısı", *ez-Zubâbe*, s. 9-10.

Kitaba ismini de veren “ez-Zubâbe” (Sinek) adındaki ilk öykü, Hâtem es-Sakr’ın takdim yazısında da belirttiği gibi hayattan kesitlerin temas ettiği insanî boyutla ilgilidir ve son varılacak yeri simgesel bir tarzda ifade etmektedir. Allah’ın huzuruna varış, Kur’an’da belirtilen ve en temel gerçek olan ölümden başkası değildir.¹²

Bu öykülerden en kısa olanı iki sayfalık *Lekad Fealtuhâ* (Onu Ben Yaptım)¹³, en uzununu ise konumuzu teşkil eden “el-Musâfir” (Yolcu) adlı on altı sayfalık öyküdür.¹⁴

Kitabın arka kapağında bir değerlendirmesine yer verilen Abdulaziz el-Mukâlih, haklı olarak yazar hakkında şu övgü dolu ifadeleri kullanır: “O, şiirde olduğu gibi öykücülükte de geleneksel kalıpların dışına çıkmıştır. Bilimsel birikim gerçeğinden hareketle serbest içeriğin özgün şekiller meydana getirdiği ve öykü alanındaki bilimsel başkaldırının, şiirdekenden daha az düzeyde olmadığı düşüncesindedir. Kendini yetiştirmiş öykü okuru, karşısında yazarının yaşını aşan düzeyde bir yeteneğin, gereksiz ve usandırıcı fazlalıklardan arınmış öykülerin durduğunu fark edecektir.”

Hemdân Demmâc’ın metinleri genellikle açık ve anlaşılır özelliktedir. Yazar, öykülerinde bolca tasvirlerle yer verir. “Yolcu” adındaki öyküsünde bu tasvirler adeta zirveye ulaşmıştır.

XIX. yüzyılda dünya edebiyatında romantizm akımıyla birlikte önem kazanan betimlemenin Arap edebiyatını da etkisi altına alması uzun sürmedi. Çağdaş Arap edipleri öykü ve romanlarında bir anlatım türü olan betimlemeye sık sık başvurup bunu başarılı bir şekilde eserlerinde kullanmışlardır. Bu sayede hedef kitleye daha etkili ve canlı bir şekilde mesajlarını ulaştırmışlardır. Yazarlar yaptıkları betimlemelerle bir olay hakkında zihinsel bir imge ortaya koymuşlar, hadisenin fotoğrafını kelimelerle okuyucunun zihninde adeta canlandırmışlardır. Bunu yaparken kimi zaman kendilerinden bir şeyler katarak subjektif tasvirler yapmış, kimi zaman da olayı çıplak haliyle okuyucunun önüne sererek objektif tasvirlerle yer vermişlerdir.¹⁵

“Yolcu” da tasviri en güzel şekilde kullanan çağdaş öykü örnekleri arasında değerlendirilebilir. Öykü, büyük ölçüde öykünün anlatıcısının uzun bir tren yolcuğu boyunca gözlemediği yanındaki gizemli yolcuyu anlatan tasvirler, onunla kurduğu diyaloglar ve anlatıcıya ait iç konuşmalardan oluşur. Yazar, oldukça sınırlı bir çerçeveye sahip olan bu öyküdeki başarısıyla adeta ne kadar güçlü bir öykücülük yeteneğine sahip olduğunu ispatlamaktadır.

¹² Bk. Hicr, 15/99.

¹³ Demmâc, *ez-Zubâbe*, s. 51-52.

¹⁴ Demmâc, *age*, ss. 19-34.

¹⁵ Eren-Uzunoğlu, “Çağdaş Arap Hikayeciliğinde Betimleme Örnekleri”, s. 39.

2. Öykünün Özeti

Tıp Fakültesi öğrencisi olan anlatıcı, kalp rahatsızlığı bulunan annesini görmek için bir aylığına izin alarak uzun bir tren yolculuğuna çıkmıştır. Yolculuk boyunca sıkılmakta ve sürekli gözlem yapmaktadır. Son istasyonda trene binip de yanına oturan ilginç ve bir o kadar da gizemli olan Doğu’lu yolcuyu çözümlemeye, onunla diyalog kurmaya çalışır. Yolcu ona karşılık vermez. Son derece sessiz ve ilgisizdir. Yolculuk esnasındaki sükuneti sadece tren yeni bir istasyondan hareket ettikçe bilet kontrolü yapan kondüktörün aniden duyulan kaba sesi bozmaktadır. Birkaç başarısız denemeden sonra gizemli yolcu, sonunda anlatıcı ile çok kısa diyaloglara girer. Fakat her defasında hemen sessizliğe bürünür. Yolculuğun bir yerinde ise anlaşılmaz bir şekilde aniden gördüğü her şey hakkında konuşmaya ve yaşamından örnekler sunmaya başlar. Anlatıcı şaşırsa da ondaki bu değişiklikten memnun kalmıştır. Yolculuğun sonlarına doğru yolcu yine susmuştur. Onun ilgisiz tavrı ve anlatıcının sıkılған haliyle öykü yolculuk bitmeden son bulur.

3. Öykünün Edebî Özellikleri

Görüldüğü gibi öykünün bir macerası, mutlu ya da hüzünlü bir sonu yoktur. Öykü baştan sona yoğun ve etkili tasvirlerden oluşmaktadır. Şu cümlede teşbih sanatıyla güçlendirilmiş güzel bir tasvir örneği görmekteyiz:

والأوراق الصفراء المكتنزة والمبتلة بزخات المطر اليومي تلتف حول قدميه كأمواج البحر الجنوبي البعيد

“Dolup taşan ve günün sağanak yağmurlarıyla ıslanmış sarı yapraklar, uzaktaki güney denizinin dalgaları gibi ayaklarının etrafını sarıyordu.”¹⁶

Tasvirlerini çoğu kez teşbihlerle süslemesi sebebiyle, yazarın öykülerinde zaman zaman uzun ama sıkıcı olmayan cümleler ve onların doğurduğu derin anlamlar göze çarpar. Aşağıdaki ifadelerde yer alan titreme tasviri buna en güzel örnektir:

“Sıcak çay fincanından ilk yudumu aldığı anda yorgun bedenini sevgi dolu bir titreme aldı. Uzun süredir devam eden gece nöbeti esnasında, paslanmış karargahın zirvesindeki yüksekçe yerinden, geniş havaalamı caddesinden geçen araçları rahatsız ederek alışılmış görevlerini yürüten polis devriyelerini gözleyerek, plastik çay bardağından yudumladığında hep hissettiği gibi sevgi dolu bir titreyiş...”¹⁷

Yine “son bahar ve soğuk hava” gibi aslında sıradan sayılabilecek tasvir unsurlarını farklı benzetme ya da kişileştirmelerle süslemiş, önemsiz görülen detaylardan başarılı tasvirler üretmiştir. Aşağıdaki paragrafta hem paltonun kişiyle arkadaşlığından söz edilerek kişileştirme sanatına dair güzel bir örnek sunulmuş, hem de kocaman-küçük ve soğuk-sıcak tezatlarına yer verilmiştir:

¹⁶ Demmâc, *ez-Zubâbe*, s. 20.

¹⁷ Demmâc, *age*, s. 27-28.

“Artık sonbahar bitmişti. Caddeleri süsleyen kocaman ağaçların hepsinin son yaprakları dökülmüş ve küçük şehrin kaldırımlarına saçılmıştı. Bu şehre geldiğinden beri sevgi dolu arkadaşı olan paltonunun düğmelerini sağlamlaştırdı. Rüzgarlar onu uzağa her savurduğunda yüzüne çarpan ve neredeyse nefesinin sıcaklığını yok edecek olan soğuk rüzgarlardan kaçınmak için başını aşağıya indirerek, şalını nahif boynunun etrafına otomatik bir hareketle tekrar tekrar dolamaktaydı.”¹⁸

Öyküde anlatıcı ve onun karşısındaki yolcudan oluşan iki kahraman vardır. Her iki kahramanın da ismi verilmez. Öykülerde hikayeci genellikle en etkin kişidir. Ancak bu öyküde hikayeci, ona dair kendi iç konuşmaları ve tasvirleri ile karşısındaki Doğu’lu yolcuyu sürekli ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Hatta öyküde gizemli yolcunun, üzerine öykünün kurgulandığı gerçek aktör olduğu dahi söylenebilir. Bu da öykünün farklı bir özelliğidir.

“el-Musâfir”in özel bir muhtevasından söz edemeyiz. Ancak bu onun hiç bir mesaj içermediği ve herhangi bir hedefinin olmadığı anlamına gelmez. Öykünün verdiği en önemli mesaj şudur: Hiç kimse dıştan görüldüğü gibi değildir. İnsanları dış görünüşlerinden hareketle değerlendirip yargılaması, çok kere kişiyi mahcup eder. Bunu, yolculuk esnasında bir ara anlatıcının, okuduğu kitaptan edindiği bilgilerle karşısındaki yolcuyu sımayıp onu hafife aldığı ve daha sonra aldığı cevaplarla bundan pişmanlık duyduğu sahnede net olarak görebiliyoruz.¹⁹

Öykü baştan sona bir yolculukla ilgilidir. Olay yeri bir tren ve onun mola verdiği istasyonlardan ibarettir. Ancak olayın hangi tren ve istasyonlarda geçtiği, bu yolculuğun nereden nereye yapıldığı belirsizdir.

Öyküde zaman da belli edilmemiştir. Sadece, öyküde yer alan tasvirlerden hareketle bu tren yolculuğunun sonbaharın bitişiyle birlikte, havanın soğuduğu bir dönemde gerçekleştiğini anlıyoruz. Yazar, öykünün sonunda ise 1994 yazını tarih olarak kaydeder. Bu tarih, onun eğitimi için İngiltere’de bulunduğu dönemin başlangıcıdır. Bu sebeple öykünün, bizzat kendisinin yaşadığı gerçek bir yolculuk üzerine kurgulandığı çıkarımında bulunabiliriz. Ayrıca yazar, yolculuğun her zamanki sıkıcılığından ve uzunluğundan bahsettiği için, öykünün kendisinin dört yıl süren Yemen-İngiltere arasındaki gidiş-gelişlerinden alınan ilham sonucu oluştuğu da düşünülebilir.

Yazarın kendi hayatındaki izlenimlerine öykülerinde yer verdiğinin en büyük kanıtı, kitabın dördüncü öyküsü olan “Misbâhu’s-Seyyide Rûzmârî” (Bayan Rosemary’nin Lambası) adlı öyküdür.²⁰ Öykü, yazarın yurt dışında bilgisayar eğitimini aldığı döneme aittir. Öykülerinde Jimi ve James gibi yabancı isimlere yer vermesi de²¹ bunun bir göstergesi olarak düşünülebilir.

¹⁸ Demmâc, *age*. s. 20.

¹⁹ Demmâc, *age*. s. 26-27.

²⁰ Demmâc, *age*. ss. 41-49.

²¹ Demmâc, *age*. s. 46-47.

Yeniden öyküye döndüğümüzde olay yeri ile ilgili olarak şu notu mutlaka düşmeliyiz: Öykünün bütünüyle bir yolculukta geçiyor olması elbette onun tekdüze bir hale bürünme tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Ancak yazar buna izin vermemiş ve titizlikle her ayrıntıya yer vererek okuyucuyu canlı tutmuştur. Özellikle anlatıcının mola yerlerinde uğradığı kahvehanelerdeki gözlemleri, öyküyü monoton havadan uzaklaştırmıştır. Sınırlı ortam ve kurguya sahip böyle bir öyküde bu farklılık son derece önemlidir. Bu, on beş pasajdan oluşan öykünün üç bölümünde yer alır. Bir mola yerindeki kahvehane şöyle tasvir edilir:

*"...Bir masa ve iki sandalye bulmaya uğraştıktan sonra, yükselen yoğun dumanların arasından onlara uzanabildi. Masa, şehrin izlerinden elde ettikleri birçok resmi fotoğrafa dönüştürmeyi tamamlamış Japon turistlerden oluşuyordu. Onlar ayrılmaya yeltenir yeltenmez, hemen birtakım eller onları diğer masalara katmak için o sandalyeleri tutuyordu. Çabucak bir sandalyeye oturdu, diğer oturağın üzerine de yün şalını koydu. Gözüyle kahvehanenin köşelerini süzdü."*²²

Öykü, mola yerlerinde yürümekte olan anlatıcının özellikle soğuk ve yağışlı hava tasvirleri ve bu arada içinden geçirdiği düşüncelerle zenginleştirilmiştir. Bunun bir örneği aşağıdaki bölümde göze çarpar:

*"Bu bulutlu günün ilk karanlığında bir çok yüz beliriyor, sonra gizleniyordu. Kulakları, soğuk rüzgarların çarpması yüzünden sızlamaya başladı. Zira düğmeli favori yün şapkasını unutmuştu. Ancak yine de yürüyüşü yavaş değildi. İradesizce hareket etmeye başlayan bedeni üzerinde otoritesini kaybetmiş kimse gibiydi."*²³

*"Tren, bazı yolcuların inip bazılarının binmeleri için istasyonlardan birine yaklaşıldığını haber vererek biraz yavaşladı. Bu uzun yolculuk sırtımı yorgun düşürdüktan sonra koltuktaki duruşumu değiştirdim."*²⁴

İfadeleriyle birinci tekil şahıs anlatımıyla başlayan öyküde anlatıcı bazen üçüncü şahıs anlatımıyla dış anlatıcı, bazen birinci şahıs anlatımıyla iç anlatıcı olarak karşımıza çıkar.

Çoğunlukla monolog şeklinde geçen öyküde zaman zaman diyaloglara da yer verilir. Aşağıdaki pasajda, uzun ve etkili tasvirlerin iç anlatıcı formatıyla sunumuyla birlikte aynı zamanda monologun diyaloga dönüşümünün başarılı bir örneğini de görmekteyiz:

"O, biletini kondüktöre gösterirken, yanı başımdaki sessiz yolcunun yüzünü dikkatle inceledim. Bu, onun yüzünü net bir şekilde gördüğüm ilk seferdi. Yüzü geniş ve kırmızı, soğuk bir esmerlikle kaplıydı. Solmuş teni üzerinde yeşil bir renk belirmişti. Belirgin bir burnu, gizli bir parıltının örttüğü alevli gözleri vardı. Beni en çok büyük ka-

²² Demmâc, *age*. s. 24.

²³ Demmâc, *age*. s. 22.

²⁴ Demmâc, *age*. s. 19.

fasının hacmiyle uyuşmayan incecik boynu ve neredeyse kanayacak olan yarılmış dudakları etkiledi. Bir anda bakışlarını ona yöneldi. O ise kibarca başını sallayarak bana güler yüzle baktı. Bu fırsatı ganimet bildim ve hemen söze atıldım.

-Bugün hava ne kadar güzel! Her zamankinden farklı olarak sabah-tan bu yana güneş parlıyor.

Beni tasdik ederek gülümsedi. Yüzünü asarak pencere tarafına çevirdi. Uzaklara bakmaya başladı.”²⁵

Öykünün üç yerinde gerçek anlamda diyalog örnekleri vardır. Bunlar dışında öykünün gerçek kahramanı olan gizemli yolcudan bir karşılık gelmediği için tam bir diyaloga dönüşmeyen monologlar ve iç konuşma tekniği de oldukça etkin bir şekilde ortaya konmuştur. Bunu öykünün en kısa pasajı olan şu bölümünde net olarak görebiliyoruz:

“Arkadaşımın yeniden sessizliğe bürünmesinden korkuyordum ve hemen ona sordum:

-Siz ne zaman döneceksiniz?

Uykusundan dehşetle uyanan kimse gibi aniden irkildi. Kaşlarını çatarak bana doğru yöneldi. Fakat daha içimde bir pişmanlık uyanmadan önce sessizce kaşlarını düzeltti. Bana huzur içerisinde gülümsedi. Yüzünü pencere tarafına bir kez daha çevirdi. Uzaklara bakmaya başladı. Anlamadığım birtakım kelimeler mırıldandı.”²⁶

Kitabın arka kapağındaki yazısında -Abdullah Ulvan’ın da belirttiği gibi Hemdân Demmâc, ender bir öykücülük kabiliyetine sahiptir. Özellikle “el-Musâfir”de onun kendine has yöntem ve üslubu çabucak hissedilir düzeydedir. Öykü belirli bir macera içermediği halde oldukça akıcı ve sürükleyicidir. Bunda özgün tasvirlerin yeri elbette büyüktür. Yazarın kullandığı dil, fasih ve anlaşılır niteliktedir.

Yazarın öykülerinde gerçek hayatın verilerini kullandığını, yeni dil terkiplerine ve modern ifade kalıplarına yer vererek, geleneği aştığını söyleyebiliriz. Öyküsünde insanın merdiven çıkarken ısınacağı gerçeğinden yararlanan, kahvehanenin sardalye konserve kutuları gibi ağzına kadar dolu olduğunu ifade eden yazar, bu farklılığını en belirgin şekilde ortaya koymuş olmaktadır:

“Hızla binanın kapısını açtı ve hemen yüzüne, duyu yeteneğini kaybetmiş bedeninin soğukluğunu hafifletmeyen mekanın sıcaklığı çarptı... Merdivenleri çıktı. “Her zaman sandığı gibi yukarıya çıkma zahmetinden kaynaklanan azıcık ısınmayı umarak”, kış günlerindeki alışkanlığı üzere asansörü kullanmadı... Sardalye konservesi gibi

²⁵ Demmâc, *age*. s. 22-23.

²⁶ Demmâc, *age*. s. 30-31.

dolu kahvehanenin her köşesinden farklı dilleri konuşan çeşitli sesler yükseliyordu."²⁷

Aynı bölümde ayrıca "bedenin soğukluğu" ve "ortamın sıcaklığı" tasviriyle doğal ve başarılı bir tezata da yer vermiştir.

Sonuç olarak Yemenli muasır şair ve öykücü Hemdân Zeyd Demmâc, "Yolcu" adlı öyküsünde tezat, teşbih ve teşhis sanatlarını da barındıran son derece etkili ve başarılı tasvirlerle yer vermiştir. Öyküde olaylar örgüsü birbiriyle uyumludur. Büyüklük-küçüklük, uzunluk-kısalık, sıcaklık-soğukluk, renk, ses, hareket, his, rûhî durum ve iç güdü gibi betimlemenin temel unsurları yazar tarafından başarılı bir şekilde kullanılmıştır. Ayrıca öykü, yerellikten uzak dil ve anlatımıyla, fasih bir Arapça kullanımı ile de okunmaya değer niteliktedir. Yazar, bu öyküsü ile adeta bakmakla görmek arasındaki farkı hatırlatmış, basit olduğu düşünülen izlenimleri oldukça etkili bir betimlemeye dönüştürmüştür. Gerek klasik gerekse modern ifade ve kalıplarıyla gerçek ile hayali tam bir ahenk içerisinde sunmuştur. Böylelikle genelde Arap Edebiyatı, özelde ise Yemen kısa öykücülüğü adına özgün ve son derece başarılı formlar ortaya koymuştur.

4. Ek. Öykünün Çevirisi

Yolcu

Tren, bazı yolcuların inip bazılarının binmeleri için istasyonlardan birine yaklaşıldığını haber vererek biraz yavaşladı. Bu uzun yolculuk sırtımı yorgun düşürdükten sonra koltuktaki duruşumu değiştirdim. Önümdeki kitabı kapattım ve tren biletinin arkasına basılmış küçük haritayı inceledim. "Tren pek çok yerde duracak." Bu yolculuğun, diğer yolculuklar gibi usandırıcı olacağına yönelik belirsiz bir endişe çöktü üzerime. Çünkü önceki istasyonda trene binip de yakınım oturan adam bana hiç dönüp bakmadı. Üstelik gereği gibi selamlaştığımızı da hatırlamıyorum. Onu inceledim... Alnını trenin soğuk camına dayayarak pencere tarafına doğru dalmış bakıyordu.

Hiç yararı yok! Zira defalarca girişimden sonra bu havayla barışık herhangi bir uzlaşma gerçekleştirme konusunda başarısız olmuştu. Rüzgarlar soğuk ve güçlüydü. Dolup taşan ve günün sağanak yağmurlarıyla ıslanmış sarı yapraklar, uzakdaki güney denizinin dalgaları gibi ayaklarının etrafını sarıyordu. Soğuk şiddetliydi ve kaldırımın soğuk suları deri ayakkabısının deliğinden içeri girip de balıkçıl çorabını ıslatıp ayak uçlarına ulaşmıştı.

Artık sonbahar bitmişti. Caddeleri süsleyen kocaman ağaçların hepsinin son yaprakları dökülmüş ve küçük şehrin kaldırımlarına saçılmıştı. Bu şehre geldiğinden beri sevgi dolu arkadaşı olan paltosunun düğmelerini sağlamlaştırdı. Rüzgarlar onu uzağa her savurduğunda yüzüne çarpan ve neredeyse nefesinin sıcaklığını yok edecek olan soğuk rüzgarlardan kaçınmak için başını aşağıya indirerek, şalını

²⁷ Demmâc, *age.* s. 23-24.

nahif boynunun etrafına otomatik bir hareketle tekrar tekrar dolamaktaydı. Nitekim bu gibi şeyleri tasavvur etmek, uzun yolculuk mesafesinin kısalmasında bir yere kadar kendisine yardımcı olacağına olan inancı sebebiyle ona hoş geliyordu.

İstasyondan bütün yolcular binip yerlerini alarak sessizliği sağladıktan sonra tren yeniden hareket etmeye başlamıştı. Sıkıntı ve yalnızlık duygularımda artış oldu. İncelediğim renkli kitabı açtım. Onun renkli sayfalarını çevirmeye başlamamla onu yeniden kapatmam bir oldu. Onu karşıdaki küçük masaya fırlattım. Okumaktan usanmışım. Yanı başımdaki adama yöneldim. Hala düşüncelere dalıyordu. Pencere tarafına baktım. Trenin sarsıntıları, yorgun göz kapaklarımı ağırlaştırıyordu. Yavaş yavaş kestirmeye başladım. Fakat birkaç saniye geçmeden kaba bir ses bu sessizliği bozdu.

-Biletleriniz beyler!

“Bu şehirde yürümekle helak oldum.” diye oflayıp puflayarak mırıldandı. Ayakları aceleyle ve düzenli bir halde yürüyüşünü sürdürürken, bu gibi havalarda etrafındaki şeyleri fark etmiyordu. Bu bulutlu günün ilk karanlığında bir çok yüz beliriyor, sonra gizleniyordu. Kulakları, soğuk rüzgarların çarpması yüzünden sızlamaya başladı. Zira düğmeli favori yün şapkasını unutmuştu. Ancak yine de yürüyüşü yavaş değildi. İradesizce hareket etmeye başlayan bedeni üzerinde otoritesini kaybetmiş kimse gibiydi.

-Hiç şüphe yok ki dopdolu bir gün olacak!

İçinden böyle söyledi. Sanki bütünyle unuttuğu bir şeyi hatırlamış gibi donmuş eklemelerini çözdü.

O, biletini kondüktöre gösterirken, yanı başımdaki sessiz yolcunun yüzünü dikkatle inceledim. Bu, onun yüzünü net bir şekilde gördüğüm ilk seferdi. Yüzü geniş ve kırmızıydı. Ayrıca soğuk bir esmerlikle kaplıydı. Solmuş teni üzerinde yeşil bir renk belirmişti. Belirgin bir burnu, gizli bir parılının örttüğü alevli gözleri vardı. Beni en çok büyük kafasının hacmiyle uyuşmayan incecik boynu ve neredeyse kanayacak olan yarılmış dudakları etkiledi. Bir anda bakışlarım ona yöneldi. O ise kibarca başını sallayarak bana güler yüzle baktı. Bu fırsatı ganimet bildim ve hemen söze atıldım.

-Bugün hava ne kadar güzel! Her zamankinden farklı olarak sabahtan bu yana güneş parlıyor.

Beni tasdik ederek gülümsedi. Yüzünü pencereye doğru çevirdi. Uzaklara bakmaya başladı ve şöyle mırıldandı.

-Evet, her zamankinden farklı olarak hava güzel!

Bunu açık bir doğru ifade bozukluğuyla söyledi.

Elini paltosunun cebinden çıkardı, hızla binanın kapısını açtı ve hemen yüzüne, duyu yeteneğini kaybetmiş bedeninin soğukluğunu hafifletmeyen ortamın sıcaklığı çarptı. Kahvehanenin bulunduğu dördüncü kata kadar merdivenleri çıktı. “Her zaman sandığı gibi yukarıya çıkma zahmetinden kaynaklanan azıcık ısınmayı umarak,” kış günlerindeki alışkanlığı üzere asansörü kullanmadı. Yine her zamanki gibi çeşitli kalıp, renk ve tabiattaki insan türleri ile “Yüce Kahvehane”ye yöneldi.

Sardalye konservesi gibi dolu kahvehanenin her köşesinden farklı dilleri konuşan çeşitli sesler yükseliyordu. Hatta oradaki çalışanlar da farklı uyruktan insanlardı.

Bir masa ve iki sandalye bulmaya uğraştıktan sonra, yükselen yoğun dumanların arasından onlara uzanabildi. Masa, şehrin izlerinden elde ettikleri birçok resmi fotoğrafa dönüştürmeyi tamamlamış Japon turistlerden oluşuyordu. Onlar ayrılmaya yeltenir yeltenmez, hemen birtakım eller, onları diğer masalara katmak için o sandalyeleri tutuyordu. Çabucak bir sandalyeye oturdu, diğer oturağın üzerine de yün şalını koydu. Gözünü kahvehanenin köşelerinde gezdirdi. Kahvehane- nin her yanını inleyen gürültülü sesler ve yüksek sesteki gülüşmeler komşu masa- daki Yunanlılardan geliyorken; yoğun duman, kahvehanenin gümüş renginde ve loş lambalarının ışığını engeller bir şekilde her yerden yükseliyordu. Kafasında birçok fikir dolaştı. Boş yere onları düzene koymaya çalıştı. Düşünceler hafızasında gözlerinin önünde durmadan dönüp geçen film şeridi gibi serbestçe hareket edi- yordu. Sonunda sıcaklık etrafını sarmaya başladı. O, hayallerine teslim olmuşken, gözleri girişi kontrol ediyordu.

-Gecikti, acaba gelir mi? Sıkıntılı bir şekilde kendi kendine konuştu.

Önümdeki kitabı inceledi. Açıklamak üzere hemen atıldım. O, yolda avundu- ğum bir kitap. daha fazlası değil, vakit geçirmek için. Bunu adetim olduğu üzere sıradan değil, akademi öğrencisi olduğumu ona haber verme yolunu açmak için söyledim. Çünkü, neden olduğunu bilmiyorum ama benim sadece “çocuk kitapları- na benzer resimli kitaplar” okuyan yüzeysel bir okuyucu olduğuma inanmasından korkmuştum. Konuşmaya niyetlendim. Fakat şu soruyla sözümü kesti:

-O (kitap) denizler hakkında mı?

-Evet, o son derece eğlenceli bir kitap. Onu “Haraç” çarşısından az bir para karşılığında satın aldım. Okuduğum bilgilerden söz etme şeklindeki favori alışkan- lığımı sürdürerek, sanki bu dünyada onları bilen tek kişi benmişim gibi hatalı telaf- fuzlarımı değiştirmiş bir halde anlatmaya başladım.

-Biliyor musun? Orada yumurtasını nehirlerin çıktığı yerlere bırakan bir ba- lık türü var. Denizin derinliğine çıkmaya gücü yettiğinde, kendilerinden büyük bir miktarın ölüm tehlikesi yaşadığı uzun deniz yolculuklarına dağılırlar. Sonra çok geçmeden, mesafe uzak olsa da hayat sürecini yeniden tekrarlamak için doğduğu nehre geri döner.

-Kanaatimce “Somon balığı!”

Bunu beni şaşırtan bir güvenle söyledi. Bunun üzerine onunla konuşma şek- limden ötürü pişmanlık duydum ve konuşmayı bıraktım. Ona zorlukla gülümsedim. Sonra birden şöyle dedi:

-Onlar gerçekten müthiş yaratıklardır. Yurtlarında yerleşik halde çok nadir bulunurlar. Isınma ve beslenme arayışıyla her yolu denerler. Bazen de onlara ulaşmadan önce ölürlere. Fakat mutlaka dönmelidirler.

Onu tasdik ederek başımı salladım. Bana baktı, yarılmış dudaklarının üze- rinde derin bir gülümseme resmi belirdi. Yüzünü yeniden pencere tarafına çevirdi. Uzaklara bakmaya başladı. “Onlar tamamen bizim gibiler” diye mırıldandı.

Sıcak çay fincanından ilk yudumu aldığında yorgun bedenini sevgi dolu bir titreme aldı. Uzun süredir devam eden gece nöbeti esnasında, paslanmış karargahın zirvesindeki yüksekçe yerinden, geniş havaalanı caddesinden geçen araçları rahatsız ederek alışılmış görevlerini yürüten polis devriyelerini gözleyerek, plastik çay bardağından yudumladığında hep hissettiği gibi sevgi dolu bir titreyiş. Uzaklardan hatıralar uyandı zihninde... Okul müdürünün kendisini onun kapalı tuvaletlerinin birinde sigara içerken yakaladığı andan itibaren otuz yıldır bizzat alışık olduğu ortamlarda tercih ettiği sigarasını yaktı. Göğsünden, komşu masalardan yükselen dumanla karışmak üzere yukarılara çıkan bir duman üfördü.

Tren, kocaman bir derin köprüünün üzerinde, kendisini ağaçların bütün yönlerden kuşattığı küçük bir su birikintisini çiğneyip geçiyordu. Birbiriyle ahenkli yeşil ovalar, önümüzde genişçe uzanıyordu. Pencerenin camına son derece güzel bir levha yansiyordu. Aniden bana sordu:

-Burada mı okuyorsun?

-Evet, tıp eğitimi görüyorum.

-Tıp ha...Uzun yıllar ve...

-Evet, aynı şekilde zorlu. Başlangıçta devam ettim, sözünü kestiğime de pişman oldum.

-Endişelenme oğulcuğum! Gençsin, öğreneceğin çok şey var.

Beni çokça kızdıran “oğulcuğum” sözcüğü üzerine konuşmamı cahilce sürdürdüm.

-En sonunda sadece bir aylık izin aldım. Annemin hasta olduğunu haber verdiler. Yıllardır kalbinden şikayeti var. Ben de o yüzden doktor olmak istedim.... Bir ay sonra yine burada olacağım. Bildiğiniz gibi hiç kimse kendinden çokça ayrı düşeceğim bu “harika” şehrin havasından müstağni kalamaz.

Söylediğim ve boş yere sözümle ilişkilendirmeyi denediğim bu anekdot, onun ilgisini çekmemişti. Suçluluk hissine kapıldım ve onu bıktırdığımı sezdim. Başını arkaya rahatça dayadı ve gözünü trenin yukarıdaki elektrik saatine dikti. Sonra çok geçmeden, alnını pencerenin camına dayadı ve yeniden sessizliğe büründü.

Bekleyişin korkulu anları onu yormuş, dış doktorunun bekleme salonunda kendisini gelip bulan his gibi kaygı verici bir duygu ona hakim olmuştu.

-Acaba o (annesi) ne diyecek...?

Yaz meltemi, tüm erkekçe gözyaşlarıyla ona uyum sağlayarak ağlamıştı. İşte onun, üzerine pek çok şeyin, belki de bütün hayatının şekilleneceği son cevabını bekliyor.

-Olsun!

Kendini cesaretlendirerek bunu söyledi.

-Elimden geleni kesinlikle yaptım!

Zayıf parmaklarıyla gergin bir şekilde sigarasını bastı.

Arkadaşımın yeniden sessizliğe bürünmesinden endişe ediyordum ve hemen ona sordum:

-Siz ne zaman döneceksiniz?

Uykusundan dehşetle uyanan kimse gibi aniden irkildi. Kaşlarını çatarak bana doğru yöneldi. Fakat daha içimde bir pişmanlık uyanmadan önce sessizce kaşlarını düzeltti. Bana huzur içerisinde gülümsedi. Yüzünü pencere tarafına bir kez daha çevirdi. Uzaklara bakmaya başladı. Anlamadığım birtakım kelimeler mırıldandı.

Başlangıçta hesabı ödemeyi reddeden, yeni müşterilerle tartışmaya başlayan, Çinli bayan kahvehane sahibinin gürültüsüne rağmen onda hala sessizlik hakimdi. Zaman yavaş ilerliyordu. Fakat tuhaf bir sessizlik, hamaset dolu düşüncesiyle savaşımaya başladı. Gerginliği yatışıyordu artık. Masanın altındaki ayaklarını sallamaktan vazgeçti. Sandalyesini birazcık kahvehanenin penceresine doğru çekti. Adeti olduğu üzere yüzünü onun soğuk camına dayadı. Ticaretin yapıldığı caddeyi ve hareket eden insan kitlelerine göz gezdirmeye başladı. İçinde mutluluk ve hoşnutluk hissi büyüyordu. Zayıf parmakları, yanan sigarasını gevşek bir şekilde kavıyordu. Kulağına, açılan bir kapının ve kendisine yaklaşmaya başlayan, iyi tanıdığı adımların sesi ilişti. Yarılmış dudaklarında büyük bir gülümseme resmi belirdi. Oraya yönelmeden önce kararını vermişti.

Ana istasyonlardan birinde uzun bir süre bekledikten sonra tren yeniden hareket etti. Tekerleri kuvvetle dönmeye başladı. Yanı başımdaki sessiz yolcunun mizacı bir süredir tamamen değişmişti. Gülmeye, çok konuşmaya başlamıştı. Pencereden seyrettiğimiz manzaralar, içeri giren ve dışarı çıkan ya da masamızın hizasından geçen yolcularla ilgili her şey hakkında devamlı konuşuyordu. Bu şehirde geçirdiği yıllarını, sonunda memleketine dönmeye nasıl karar verdiğini... ve ... tutkuyla anlatıyordu.

Ara sıra bana ilgimi çekmeyen nasihatlerde bulunmasına rağmen, ben özellikle mizacındaki bu değişiklik sonrasında mutlu bir şekilde ona kulak veriyordum. Yüzünü pencereye doğru çevirmiyor ve her defasında olduğu gibi alnını pencerenin camına dayamıyordu.

Soğuk camına tedirgin yüzünü dayadığı pencerenin hizasından, aksi yönden gelen hızlı bir tren geçtiğinde korkuyla uyandı. Sıkıntıyla gelen uyuklamaya teslim oldu. Şu anda her şeyin sona erdiğine kesin olarak inandı. Derin bir iç çekti. Onlar yavaş yavaş kaybolurken, pencerenin camında yoğunlaşmış soluklarını inceledi. Dışarıda havada sevinçle uçan ve altın renkli yaprakları, doğmakta olan güneşin ışıklarına yansımış iri çalıkların bazı dallarını delip geçen kuşlar vardı. Aynı hizada olan ve yolcu trenlerinin karbonlarıyla ağırlaşmış küçük çalıkların dalları, gözlerinin önünden büyük bir hızla geçiyordu. Kulağına aniden kondüktörün kaba sesi ulaştı.

-Biletleriniz beyler!

Trenin tekerlekleri, uzaktan havaalanına doğru yönelmiş tren şeridi boyunca birbiriyle uyumlu birtakım sesler çıkararak, büyük bir iştahla demirden çubuklara saldırıyordu. Karanlık çökmüş, pencere camına yorgun yüzlerimizin yansımaları dışında hiç bir şeyi göremez olmuştuk. Bitmek üzere olan yolculuktan kalan süre boyunca, sessizlik "Doğu'lu arkadaşım"ı bırakmadı. Yorgunluk onu tüketmişti. Karbinde olan herkes gibi, beni de bir uyuklama aldı. Ara sıra onu ağırlaşmış göz ka-

paklarımın arasından, başımı aşağıya indirmiş bir halde görüyordum. Kışın - kendisine göre uzaklara sonsuza dek sırtını dönen kış- soğuşundan yarılmış dudaklarımı büyük bir gülümseme kaplamışken, derin bir uykuya daldı.

(Yaz 1994)

Kaynakça

- Bedr, 'Alâ "Vilâdetu Fenni'l-Kissati'l-Yemeniyyeti'l-Kasîrati ve Tetavvuruhâ", <http://mail.algomhoriah.net/newsweekarticle.php?sid=161105>, 6 Eylül 2012.
- Demmâc, Hemdân Zeyd, *ez-Zubâbe*, Merkezi 'İbâdî li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. bs., San'a 2012.
- Ebû Heyf, Abdullah, *el-Kissatu'l-'Arabiyetu'l-Hadîse ve'l-Garb*, Menşûrâtü İttihâdî'l-Kuttâbi'l-'Arab, Dîmeşk 1994.
- Er, Rahmi, *Modern Mısır Romanı*, Ankara 1997.
- Eren, Cüneyt-Uzunoglu, M. Vecih, "Çağdaş Arap Hikayeciliğinde Betimleme Örnekleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, İzmir 2006.
- el-Eyyûbî, Yâsîn, *Fî Mihrâbi'l-Kelime, el-Mektebetu'l-'Asriyye*, Beyrût 1999.
- Göçer, Murat, *Gassân Kenefânî ve Öykücülüğü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.
- Hâfız, Sabrî, "Modern Arap Kısa Öyküsü I", çev. Azmi Yüksel, *Nüşa*, III (2003), IX.
- , "Modern Arap Kısa Öyküsü II", çev. Azmi Yüksel, *Nüşa*, III (2003), X.
- el-Mukalîh, Abdulaziz, "Arka Kapak Yazısı", *ez-Zubâbe*, Merkezi 'İbâdî li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. bs., San'a 2012.
- es-Sakr, Hâtem, "ez-Zubâbe'ye Takdim Yazısı", *ez-Zubâbe*, Merkezi 'İbâdî li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. bs., San'a 2012.
- Tanrıverdi, Eyyüp, "Modern Arap Edebiyatında Öykünün Serüveni", (Kitap Tanıtımı), *Nüşa*, IV (2004), XV.
- Tasa, Muhammet, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in Sıcak Bir Yazı", *Marife Dergisi*, VI (2006), II.
- Ulvan, Abdullah, "Arka Kapak Yazısı", *ez-Zubâbe*, Merkezi 'İbâdî li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. bs., San'a 2012.
- Yazıcı, Hüseyin, "Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, İstanbul 1998.
- Yıldız, Musa, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü", *Nüşa*, II (2002), IV.

Mütekellimlere Göre Kelam-ı Nefsî ve İşitilebilirliği

Recep Ardoğan

Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
ardogan46@gmail.com

Öz

Halku'l-kur'an konusunda Eş'ariyye ve Mâturîdiyye lafzî kelam – nefsi kelam ayrımına başvurmuş, bu ayrım da nefsi kelamın işitilebilir olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Nefsî kelam çoğu Eş'arîlere göre işitilebilir; Maturîdîlerin geneline göre ise işitilemez. Makalede Eş'ariyye ile Maturîdiyye arasında ihtilaf noktalarından sayılan kelam-ı nefsinin işitilebilirliği noktasında her iki ekolün kendi içinde görüş birliği içinde olmadığı ortaya konacaktır. Ayrıca onun işitilebilirliğini kabul eden bazı kelimcilerin bununla duyuyla algılamayı kastetmedikleri tespit edilecektir. Onların işitilebilir olma ile mananın doğrudan kavranmasını kastettikleri gösterilecektir. Diğerlerine göre ise kelam-ı nefsinin işitilmesi, bu dünyadakinden tamamen farklı, ses ve harfleri algılamamanın ötesinde bir kavrayıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, mükellim, halkulkur'an, mahlûk, harf, ses, kelam-ı nefsi, sem'

Divine Discourse and its Audibility According to Muslim Theologians

In the subject of creation of Quran, Ash'ariyyah and Maturidiyyah distinguished verbal discourse (revelation) and divine interior speech, which then did raise up the question of whether divine interior speech is audible or not. Divine interior speech is audible according to the most of the Ash'arites, while it is not audible according to the Maturidites in general. In this study, it was aimed to indicate that there is no consensus among the scholars of each school about audibility of divine interior speech, which is considered as one of the points of conflict between two schools. Besides, it was pointed out that the theologians, who acknowledge audibility of divine interior speech, did not mean detection by sense of hearing but direct understanding of the meaning by acknowledging audibility. According to other theologians, audibility of divine interior speech is totally different from ordinary audibility in the world and beyond the understanding which is based on detection of voice and letters.

Key Words: Speech, discourser, creation of Quran, creature, letter, voice, God's interior speech, hearing

Atıf

Recep Ardoğan, Mütekellimlere Göre Kelam-ı Nefsî ve İşitilebilirliği, Marife, Yaz 2013, ss. 177-197

Giriş

Ehl-i sünnetin iki kelam ekolü olan Mâtûrîdiyye ile Eş'ariyye arasında gerek lazfî, gerekse ayrıntılara ilişkin manevî ihtilafların görüldüğü konular vardır. Bazı Mâtûrîdî kelimacılar, bu ihtilaf konularının sayısını artırıp, bu meselelerde Mâtûrîdîlerin daha isabetli görüşler ortaya koyduğunu göstermeye çalışmışlardır. Zebidî (ö. 1205/1791) ve Subkî (ö. 771/1369) gibi âlimler ise Ehl-i Sünnetin bidat ehli sapkın gruplar gibi içlerinde derin bir ihtilafa düşmediklerini, birbirini küfür veya dalaletle itham etmediklerini göstermeye çalışmışlardır. Ehl-i Sünnetin iki kelam ekolünün ihtilaf ettiği konulardan biri de kelam-ı nefsînin işitilip işitilemeyeceğidir.¹

Lafzî kelamının işitilebilir olduğu açıktır ve bu konuda ihtilaf yoktur. Bunun yanında nefsî kelamı kabul etmeyenler, nefsî kelamın işitilebilir olup olmadığı tartışmasının dışında kalmaktadır. İşte bu makalede, *lafzî kelam – nefsî kelam* kavramsallaştırması incelenecek ve nefsî kelamın işitilmesinin mümkün olup olmadığına ilişkin görüşler detaylı olarak ele alınacaktır. Halku'l-Kur'an konusundaki tartışmalara ve farklı görüşlere ait delillere ise bu makalenin sınırlarını aşacağı ve bu konuya tahsis ettiğim ayrı bir makalede ele alınacağı için yer verilmeyecektir.

1. Lafzî Kelam-Nefsî Kelam Ayrımı

Mu'tezile'ye göre belli bir düzen üzere harfler ve seslerin ardı ardına hudûsundan ibaret olan ilahî kelam, Allah dışında bir varlıkta kaimdir. Allah'ın mütekellim oluşu da O'nun ses ve harfleri, Cebrail, Peygamber ve Levh-i Mahfuz'da veya ağaç gibi başka bir şeyde var etmesinden ibarettir. Allah'ın Hz. Musa'ya seslenmesi ve peygamberlere vahiyetmesi, kelamı yaratmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla Mu'tezile, kelamın Allah'ın sıfatı değil fiili olduğunu, lafzî kelam dışında onun bir hakikati olmadığını ileri sürer ve kelam-ı nefsîyi kabul etmez.²

Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan Mu'tezile ve Cehmiyye, çeşitli deliller ileri sürmüştür.³ Ancak bunlar, harfler, sesler ve ibarelerin Allah dışındaki varlıklarda sonradan var edildiğine ilişkindir. Eş'arîler ve Mâtûrîdîler ise bu hâdis ibareleri "*lafzî kelam*" olarak kavramlaştırırlar. Onlara göre, lafzî kelamın ötesinde Allah'ın zatında kaim bir mana vardır. Bu, ibareler ve işaretlerin delalet ettiği hakikî

¹ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, III, 377-389; ez-Zebidî, *İthâfî's-Sâde*, II, 13.

² Kâdî Abdulcebbar, "el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn", s. 193; eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 288; el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 139, 144; es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 31.

³ Mu'tezile'ye göre kelam ve ilim, irade, kudret gibi meânî sıfatların ezeli kabul edilmesi, "*teaddüd-i kudemâ*"ya yani "kadimlerin çokluğu"na yol açar. el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, s. 59. Ayrıca muhatap yokken emir, nehiy ve haberle hitapta bulunmak abes ve sefehtir. Bu da Allah hakkında düşünülemediği için onun kelamının ezeli olması imkânsızdır. Bunun yanında ilahî kitaplardan kronolojik sıralamayla, inzâl ve tenzîl kavramlarıyla söz edilmesi de Mu'tezile'ye göre hudûs âlemettir. Kâdî Abdulcebbar, "el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn", s. 194.

kelamdır.⁴ Hakikati iç dünyada gerçekleşen, lafzın ötesindeki bu manaya “*nefsî kelam* (*kelam-ı nefsi*, كَلَامُ النَّفْسِ، الكلام النَّفْسِيّ، کَلَامٌ نَفْسِيّ)” adı verilir.

Kelam-ı nefsinin varlığı, Araplar arasında görülen ve kelamın hakikatinin nefisteki mana olduğunu anlatan ifadelerle temellendirilir. Örneğin, Şair Ahtal'ın (ö. 90/710) “جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَيَّ الْفَوَادِ دَلِيلًا” (*Asıl kelam gerçekte kalptedir, Kalbe delil kılınmıştır dil.*)” dizeleri dille ifade edilse de kelamın nefiste olduğunu ifade etmektedir. Yine “إِنِّي زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً” (*Ben nefsimde/zihnimde bir söz tasarladım.*)” ve “إِنَّ فِي نَفْسِي كَلَامًا أُرِيدُ أَنْ أَذْكَرَ لَكَ” (*İçimde sana söylemek istediğim bir kelam var.*)” gibi kullanımlarında kelam, henüz lafızlara aktarılmamış bir manayı ifade etmektedir. Ancak, manaya delalet ettiği için bu lafızlar da kelam olarak isimlendirilir. Bu da “*Filancanın ilmini işittim.*” derken onun ilmine delalet eden sözlerine ‘*ilim*’ denmesi gibidir. Buna göre asıl kelam, bazen bu işitilen seslerle ifade edilen bazen de başka şeylerle dile getirilen nefiste kaim manadan ibarettir.⁵

Kelam-ı nefsinin varlığına “...Onlar sana açıklayamadıklarını içlerinde saklıyorlar (يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ)...”⁶ ayeti de delil gösterilir. “Münafıklar sana geldiklerinde ‘Biz, senin Allah’ın Rasûlü olduğuna şahitlik ederiz.’ derler. Allah senin, elbette rasulü olduğunu bilir. Allah, münafıkların yalancı olduklarına da şahitlik eder (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ)”⁷ ayetinde de Allah, münafıkların yalancı olduklarını bildirirken onların nefislerinde olanı kastetmiş, Hz. Peygamber’e söylediklerini kastetmemiştir. Çünkü onların Hz. Nebi’ye söyledikleri doğrudur ama şahadet ettiklerini söylemeleri içlerindeki kelama aykırıdır. Dolayısıyla kelamın; gerek talebin gerekse haberin hakikati, bu lafız ve ibarelerin, ses ve harflerin ötesinde bunların delalet ettiği manadır.⁸ Başka bir ifadeyle asıl kelam, kelam-ı nefsidir. Bu durumda Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafın özü, “Allah tarafından başkasında var edilen sesler ve harfler”in ötesinde bir mananın yani kelam-i nefsinin ispatı ve nefyine; Kur’an’ın “nefsî kelam” mı “hissî kelam” mı olduğu hususuna dayanır.⁹ Ehl-i Sünnet, Allah’ın kelam-ı nefsi ile mütekellim olduğunu kabul eder. Mu’tezile ise kelam-ı nefsi’nin ya varlığını ya da onun kadim olduğunu reddeder.¹⁰

⁴ el-İci, *el-Mevâkıf*, s. 294; İbn Ebî Şerif, “el-Müsâmere”, s. 73.

⁵ el-Bâkılânî, *Temhîd*, s. 283-284. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 100; el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 60; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 292; Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tebziratü'l-Edille*, I, 371; el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 304; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 32; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 88.

⁶ Âl-i İmrân, 154. Ayrıca bk. Ra'd 13/10; Mücadele, 58/8. Kâdî Abdulcebâr da “...Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler (يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ) (Feth, 48/11.) ayetinin kelam-ı nefsinin varlığını değil ancak onların kalplerinde bir kelamın olmadığına delil olduğunu söyler. *el-Muğni*, VII, 17.

⁷ Münafikûn, 63/1.

⁸ er-Râzî, *Kitâbu'l-Erba'in*, s. 172; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 32; el-Bâkılânî, *Temhîd*, s. 284; el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 304.

⁹ el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 144; er-Râzî, *Kitâbu'l-Erba'in*, s. 175.

¹⁰ Râzî, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, 180.

el-Cübbâî iç-sesleri ve zihindeki düşünceleri ifade eden havâtırın işitme duyusuyla algılandığını söylemiştir. Cüveynî bunun muhtemelen kelâm-ı nefsinin varlığını kabul anlamına geldiğini söyler.

→

Kadî Abdulcebbar'a göre, [harf ve seslerle oluşmadığı söylenen] mananın nasıl oluştuğu ispat edilmelidir. Onun nasıl oluştuğu bilinmeden dile getirilenin o olduğu da bilinmez.¹¹ Oysa nefsi kelamın fiil olmadığını söylemek onun oluşumundan söz edilemeyeceği manasına gelir. Ayrıca onun tasavvurumuzu aşması, olmadığı manasına gelmez. Kadî Abdulcebbar'a göre, görünür âlemdeki harfler ve seslerden oluşan kelimadan farklı bir şeyin kelam olması mümkün görülürse o takdirde Allah'ın cisimlerin ve renklerin hakikatine aykırı olmakla birlikte cisim ve renk olması da mümkün görülür.¹² Oysa mana ve lafız ayrımı, kelam için söz konusu iken cisim, renk ve şekilde mana ve lafız ayrımı yoktur. Bunun yanında, insanların, ibare ve işaretlere dökülmemiş mana için kelam dediği de malumdur.

Eş'ariyye ve Mâturîdiyye'ye göre Allah'ın kelamı, hakikaten kalplerde ezberlenir, dillerle tilavet olunur, mushaflara yazılır, kulaklarla işitilir. Bununla birlikte o, bunlardan hiçbirine hulul etmez. Bu, üzerine ateş yazıldığında, bir sayfaya ateşin hulul etmemesi gibidir. Çünkü hulul olsaydı, sayfa yanardı. Kelamullah da kalbe, dile... hulül etseydi hulul ettiği mahal, onunla mütekellim, emredici ve nehyedici olurdu. Dolayısıyla o, kalplere ve kâğıtlara geçişle zat-ı ilahîden ayrılmaz ve kopmaz.¹³ Kıraat, hıfz, kitabet; Kur'an'ın metnini oluşturan harfler, bunların telaffuzu olan sesler ise lafzî kelamdır ve Allah'ın fiilidir. Bu ayrım, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an'ı temellendirmek için sıraladıkları delillerin, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye tarafından zamanla kabul gördüğü anlamına gelir. Onlar, Mu'tezile'nin delillerinin yalnızca lafzî kelamın muhdes ve yaratılmış olduğuna delil oluşturacağını ve Hanbelilere yönelik olduğunu söylemişlerdir. Halku'l-Kur'an görüşünü dalâlet ve küfür ile itham ettikleri bir sürecin ardından onların, Mu'tezilî argümanlara karşı savunma konumuna geçmeleri dikkat çekicidir. Bu olgu karşısında, konuyla ilgili tartışmanın sonraki aşamasında Mu'tezile'nin yerini Ehl-i Sünnet kelamının aldığı, kelam-ı nefsinin Mu'tezile'den -dolaylı olarak- geriye kalan bir kavram olduğu akla gelmektedir. Bu aşamada, artık Mu'tezile'nin istidlal ve delilleri, Ehl-i Sünnet kelamına dâhil olmuştur. Önemli bir farkla ki, Ehl-i Sünnet, ilahî zatta kaim bir sıfat olarak kelamın varlığını ve ezeliğini kabul eder. Bu sıfatı da Kur'an'a ait harfler ve seslerin ötesinde bir mana olarak kelamla aynileştirir. Kelamın yansıması, tezahürü ve taalluku ise Allah'ın fiilleri ve kulların kesbi olan harfler ve seslerdir.

1.1. Kelam-ı Nefsî'nin Hudûs Belirtilerinden Uzak Oluşu

Kelam-ı nefsi, kelamın yaratılmışlara ait özellikler taşıdığına ilişkin Mu'tezilî argümanlara karşı gelişmiştir. Bu nedenle o, hâdis ve yaratılmış oluşu gerektiren tüm arazları dışlayacak şekilde tanımlanır. Buna göre Allah, ezeli, ebedî; zatıyla kaim, zatından ayrılmayan ve onu terk etmeyen; harfler ve sesler cinsinden olmayan; yer kaplamayan (gayr-i mütehayyiz) ve parçalara ayrılmayan tek bir kelamla

→

Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 98.

¹¹ Abdulcebbar, *el-Muğni*, VII, 17.

¹² Kadî Abdulcebbar, "el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn", s. 193.

¹³ el-Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 26; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 117-118; Gazzalî, *Kitâbu'l-Erba'in*, s. 13; el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 91.

mütekellimdir.¹⁴ Onun kelamı tektir; bölünemez, kısımlara ayrılamaz; harf ve ses, İbranice, Süryanice, Arapça... değildir.¹⁵

Bu noktada, Allah'ın zatıyla kaim kadim mana tek iken vahyedilen kelimada farklılaşma ve çeşitlenmenin nasıl olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Nitekim *Tahavî Akidesi*'nin selefi eğilimli şarihi Ali b. Ebi'l-İzz, kelamın tek oluşunu kabul etmez. Ona göre kelamın tek olması halinde şu ayetin manası ile bu ayetin manası aynı olurdu.¹⁶ Eğer mana tek ve bölünmezse, lafzî kelimada bir fiilin veya terkin talebini içeren emir ve nehiy; olan ve olacağı dair haber; istihbar ve nida; va'd ve vaîd, nâsîh ve mansûh nasıl olabilir?

Mâturîdî âlim Âlâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157), bu soruyu şöyle yanıtlar: "Kelam zatı itibarıyla emir, nehiy ve haber değildir. Bilakis onun, emir olmasını irade etme nedeniyle emir, nehy olmasını irade etme nedeniyle nehiy... olması mümkündür. Tek bir kelamla bir şey emretme, diğer bir şeyi nehyetme ve üçüncü bir şeyden haber verme irade edilebilir. Tek bir kelam da bu sıfatlarla nitelenir. Örneğin, bir kişi diğerine "Bil ki 'Zeyd' dediğimde sana kalkmanı emretmeyi, seni yemekten nehyetmeyi ve sana Amr'ın evde olduğunu haber vermeyi irade ediyorum." diye söyler ve ardından "Zeyd" der. Bu tek söz emir, nehiy ve haber olur. Bu görünen âlemde mümkün olunca gayb âleminde de mümkün olur."¹⁷ Ancak bu örnekte kelamın hakikatini araştırınca, bunun "zeyd" sözü değil, ondan önce tasarlanan emir, nehiy ve haber olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu örnek, açıklanan fikre aykırıdır. Ayrıca bu açıklamada ezeli sığata, irade ilişmektedir.

Yukarıdaki soruya verilen cevaplardan biri de beşerî alanda ibarelerin farklılaştığı ve çeşitlendiği şeklindedir. İbareler, zaman, mekân ve toplumlara göre farklılaşırken nefsi mana farklılaşmaz.¹⁸ es-Sâbûnî de söz konusu çeşitlenmenin *taalluk* hasebiyle olduğunu söyler.¹⁹

Eş'arî'ye göre de kelam, tek bir hususiyeti olan tek bir sıfattır. Emir, nehiy ve haber, kelamın bölümleri değil vasıflardır. Bu, malumların çok ve çeşitli olmakla birlikte Allah'ın ilminin tek sıfat olması ve özünde çeşitlenmemesi gibidir. Kelam sıfatının da müteallakları çok çeşitlidir ama bu, sıfatta taaddüd gerektirmez.²⁰

Gazzâlî ise Mu'tezile'nin meânî sıfatları nefyetmesinin küfr olduğuna ilişkin "Mu'tezile, hem tanım hem hakikat olarak farklı sıfatlar olan ilim, kudret ve hayatın ifade ettiklerinin (faide), tek bir zattan sudur ettiğini ileri sürmüşlerdir. Oysa farklı hakikatlerin birlik (ittihad) ile nitelenmesi veya tek bir zatın yerine geçmesi im-

¹⁴ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 31.

¹⁵ Mâturîdî, "Risâle fi'l-Akâid", s. 11; Kutluboğa, "Şerhu'l-Müsâyere", s. 70.

¹⁶ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 140-141.

¹⁷ el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 81-82.

¹⁸ el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 294; İbn Ebi Şerif, "el-Müsâmere", s. 73. Mâturîdî, *Risâle fi'l-Akâid*'de insanların Allah'ın zatını çeşitli isimlerle, zat sıfatları olan hayat, ilim, beka sıfatlarını türlü ibarelerle dile getirdikleri gibi tek olan Kur'an'ı değişik ibarelerle dile getirdiklerini söyler. *Risâle fi'l-Akâid*, 11. Kur'an'ın lafız olarak da Allah'a ait olduğunu düşününce, bu ifadelerde, eğer huruf-ı seb'a ve vücuh ya da kıraati kastedilmiyorsa, temel bir yanlışlık vardır.

¹⁹ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 31.

²⁰ eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 291.

kânsızdır.” iddiasını değerlendirirken Eş’arî’nin “Kelam, Allah’ın, zatıyla kaim zait sıfatıdır. Tek olmakla birlikte o Tevrat’tır, İncil’dir, Zebur’dur ve Kur’an’dır; emir, nehiy, haber ve istihbardır.” görüşüne dikkat çeker. Emir, nehiy ve haberin farklı hakikatler olduğunu vurgular. Çünkü haber, tasdik ve tezkibe konudur. Oysa emir ve nehiy ise itaat veya isyana konudur.²¹

Ezelî kelamın nasıl tek olduğunu, tekliğinin keyfiyetini açıklama noktasında kelimacılar ihtilaf etmişlerdir. Bazıları kelamın nevi bakımından tekliğini yani tek bir türde, haber türünde olduğunu ileri sürmüştür. Bu, Razî de dâhil olmak üzere Eş’arîlerin çoğunluğuna ait bir görüştür.²² Razî’nin açıklamalarına göre, kelamın tümü haberdir. Çünkü emir, fiili yaparsa övgüye, terk ederse kötölemeye müstahak olacağını anlatmaktan ibarettir. Nehiy de bunun gibidir. Dolayısıyla Allah’ın kelamı tektir.²³ Va’d ve vâid, haber verenden gelecekte bir yarar veya zarar göreceğini bildirmektir. İstihbâr, kendine bildirilmesi isteğini haber vermektir. Nidâ da muhatabı çağırdığını, huzuruna gelmesini istediğini bildirmektir.²⁴

Kelamullah meselesindeki en önemli tartışma noktalarından biri de zamandır. Beşeri alanda söz ve zaman birlikte akar. Bu nedenle dilde geçmiş, şimdi ve gelecek vardır. Özellikle fiil kipi mutlaka belli bir zamana işaret eder.

Bir yaklaşıma göre kelam sıfatının tecellisinin ezeli olması hâlinde Allah’ın ezelde konuşmuş ve bu konuşmayı bitirmiş olması gerekir. Her şeyi ezelde yaratmak, konuşmak ve irade etmek, bu sıfatların bugün özelliğini yitirdiği anlamına gelir. Filozofların Allah’ı ilk sebep olarak görmeleri ile ilahî sıfatların ezeli, değişmez, kısımlanmaz olduğu görüşü arasındaki fark, Allah’ı kendisinin ezelde murat ettiği şeylere hapsedmekten başka bir şey değildir. Hâlbuki “*O her gün bir halde dir.*”²⁵ ayetine göre Allah, her şeyi ezelde yapıp bitiren ve sonra da atıl bir halde bekleyen bir varlık değildir.²⁶ Oysa, bu tenkitten kelam, zaman içinde olan bir tealluk ve fiil olarak düşünülmektedir. Ehl-i Sünnet, sıfat ile onun âlem-i şahadetteki tecellisini ayırt etmiş ve ikincisinin fiil olduğunu söylemiştir. Onlara göre Allah’ın zati ve kadim sıfatları değişime uğramaz, üzerinden zaman geçmez. Allah’ın kelamı da -ezelde zamanın yokluğu nedeniyle- geçmiş, şimdi ve gelecek vasfını taşımaz. Bunlarla vasıflanması, ancak taalluklarına göre zaman içinde olur. Yine denir ki, Allah’ın zatında Nuh’u resul olarak gönderme haberi mutlak olarak kaim olur. Bu haberde değil haberin lafzında değişme olur; böylelikle lafız mazi, hâl ve geleceğe delalet eder. Bu da Allah’ın ilmi gibidir; ilahî ilim değişmez ancak malumda değişim olur.²⁷ Örneğin, Allah’ın Hz. Âdem’in varlığına ilişkin ezeli ilmi, Hz. Âdem’in varolma anında onun var varolacağı bilgisi, varolduğu zamanda ise onun

²¹ el-Gazzalî, *Faysalüt’-Tefrika*, s. 239.

²² Şeyhzâde, *Nazmü’l-Ferâid*, s. 13.

²³ er-Râzî, *Kitâbu’l-Erba’in*, s. 177.

²⁴ el-Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, I, 302.

²⁵ Rahman, 55/29.

²⁶ Baktır, “Allah’ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu”, s. 105-106.

²⁷ İbn Ebî Şerif, “el-Müsâmere”, *Kitabu’l-Musâyere*, s. 74. Mâtürîdî’nin Allah’ın kelamının zaman ve mekâna taallukunun bulunmadığını vurgulamasını (Mâtürîdî, “Risâle fi’l-Akâid”, s. 12.) da “*ezeli mana*”yı “*zaman ve mekânda somutlaşmış olan*”dan ayırt etmek olarak yorumlayabiliriz.

mevcut olduğu bilgisi, ölümünden sonra ise onun mevcut olmuş olduğu bilgisidir. Bunun gibi Allah'ın kelamı da kelamın kendinde bir değişim olmaksızın;

- Ezelde, bu muhdeslerin varlık hâlindeki varlığının haberidir.

- Onların var olduğu hâlde ise onların mevcut olduğunun haberidir.

- Onların yok olmasından sonra da onların mevcut olmuş olduklarının haberidir.²⁸

1.2. Kelam-ı Nefsî'nin İlim ve İradeden Ayrı Oluşu

Kelam ile yakından ilgili olan ilahî sıfatların başında ilim gelir. Nitekim ilahî kelamın zamanla ilişkisi ilim sıfatının zaman ile ilişkisine benzer şekilde açıklanır. Bu noktada ilahî zatta kaim ezeli mananın ilim ve iradeyle ilişkisi gündeme gelmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri, ilme en yakın nefsi mana (kelam-ı nefsi) olan haberin ilimden; iradeye en yakın nefsi mana olan emrin de iradeden başka bir şey olduğunu vurgularlar. Onlara göre kişi, bilmediği, şüphe ettiği bir konuda konuşabileceği gibi bildiğinin zıddı bir haber de verebilir. Bu durum, kelamın ilimden ayrı olduğunu gösterir.²⁹ Yine kölesinin kendisine itaat edip etmeyeceğini denemek isteyen kişi örneğinde olduğu gibi bazen bir kimse istemediği bir şeyi emreder. Nitekim, ilmine aykırı olanı irade etmesi imkânsız olmakla birlikte Allah, iman etmeyeceğini bildiği hâlde Ebû Leheb'e iman etmeyi emretmiştir.³⁰ Bu örnekler, emir olmaksızın iradenin, irade olmaksızın da emrin bulunabileceğini, dolayısıyla emir ve nehyin iradeden başka bir şey olduğunu gösterir.³¹

Bu açıklamalar gösteriyor ki Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılar, kelam-ı nefsi'yi beşerin anlayışına çeşitli ibarelerle; zaman bildiren, irade açıklayan lafızlarla aktarılsa da ezeli, tek ve değişmez olarak tanımlar. Ancak kelam-ı nefsi'nin ilim ve iradeden farkını ispata yönelik kimi örneklerde kelamın hakikati değil lafızlar sözü konusu edilmektedir. Diğer yandan Allah'ın birbirinden farklı birden fazla sıfatı olduğu kabul edilirken, belli bir sıfatın tek ve kısımlanamaz olduğunun vurgulanması dikkat çekicidir.

2. Kelam-ı Nefsînin İştirilebilir Olup Olmadığı Tartışması

Kelam-ı nefsi'nin iştirilmesinin mümkün olup olmadığı Mâtürîdî ve Eş'arî kelamcılar tarafından tartışılır. Mu'tezile ise kelamın iştirilmesini onun kadim olmadığına delil olarak gösterir. Onlara göre kelamın ezeli olması hâlinde Tur'da Hz. Musa'ya özgü bir mükâlemeden söz edilemez. Çünkü bu olay belli bir zaman ve mekânda olmuştur. Oysa kadim olanın zaman ve mekân dışında sürekli olması gerekir.³²

²⁸ el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 82.

²⁹ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 294.

³⁰ el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 139.

³¹ er-Râzî, *Kitâbu'l-Erba'in*, s. 173, 176; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 294.

³² Bk. el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 181.

Lafzî kelim - nefsî kelim ayrımı yapan mütekellimlere göre *olağan* koşullarda Allah'ın kelamını dinlerken ve işitirken, dinlenen ve işitilen, kelim-ı nefsî değil ona delâlet eden harfler ve sesler yani lafzî kelim ile onun okunmasıdır. *Olağanüstü* tarzda nefsî kelamın; Allah'ın zatıyla kaim kelamının işitilip işitilemeyeceği, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu kabul edip lafzî kelim-nefsî kelim ayrımı yapan Eş'arîler ile Mâturîdîler arasındaki [lafzî ihtilaflardan değil] manevî (anlama ilişkin) tartışma konularındandır.³³ Bu konudaki farklı görüşler ve dayandıkları deliller, aşağıda ayrı ayrı ele alınacaktır.

2. 1. Kelam-ı Nefsînin İşitilemeyeceği veya İşitmenin “Bilme-Anlama”dan İbarettir Olduğu Görüşü

Bazı istisnalarla birlikte Mâturîdîlere ve Eş'arîlerden Ebû İshak İsferyîni (ö. 418/1027), Fahrüddin er-Razî (ö. 606/1210) gibi kelimcılara göre Allah'ın zatıyla kaim mana yani kelim-ı nefsî işitilemez ancak ona delalet eden lafızlar duyulabilir. Bu görüş, işitmenin ancak yaratılmış bir sesle olabileceğini vurgularken, “işitme”yi kelim-ı nefsînin algılanması olarak değil anlaşılması olarak yorumlar. es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) açıklamalarından İbn Küllâb'ın (ö. 240/853) da kelim-ı nefsînin işitme duyusuyla değil ilim sıfatıyla algılanabileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.³⁴

Bu grupta olanlardan bazılarına göre de Hz. Musa ilahî kelamı her yönden gelen bir ses aracılığıyla işitmiştir. Diğer bazılarına göre de O, bir yönden gelen ama kulların kesbi olmayan bir sesle işitmiştir. el-Mâturîdî ve el-İsferyîni'ye ait görüşün bu şekilde olduğu³⁵ kabul edilirse, onlar, yaratılmış sesin işitilmesiyle kadim kelamın anlaşılmasını kastetmiş olmalıdır. Çünkü onların Allah'ın zatıyla kaim kelamı işitilemez gördükleri de nakledilmektedir. Bu durumda, kelim-ı nefsînin işitilemezliği, onu âlem-i şahadetteki gibi algılamının mümkün olmadığı şekilde; işitilebilirliği de onun âlem-i şahadetteki algılamadan farklı bir manada; onun kavranması ve anlaşılması şeklinde izah edilebilir.

Mâturîdî kelimci es-Saffâr'a (ö. 534/1339) göre de Allah'ın harf ve ses yaratması, Hz. Musa'nın da bu ses ve harflerle Allah'ın ezeli ve ebedî sıfatı olan kelamını işitmiş olması mümkündür. Bu ses ve harflerin mahallinin, latif bir cisim olan hava veya Hz. Musa'nın kulağı olması ve Hz. Musa'nın, kelimullahı olduğu gibi [dışardan gelen ses, harf ve söylenen olmaksızın] keyfiyetsiz işitmiş olması da mümkündür.³⁶

Telfik yaklaşımını benimseyen Mâturîdîler, Mâturîdî'nin (ö. 333/944) bazı ifadelerinden onun nefsî kelamın algılanması anlamında işitilebileceği şekilde bir görüşü benimsediği sonucunu çıkarırlar. Nitekim Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Hz. Musa'ya nida edilmesi hakkında, “işittirme; dilediği kimseye dilediğinden dilediği

³³ Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 110.

³⁴ es-Senûsî, *el-Umde*, s. 154.

³⁵ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34; el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 183; İbn Ebî Şerif, “el-Müsâmere”, s. 75.

³⁶ es-Saffâr, “*Risâle fi'l-Kelâm*”, 56.

yerde ve dilediği keyfiyette haber vermek Allah'a aittir." der ve kelamın işitilmesinin keyfiyeti konusunda açıklama yapmaz.³⁷ İbn Ebî Şerîf'e göre de nefsi kelamın işitilememesi, *aklen imkânsızlık* olarak da *âdeten imkânsızlık* olarak da düşünülebilir. *Aklen imkânsızlık* işitme duyusu için kelam-ı nefsiyi idrak yeteneğinin yaratılabileceğini inkâra yol açmaz. *Âdeten imkânsızlık* da harikulâde olarak işitmenin imkanını nefyetmez. Bu yaklaşıma göre ihtilaf, *imkân* değil *vuku* konusundadır. Mâtürîdî, Hz. Musa'nın kelam-ı nefsiyi işittiğini kabul etmemiş, Eş'arî ise kabul etmiştir.³⁸ Oysa Mâtürîdî'nin kelam-ı nefsi'nin işitilemeyeceğine dair açık ifadeleri ve bunu temellendirmeye yönelik açıklama ve yorumları vardır.

Bir açıklamaya göre Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*'in sıfatlar meselesinin başında, sesin ötesinde olanın işitilebileceğine işaret etmiştir. Ona göre, "*Sesleri ve iç dünyada (damîr) saklananları bilmek*" işitme olarak isimlendirilir. Görünür âlemde, "*iç dünyada saklananlar*" da "*kelam*"dır. Dolayısıyla ses-dışı mananın işitilmesi mümkündür.³⁹ Ancak Mâtürîdî, elimizdeki nüshada, "Ses-dışı şeyleri Allah'ın işittiği söylenemez ama bildiği söylenebilir." demiştir.⁴⁰ Ses-dışı şeyleri *Allah'ın* işittiği söylenemezse kelam-ı nefsi'nin de *insanlarca* işitilebileceği ileri sürülemez. Mâtürîdî'nin "Allah'ın, kelamını, kelamı dışındaki bir şeyle duyurması mümkündür." ve "Allah Hz. Musa'ya kelamını onun lisanında yarattığı harfler ve inşa ettiği sesle işittirmiştir ve ona "mahlûk olmayan"ı işittirmiştir."⁴¹ ifadeleri de onun vasıta ile asıl kelamın işitilebileceğini kabul ettiğini düşündürmektedir. Ancak o, bununla mananın anlaşılmasını kastetmiş olmalıdır. Nitekim ona göre bir kişiden başka birinin üçüncü kişilere naklettiği mektuplar, kasideler ve sözlere o kişinin kelamı denmesinde olduğu gibi insanlardan işitilenlere kelamullah demek, onun hakikati-ne uygunluk sebebiyledir.⁴²

Mâtürîdî'ye göre âlem-i şahadette işitme, sese ilişir ve bir var olur, bir yok olur. Ses-dışı varlıklara işitilebilir niteliğinin verilmesi de olanaksızdır. Dolayısıyla ses olmayanın işitilebileceğini söylemek makul değildir.⁴³ O, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da kelam-ı nefsi'nin özünde işitilebilecek ses olmadığını belirtir. Ona göre kelam, kendi dışında, titreşimle oluşan bir sesle işitilir, Allah'ın kelamı veya kelamının harfleri de kulaklara ulaşır. İşitme kelamın algılandığı veya anlaşıldığı ses üzerinde vuku bulur. Kelamı işitme de aslında, hakiki manada değil mecazi olur. Allah'ın kelamını işitmeden söz edilmesi bu şekildedir.⁴⁴ Allah'ın önceden olmayan bir ses var edip Hz. Musa'ya bu sesi işittirmesini bilmemiz dışında nasıl olduğunu kavrayamayız. İşitilene kelamullah denilmesi, "*...ta ki Allah'ın kelamını işitsin...*"⁴⁵ ayetinde olduğu

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 34.

³⁸ İbn Ebî Şerîf, "el-Müsâmere", *Kitabu'l-Musâyere*, s. 75-76; Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 17.

³⁹ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 397; Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 110.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 51.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 59.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 58. İbn Ebî'l-İzz, görüşe karşı çıkar. Ona göre mushafta olan kelamullahın ibaresi değil Allah'ın kelamıdır. Aksi halde temiz olmayanın mushafa dokunması ve onu okuması haram olmazdı. İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 141.

⁴³ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 398; Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 111.

⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 296.

⁴⁵ Tevbe, 97/96.

gibi, ancak Allah'ın kelamına muvafık oluşundan dolayı ve mecaz yoluyla... Bununla birlikte, "...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا..."⁴⁶ ayetinin masdarı (تَكْلِيمًا) kelamın gerçekleştiğine (tahkik) delildir. Çünkü masdarlar etimolojik olarak masdarı olduğu gerçeklikleri tekit ederler. Hususan Musa Peygamberin "kelîmullah (Allah'ın konuştuğu kişi)" olarak isimlendirilmesi de bu olayı teyid eder... Hz. Musa'nın hususiyeti, bir elçi ve ulak olmaksızın Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasıdır. Diğer resuller için bu (iletişim), vahiy yoluyla yani elçi vasıtasıyla olmuştur.⁴⁷ Allah, yarattığı, başkaları tarafından algılanır olmayan bir sesi Kitap ve melek aracılığı olmaksızın Hz. Musa'ya işittirmek suretiyle, kelamını onun anlamasını sağlamıştır. Ne var ki bu ses, insanlardan hiçbirinin müktesebi (Allah tarafından yaratılan, kul tarafından da kesbedilen bir fiil) değildir. Hz. Musa dışındakiler ise kulların müktesebi olan bir sesi dinler ve onunla Allah'ın kelamını anlarlar. Bazı Eş'arî kelimciler, el-İsferâyînî'nin de hâdis ehli kelimcilerden bu görüşü ilk benimseyen kişi olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸

Kelam-ı nefsi'nin aslen işitilemeyeceğini düşünen kelimciler, Hz. Musa'nın Allah'ın kelamına delalet eden bir ses duyduğunu, ancak, bu olayda kitap ve melek vasıtası olmadığı için hususi olarak onun "kelîmullah" olarak isimlendirildiğini söyler.⁴⁹ Mâturîdî kelimci Şeyhzade de Hz. Musa'nın hususiyetinin melek ve kitap vasıtası olmaksızın lafzî kelamı işitmiş oluşunu "*Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut ona izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir* (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَانِهِ مَا يَشَاءُ)..."⁵⁰ ayetiyle delillendirir.⁵¹ İnkârcılar, Allah'ın onlarla şifahî olarak konuşmasını istemişler; ayette Allah'ın yalnızca sözedilen üç yolla konuşacağı bildirilmiştir. Bu üç yol da mecazen konuşmadır. Allah, ayete zikrettiği üç yolla rasullere konuştuğu gibi âdetâ müşriklere de konuşmuş gibi olur. Allah elçi vasıtasıyla beşere *mükellim* (konuşan, hitap eden) olur. Bu da mecaz yoluyla isimlendirilmez. Çünkü hakikatte elçinin kelamı, elçi gönderenin kelamı [onun kelamının kendi, aynı] değildir. Bu Tevbe 9/6. ayetteki gibidir; bu ayette elçiden işitilen hakikatte kelamullah değildir. Yine bu "*Filandan filancanın sözünü işittim.*" demektedir olduğu gibidir.⁵² Ayette geçen teklimin üç şeklinde de aslında, nefsi kelamı işittirme söz konusu değildir. Çünkü

'*Vahiy yoluyla teklim*'de işittirme bulunmaz. Çünkü vahiy, mananın gizli bir yolla kalbe yerleştirilmesidir.

"*Elçi gönderme yoluyla teklim*" de de işittirme bulunmaz; çünkü onda işitilen, Mürsil (elçi gönderen Allah) değil elçinin sesidir.

⁴⁶ Nisa 4/164.

⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 110-111; XIII, 214.

⁴⁸ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 398; Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 113.

⁴⁹ es-Sâbü'nî, *el-Bidâye*, s. 34; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 94. Sukunî de Tevbe 6. ayeti "...ta ki Allah'ın kelamını metlûv ve makrû' olarak yani okunduğu ve tilavet edildiği halde işitsinler..." şeklinde açıklar. es-Sukunî, *Erba'üne Mes'ele*, s. 64.

⁵⁰ Şûrâ 42/51.

⁵¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 17.

⁵² el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 215.

“Perde arkasından teklim” ise ses ve harf vasıtasıyla olup işitilen, kelamın kendisi değil ona delalet eden şeydir.⁵³ Yani perde, lafızlardır. Bunun örneği, Allah’ın Hz. Musa’ya konuşmasıdır. Buna göre ilahî teklimin üç yolu vardır ama üçünde de gerçekte nefsi kelamı duyuyula algılamak söz konusu değildir.

Ebu Hanife’nin de bu konuda farklı ifadeleri vardır. O, *el-Âlim ve’l-Mütealim*’de “...Allah Teala, konuşmasını (kelamını) Hz. Musa’ya has kılmıştır. Çünkü onunla arasına bir elçi koymamıştır.”⁵⁴ der. el-Beyâdî, bu ifadeleri, harf ve sesler cinsinden olmayanı işitmenin imkânsız olduğu ilkesiyle yorumlar. Buna göre Hz. Musa’nın hususiyeti, (Allah’ın yarattığı) ses ve harfleri vasıtasız olarak işitmesindedir.⁵⁵ Ancak lafzî kelam - nefsi kelam ayrımının olmadığı bir zamanda Ebû Hanife’nin ifadelerinin bu şekilde yorumlanması problemlili görünüyor. Ayrıca Ebû Hanife *el-Fıkhü’l-Ekber*’de Allah’ın Musa (a.s)’ya ezeli sıfatı olan kelamı ile hitap ettiğini, Hz. Musa’nın da onu işittiğini söyler.⁵⁶ Bu sözlerden bazı Mâtürîdî kelamcılar da Ebû Hanife’nin ezeli kelamın kendisinin açıkça işitilmesini veya manevi kelamın ruhanî biçimde işitilmesini mümkün gördüğü sonucunu çıkarır. Ebû Hanife, perdenin (hicabın), harfler ve seslerin tavassutuna hamledilmesini, reddetmiştir.⁵⁷ Doğrusu o, lafız ve mana ayrımı yapmadan ezeli sıfatı kelamla hitaptan ve onun işitilmesinden söz etmektedir.

Maveraünnehir âlimleri “Hz. Musa’nın işittiği, Allah’ın ağaçta yarattığı sesler.” demişler ve buna “Musa, ateşin yanına gelince o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslendi: ‘Ey Musa! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabb’i olan Allah’ım (فَلَمَّا أَنهَا نُوْدِي مِّنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ) (رَبُّ الْعَالَمِينَ).”⁵⁸ ayetiyle istidlalde bulunmuşlardır:

- Allah, nidayı Hz. Musa’nın ateşi görmesine bağladı.
- Muhdese bağlanan da muhdesdir.
- O hâlde (ateşi görmenin muhdese olduğu gibi) nida muhdestir.⁵⁹

Oysa ateşi görme ile nida arasında ne sebeplilik ne de şartlılık ilişkisi vardır. Dolayısıyla bu kıyasın ilk öncülü temelsizdir.

Mâtürîdî, “işitme” kavramını tahlil etmiş ve onun farklı manalar ifade ettiğini tespit etmiştir.

Birincisi, kelamın kendisi için oluşturulduğu emir, nehiy, tahrim vb. mananın işitilmesidir. Bu manada kelamla emretmek, nehyetmek vb. Allah’a nispet edildiği için (emir ve nehiy bildiren ibarelere) kalamullah denir.

⁵³ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, s. 18.

⁵⁴ Ebû Hanife, “el-Âlim ve’l-Mütealim”, s. 37.

⁵⁵ el-Beyâdî, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 181.

⁵⁶ Ebû Hanife, “el-Fıkhü’l-Ekber”, s. 71.

⁵⁷ el-Beyâdî, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 183.

⁵⁸ Kasas 28/30. Ayette “*el-eymen*” bazılarına göre dağın, bazılarına göre Musa’nın, bazılarına göre ağacın sağ tarafıdır. Mâtürîdî ye göre de “*yümn*” kökünden gelir ve “mübarek” anlamındadır. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XI, 34.

⁵⁹ el-Beyâdî, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 182-183; Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, s. 17; Aliyyü’l-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-Ekber*, s. 71.

İkincisi, Allah insanları benzerini yapmaktan aciz bırakacak şekilde kelamı oluşturur, düzenler ve kelam, başkasından işitilse de “kaside ve sözlerin onu ilk kez söyleyene, kitapların müelliflerine izafe edilmesi” kuralı üzere Allah’a izafe edilir. “...ki Allah’ın kelamını işitsin (حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ)...” ifadesinde işitme, bu anlamdadır.

Üçüncüsü, Allah’ın, mütekellim oluşu kelamla temellendiği için, onun kelamının harflerle, heceyle, kısımlarla vb. nitelenmekten yüce olmakla birlikte işitildiği söylenebilir. Bu açıdan kelamın işitilmesi, Allah ile karşılaşmak (likâ’ullâh), dönüşün (masîr), Allah’a olması vb. ifadelerdeki gibidir. Hakikatte dönüşün Allah’a olması, en sonunda Allah’a katılmak değildir.⁶⁰ Dolayısıyla Mâturîdîlerin nazarında Musa (a.s), Allah’ın kelamını işitmemiş, ona delalet eden bir ses işitmiştir.⁶¹

Abdullah b. Saîd b. Küllâb’a göre de işitme algısı, ses-dışındakilere ilişmez. Buna göre “işitilir” olduğunda icma edilen, okuma (kıraat) manasındaki Kur’an’dır. Yani ilâhî kelamı okuyanlardan duyulan şey, kelamın kendisi değil onu ifade eden lafızlardır. Allah’ın kelamını duymak onu anlamak demektir. Hz. Musa’nın Allah’ın kelamını işitmesi de bu manadadır.⁶²

Muhammed b. Şücâ’ es-Selcî, ‘Bu filanın kavlidir, falanın sözüdür’, demekte olduğu gibi, [söze] *hakikî manada değil Allah’ın kelamına uygun oluşu üzere kelimullah denir*, demiştir. O ancak onu ifade edenin kelamıdır, ama kastedilen Allah’la kaim manalardır. Mütekellime ait kelam, [hakikatte yaratılanların telaffuz ettikleri değil] onunla kaim manalardır. Basra Mu’tezile’sinden Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816), bunun Allah’ın kelamının çeşitli yönlerden işitilebilir olduğuna delil olduğunu söylemiştir. O bununla âdete şu görüşe varmıştır: Allah, belli düzeyde bilinir, ama bu bilgiye ulaştıracak yolun açılmış olması gerekir. Ayrıca bu bilme, zihinde tahayyül etme şeklinde değildir. Allah’ın kelamının işitilmesi de bunun gibidir.⁶³ Yani algılar dünyasındaki seslerin işitme duyusuyla algılama şeklinde değil algılama olmaksızın zihnen kavrama şeklindedir.

Ru’yetin aklen imkânını izah ile kelam-ı nefsi’yi işitmenin imkânını izah arasında çok yakın bir benzerlik vardır. Gerek görme gerekse işitme, görünür âlemde hem görende hem de görünende belli niteliklerin (arazların) bulunmasını gerektirmektedir. Gören, görme duyusuna ve algıyı bilgiye dönüştüren bir zihne sahip olmalıdır. Görünen ise şekil ve renge sahip olmalı, ortamda belli ölçüde ışık bulunmalıdır. Şekil, renk, ışık ve gölge araz olduğu, Allah’ın da arazlardan uzak olduğu kabul edildiğinde, gayb âlemine ait ru’yetullah bu dünyaya ait görme işleminden tamamen farklıdır. İşiten de işitme duyusuna ve algıyı bilgiye dönüştüren bir zihne sahip olmalıdır. İşitilende ise frekans, harf gibi özellikler bulunmalıdır. Bunlar da kelam-ı kadimde kaim olmayan arazlardır. Bu durumda görünür âlemde seslerin işitilmesi, kelam-ı kadimin işitilmesinden tamamen farklıdır. Görme ve işitme arasındaki bu benzerlik nedeniyle, ru’yetullah’ı kabul eden mütekellimlerin kelam-ı

⁶⁰ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 296-297.

⁶¹ Ebû Azbe, *er-Ravdatu’l-Behiyye*, s. 113.

⁶² el-Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, I, 278; Yavuz, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156.

⁶³ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 297-298.

nefsî'nin de işitilebileceğini kabul etmeleri beklenir. Ancak bazı istisnalar dışında Eş'arîler, kelimayı nefsî'nin işitilebileceğini söylerken Mâtürîdîlerin çoğunluğu ru'yetullah'ı kabul etmiş ama kelimayı nefsî'nin işitilemeyeceğini söylemişlerdir. Onların temel delili, işitmeye konu olanın harf ve ses olduğu; bu nedenle de Allah'ın zatında kaim kelamın görme ve işitme konusu olamayacağıdır.⁶⁴ Çünkü görünür âlemde işitme, ruyetin aksine, sesle beraber varlık-yokluk döngüsündedir. Yani ses ve harfler, işitmenin hakikatinin şartıdır. Emaresi de sesle beraber var olduktan sonra yokluğa dönmesidir. Oysa ruyet için zikredilen şartlar, bu döngünün dışındadır. O halde işitme, bu şartları içermediği, ortak özelliğe sahip olmadığı halde görmeye kıyaslanmaktadır.⁶⁵

Ebu Azbe'ye göre varolan her şeyin görülmesi mümkündür. Ruyet, hakikatleri değişik varlıklar arasında ortaktır. Müsterek hükmün ortak vücudî bir illeti olması kaçınılmazdır. Mevcudat ancak varılmada ortaktır. İşitme ise görünür âlemde, ses-dışı mevcuda ilişmez. Sesler ise hakikatleri değişik değildir ki ortak bir illete ihtiyaç duysun. O hâlde işitilirliğin gerçekleşmesi ancak ses olma özelliğine bağlıdır. Ancak sesler işitilir.⁶⁶

Fahrudin Razî de kelimayı kadimin elân işitilmez olup olmadığına bir delil olmadığını söylemekle birlikte kelimayı nefsî'nin işitilemez olduğunu kabul eder. O, cisim ve arazların görülebilir oluşunu sağlayan bir 'ortak illet'in gerektiğini, bu illetin de ancak varlık olduğunu, bundan da her 'var'ın görülebileceği sonucunun çıktığını söyler. Oysa işitme, cisimlere ve seslere bağlanmadığı için ortak bir illet gerektirmez. İşitilebilmenin nedeni, yalnızca 'seslilik'tir. Bu durumda kelimayı kadim işitilemez. Çünkü o, ses-dışı bir 'var'dır.⁶⁷

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî *el-İbâne*'de, "Hiçbir varlık yoktur ki Allah'ın onu bize gördürmesi mümkün olmasın. Görülmesi mümkün olmayan madumdur." demiştir.⁶⁸ Onun "Her mevcut görülebilir" esasından hareketle ru'yetin her mevcuda taalluk ettiğine kıyasla işitmenin de her mevcuda taalluk ettiğini; dolayısıyla ses ve harf türünden olmayan kelimayı nefsî'nin işitilebileceğini kabul ettiği ve bu görüşün Eş'arîlerin çoğunluğunca paylaşıldığı nakledilir.⁶⁹ Ancak, görme ve işitme duyularının tüm varlıkları algılayabileceği söylendiğinde, koku, tad, sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık gibi nitelikleri algılamasının mümkün olup olmadığı akla gelmektedir. Cevap 'evet' olursa o zaman duyular arasında fark kalmayacaktır. Cevap "hayır" olursa o zamanda görme ve işitme duyularının her mevcuda taalluk edebileceği

⁶⁴ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 19.

⁶⁵ el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 181; Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 16-17.

⁶⁶ Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 112.

⁶⁷ er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 196-197.

⁶⁸ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 26.

⁶⁹ es-Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 34; Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 16-17. Ebû Azbe'ye ait metinde 'görme (أَنْ يَرَى)' yerine 'irade etme (أَنْ يَرَى)' geçmesi, istinsah hatası olmalıdır. *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 110. Âmidî de el-Eş'arî'nin temel ilkesi, tüm algıların mevcut her şeye ilişebileceği, fikrini temel aldığı ifade eder. el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I 278.

söylenemez. Çünkü görme ve işitme, koku ve tadı algılayamıyorsa o zaman bu du-yuların algıladıkları, “mevcut olmak” dışında bir ortak özelliğe sahip olmalıdır.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta da ses-dışı varlığın işitilmesini mümkün görmeyenlerden bazıları, nefsi kelamın işitilemeyeceğini söylemekle yetinirken, diğerlerinin “nefiste kaim mana, sesin işitilmesiyle malum olduğunda mesmû da olur” demeleridir. Bu iki grup arasındaki ihtilaf manevî değil lafzîdir. Yine de Mâturîdîlerce bu iki görüşten ilkinin Mâturîdî tarafından benimsendiği ve daha doğru olduğu belirtilir. Çünkü “ilim”den “sem’ (işitme)” ismine mahsus olan, sesin idraki şeklinde olandır. Ses dışında bir şeyin idrakine de bazen hususi olarak ruyet ismi verilir bazen de umumi olarak ilim ismi verilir.⁷⁰

Cüveynî (ö. 478/1085) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi âlimler de işit-me/dinlemenin, manası ve muktezası aynı olmayan çeşitli anlamlara gelen (muhtemel) bir lafız olduğunu vurgular. Bu lafızla; bazen kulak ile “*idrak (algılama)*”, bazen “*anlama ve kavrama*”, bazen “*emre uyma, itaat ve boyun eğme*”, bazen de “*icabet (talebi yerine getirme)*”nin kastedilir. Örneğin, Bakara 2/171. ayette inatçı kâfirler, “sağır” olarak nitelenirken, onların işitme duyusunun bozukluğu değil Allah’ın ayetleri üzerinde düşünmekten, manalarını anlamaktan ve uyarıldıkları hususları kavramak”*tan yüz çevirmeleri*” kastedilmiştir. Bu durumda Hz. Musa’nın Allah’ın zatıyla kaim kadim kelamını işitmesi, Allah’ın onun için gerek vasıtalı gerekse vasıtasız olarak kelamı anlama ve bilmeyi yaratması anlamında olabilir. Bu da işitilenin harf ve ses olmasını gerektirmez.⁷¹ Cüveynî’ye göre, kelimullah “*işitilen*” olarak isimlendirildiğinde de bununla kastedilen, idrak edilen ve işitilen seslerden anlaşılan ve bilinen şeydir. Ona göre *lafzî kelam - nefsi kelam* kayıtlamasına gitmeksizin “*Allah’ın kelamı işitilir.*” demek gerekir. Bununla anlatılmak istenen, Allah’la kaim ezeli kelama algılamanın (idrâk) taalluku değildir. İdrak edilen, okuyucunun sesidir. Onun kıraati esnasında anlaşılan da Allah’ın kelamıdır. İşitme esnasında anlaşılanın “*mesmû*” olarak adlandırılması imkânsız değildir. Bu, kendisine kralın mektubu ulaşan kimsenin “*Kralı ve mektubunu işittim.*” demesi gibidir. Oysa mektubu ulaştıran kimse, melikin kendi sözünü ve sesini nakletmemiştir. Cüveynî, hususen Hz. Musa’nın, kelimullahı *vasıtasız* işittiğini de söyler.⁷² Buna göre, Cüveynî’nin nazarında kelam-ı nefsi’nin “anlaşılma” anlamında işitilebilir olduğu söylenebilir. Bu durumda tartışmanın lafzî yönü kelamı, “bilme-anlama”nın “işitme” olarak nitelenip nitelenemeyeceğidir. Manaya ilişkin boyutu işitmenin mahiyetidir. Allah’ın nefsi kelamı için kullanıldığında, “işitme”nin “*algılama*” anlamına mı geldiği yoksa yalnızca “*bilme-anlama*”dan mı ibaret olduğudur.

⁷⁰ el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 183.

⁷¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 118; el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 275.

⁷² el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 119; el-Akîdetü'n-Nizâmiyye, s. 28-29.

2. 2. Kelam-ı Nefsînin İşitilebileceği veya İşitmenin “Algılama”

Manasında Olabileceği Görüşü

Başta Ebu'l-Hasen el-Eş'arî olmak üzere Eş'arîlerin çoğunluğu, ibn Ebi'l-İzz (ö. 792/1390), Ebû Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1099), kelam-ı nefsînin işitilir olduğu görüşündedir. Onların bu konudaki açıklamaları, aşağıda detaylı olarak ele alınacaktır.

2. 2. 1. Zât-ı İlahîyi İşitme

Bir açıklamaya göre ibn Küllâb, benimsediği “*araz ve sıfatlardan hiçbirinin duyularla bilinemeyeceği*” esasından hareketle, işitilenin kelam değil mütekellimin zatı, ses değil sesin sahibi olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre, Allah'ın kelamını işiten Allah'ın zatını işitmiştir. Böylece de Allah'ın zatı mesmû' olmuştur. Bu görüş Allah'ın kelamını işitenin Allah'ın zatının varlığını işitme duygusu ile bilmesini gerektirir ki bu da imkânsızdır.⁷³ Ayrıca, zatın işitilebileceği söylenirse, işitmenin konuşma anında ve ses yoluyla olduğunu söylemek anlamsız hale gelir.⁷⁴ İbn Küllâb'a atfedilen diğer bir görüşe göre de işitme, yalnızca sesleri algılayabilir. Dolayısıyla ezelf kelam işitilemez, ilim ile kavranabilir.⁷⁵ Bu görüş, işitme algısının niteliği açısından daha makul görünmektedir.

Ebu'l-Abbas el-Kalânîsî de Allah'ın kelamının Allah'tan işitildiğini söylemiştir. O da duyuların bir arazı algılamasını kabul etmez.⁷⁶ Oysa arazların duyularla algılanamayacağını ne tecrübî ne de akfî hiçbir delili yoktur. Bu tür görüşler, çağımızda doğa bilimlerinin kendi yöntemleriyle incelediği konular üzerinde, tecrübî olarak temellenmiş mukaddimeler olmaksızın yapılan kıyaslar olarak kalmaktadır.

2. 2. 2. Vasitasız ve Anlatılamaz Bir Mahiyette İşitme

Bazı âlimlere göre Allah, ezelf kelamını dilediği kuluna *harf ve ses vasıtası olmaksızın harikulâde tarzda* işittirir. [1] Allah tarafından Hz. Musa'ya nida edilmesi ve [2] onun “*kelîmullah*” olması buna delildir. Bu görüşü kabul eden kelimcilerden biri Pezdevî'dir. Ona göre, kelam sese muhtaç değildir... Söz, sese değil konuşana tahsis edilir, hususen konuşana aittir. O halde seste işitmeye ait bir şey yoktur. Aksine ses olsun olmasın kelam (söz), işitilir. Allah, zatıyla kaim kelamını belki Hz. Musa'ya, latif yaratması ve kemal kudretiyle işittirmiş, Hz. Musa (a.s) da onu anlamıştır. Kasas 28/30. ayeti sesin ağaçta yaratılması olarak yorumlanırsa ağaç, mütekellim; kelam da ağaçla kaim bir sıfat olur. Oysa Allah zatının mütekellim olduğunu bildirmiştir. Ayet, Allah'ın vadinin sağ tarafındaki ağacın yanında bulunan Hz. Musa'ya kelamını işittirdiği; onun da sanki ağaç cihetinden *ses* geliyor gibi işittiği şeklinde de düşünülebilir. Pezdevî'ye göre Hz. Musa, *beşer kelamı vasıta olmaksızın* Allah'ın kelamını işitmiştir. Biz, insan sözünü bir araçla işitiyoruz. Bu durumda Hz.

⁷³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, 396.

⁷⁴ Bk. el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 279.

⁷⁵ es-Senûsî, *el-Umde*, s. 153-154.

⁷⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, 397.

Musa ile aramızda fark vardır. İnsan kelamı Allah kelamından farklıdır. Çünkü insan kelamı bir başkasından işitildiği zaman bu şekilde işitilmez, ama birinci tarz üzere yani vasıtayla işitilir. Zira *insan sözü araz olup baki değildir, sürekli kalmaz*.⁷⁷

Bunun yanında, Pezdevî'nin ilahî kelamın, olağan şartlarda anlama ve bilme manasında işitilebileceği düşüncesinde olduğu da söylenebilir. Onun dikkat çektiği bir görüşe göre okuyucunun kıraati esnasında Allah'ın, kelamını işittirmesi ihtimal dâhilindedir. Bu takdirde aynı anda hem Allah'ın hem de konuşanın/okuyucunun sözüne şahitlik edilir. Zira Allah'ın kelamı bakidir. Okuyucunun okuması halinde onu işitmek mümkündür. Kalpler onu kabul eder. Pezdevî'ye göre bu görüş, Hz. Musa'nın (a.s) Allah'ın kelamını aracısız olarak işittiğini kabul eden Eş'arî ve Ehl-i Sünnetin çoğunluğu tarafından benimsenir.⁷⁸ es-Saffâr gibi bazı Mâtûrîdilerin "*Eğer müşriklerden biri senden güvence talep ederse Allah'ın kelamını işitip dinleyinceye kadar onlara emân ver (وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ)*"⁷⁹ ayetini Allah'ın kelamının işitildiğine delil kabul etmesi⁸⁰ de bu anlamda olmalıdır. Burada işitilen, ilahi kelamın hakikati değil, ona muvafık ibarelerdir ve bu ibarelerin anlaşılması, ilahi kelamın işitilmesi olarak görülmektedir. Dolayısıyla işitme, mananın anlaşılması ve bilinmesi olarak düşünülmektedir.

Hanefî âlim ibn Ebi'l-İzz de Mâtûrîdî'nin kelam-ı nefsinin işitilemezliği görüşüne ve Hz. Musa'nın işitmesi için Allah'ın havada bir ses yarattığı yorumuna karşı çıkar. O, Tevbe 6. ayetin de işitilenin Allah'ın kelamı değil onun ibaresi olduğu görüşünü yanlışladığını söyler. Çünkü ayette Allah'ın kelamının ibaresini işitmekten değil Allah'ın kelamını işitmekten söz edilmiştir. Bununla birlikte o, "kelamullahın haricî hakikati (حقيقة كلام الله الخارجية)"nden söz eder. Bu da Allah'tan veya onu tebliğ edenden işitilendir.⁸¹ Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1606) de Ebû Hanife'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'deki ifadelerini de Hz. Musa'nın kelam-ı nefsi'yi vasıtasız olarak işitmesi şeklinde açıklamaktadır. "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"⁸² ifadesinde geçen *tekit masdarı* (تَكْلِيمًا), Allah'ın Hz. Musa ile gerçekten konuştuğu ve sözünü ona vasıtasız olarak işittirdiği bildirir. Dolayısıyla ayetteki konuşma, mecazî manayla yorumlanamaz.⁸³

Eş'arî kelamının oluşumunda önemli katkıları olan İbn Fûrek (ö. 406/1015) de "Okuyucunun kıraati esnasında işitilen, biri okuyucunun sesi, diğeri Allah'ın kelamı olmak üzere iki şeydir. Okuyandan Kur'an'ı işiten herkes, bu esnada Allah'ın kelamını Allah'tan işitir." der. O, bu görüşüne yukarıda geçen Tevbe 7/6. ve "...İçlerinden bir takımı, Allah'ın kelamını dinler (وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ)..."⁸⁴ ayetlerini delil gösterir. Mâtûrîdîler, bu görüşe karşı çıkar. Çünkü okuyucunun kı-

⁷⁷ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 91, 93, 94.

⁷⁸ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 94.

⁷⁹ Tevbe, 9/6.

⁸⁰ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 19.

⁸¹ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 141-139.

⁸² Nisa 4/164.

⁸³ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 77.

⁸⁴ Bakara 2/75.

raati esnasında kişi, Allah'ın kelamını Allah'tan işitseydi o zaman Allah'ın kelamı duyuyula sabit olurdu.⁸⁵

Eş'arî de tüm algıların tüm mevcudatı algılayabileceğini söylemiştir. Buna göre kelimullahın işitilmesi de mümkündür. Nitekim Allah, mütekellim olarak kendini Hz. Musa'ya işittirmiştir.⁸⁶ Eş'arî'ye göre "teklîm", şifâhen konuşmadır.⁸⁷ Teklim ayetinde açık (zahir) olan, Allah'ın ezeli nefsi kelamını işittirmesidir. Yine Hz. Musa dışındaki nebiler (a.s), Allah'ın kelamına delalet eden ses ve lafızlar işitmişlerdir. Eğer onun işittiği de ilahî kelama delalet eden ses ve lafızlardan ibaret olsaydı "kelîmullah" olmak, Hz. Musa'nın hususi özelliği olmazdı.⁸⁸ Dahası, müşriklerin de aynı şekilde harfler ve sesleri işittiğini düşününce, Hz. Musa'nın müşriklerle karşı da bir hususiyeti olmazdı.⁸⁹ Yine, onun hâdis bir ses işittiği kabul edilirse, Allah'ın kelamını bir melekten veya peygamberden işitenlerin, bu konuda, onu yalnızca bir ağaçtan işittiği kabul edilen Hz. Musa'dan daha üstün olmaları gerekir. Ayrıca, Allah'ın kelamının ancak yaratılmış bir şeyde yaratılmış olarak bulunması hâlinde, bu ayette Allah'ın bir beşerle konuşmasını, yalnızca 1) vahiy, 2) perde ardından ve 3) vahyettiği resul göndermekle sınırlamasının bir anlamı olmaz.⁹⁰ Bu açıklamalara göre, Hz. Musa'nın kelîmullah olma hususiyeti, yukarıdaki ayette bildirilenler dışında bir yolla Allah'ın hitabına mahzar olmasıyla olur. Kelam-ı nefsi'nin işitilemeyeceğini kabul edenler ise mezkur ayette bildirilenler dışında Allah'ın hitabına mahzar olunamayacağını kabul etmektedirler.

Gazzalî'ye göre de ses ve harf türünden olmayan kadim kelam işitilebilir. 'Mesmû' (işitilen) sözcüğü, bazen 'başkasını dinlemekle bilinen ve anlaşılana' isim olur. Nitekim "Elçisinin dilinden kralın sözünü işittim." denildiğinde kralın sözünün elçinin dilinde kaim olduğu değil onun sözüne delalet eden elçinin ifadelerinin duyulduğu anlaşılır. Müşriklerin Allah'ın kelamını işitmesi bu kabildendir. Hz. Musa ise Allah'ın kelamını ses ve harf olmaksızın işittirmiştir. Bu nedenle o, "Allah'ın kelîm" olma hususiyetine sahiptir. Bu, tıpkı iyi kulların ahirette Allah'ın zatını cevher, şekil, renk ve araz olmaksızın görmesi gibidir.⁹¹

Burada yanıtlanması gereken önemli bir soru vardır: Hz. Musa, ses ve harf işitmişse Allah'ın kelamı ses ve harf olmadığından o, Allah'ın kelamını işitmemiştir. Ses ve harf olarak işitmemişse Allah'ın kelamını nasıl işittirmiştir? el-Bâkullânî ve Gazzalî gibi kelimciler, bunun görünür âlemdekinden farklı, anlatılamaz bir mahiyette olacağını vurgular. Örneğin, 'işitme (sem)'nin bir algılama (idrak) türü olduğunu söyleyen Gazzalî'ye göre "Hz. Musa Allah'ın kelamını nasıl işitti?" sorusu,

⁸⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 396-397; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34; Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 110-111.

⁸⁶ es-Senûsî, *el-Umde*, s. 153-154. Hz. Musa'nın Rabb'ini mütekellim olarak işitmesi, Rabb'inin kelamını işitmesi demektir. Nitekim "وَجَدْتُ أَبَاكَ عَلِيًّا وَأَخَاكَ عَاتِقًا" (*Babam âlim olarak, kardeşini akıllı olarak buldum*).

sözü de "Babanın ilmini, kardeşinin aklını gördüm." anlamına gelir. en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 396-397.

⁸⁷ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 34.

⁸⁸ Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 113.

⁸⁹ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ikdâm*, s. 300.

⁹⁰ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 35.

⁹¹ Gazzalî, *el-Iktisâd*, s. 57, 60; *Kitâbu'l-Erba'ûn*, s. 13.

"Tatma duyusu ile şekerin tatlılığını nasıl algıladın?" demek gibidir. Bu soruya iki şekilde cevap verilebilir: İlki, soruyu sorana tatması için şeker vermektir... Bu, tam bir tarifdir. İkincisi, şekerin ve tad duyusunun olmaması hâlinde ise şekerin tadını balın tadına benzetmektir. Bu da bir açıdan doğru, bir açıdan da yanlış bir cevaptır. Çünkü balın tadı şekerin tadına bir yönden, tatlılık bakımından yakın olsa da gerçekte farklıdır... Ancak, soruyu soran hiçbir şeyi tatmamışsa ona asla cevap verilemez. Bunun gibi Allah'ın kadim kelamını işitme Hz. Musa'ya özgü olduğundan onun dışında birine Allah'ın kadim kelamının nasıl işitileceği anlatılamaz... Gazzalî'ye göre '*hakkında soru sorulan, soranın bildiği hiçbir şeye mümasil (benzer) değilse soruyu yanıtlamak imkânsız olur.*' Ancak soranın bildiği bir şeye mümasil olmama, Allah'ın zatının veya kelamının yokluğunu göstermez... Cisimleri ve arazları görmekten farklı, onlara benzemez bir ru'yetle Allah'ın zatının görmemiz gibi harfler ve seslerden farklı, onlara benzemez biçimde Allah'ın kelamı işitilir.⁹² Bu açıklamalar, ru'yetullah ve kelam-ı nefsi'yi işitmenin insanın bu dünyadaki tüm tecrübe ve kavramlarının dışında bir hakikate sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu da ru'yetullahı ve kelam-ı nefsi'nin işitilebilirliğini kabulün tamamen *sözel* olduğu manasına gelir. Bilinenin, aynı zamanda mezkûr olduğunu düşününce, aslında bu konunun bilinen bir hakikati yoktur. Hakikati kavramsallaştırılamaz ve bilinemezdir.

Eş'arîler'in ilkelerinden el-Bâkılânî'ye göre Allah'ın kelamı, diğer ifadelerden, tüm seslerden ve işitilenler cinsinden farklı olsa da kulaklarla işitilir. Allah'ın görülürler cinsinden farklı olmakla birlikte gözlerle görülür olması, hâdis mevcudâta benzememekle birlikte mevcut olması gibidir. Cebrail, Hz. Musa ve Hz. Muhammed gibi, Allah'tan onun kelamını vasitasız ve tercümanlı işiten, Zat'ından onu tilavet olunmaksızın ve okunmaksızın işitmiştir.⁹³ Hâdis olan işitme ve anlamadır. Allah'ın kelamını işittirmesi üç şekilde olur:

- Melek, resul ve okuyucu vasıtasıyla. Tevbe 6. ayetteki gibi, kıraat esnasında hakiki manada ancak vasıtalı olarak ilahî kelamın işitilmesi böyledir.

- Vasitasız ama perde arkasından. Perde ise Hakk için değil halk içindir. Allah Hz. Musa'ya kelamını vasitasız işittirdi ama onu kendine bakamayacak şekilde perdeledi.

- Perdesiz ve vasitasız. Miraç gecesinde Hz. Peygamberle konuşmasında olduğu gibi. Bunun delili "*Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut ona izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir...*"⁹⁴ ayetidir. Necm 53/10. ayette de vahiy, ilhama değil, işitme ve anlamaya hamledilir.⁹⁵ Müminler de

⁹² Gazzalî, *el-İktisâd*, s. 57-58. Gazzalî, Allah'ın ahirette nasıl görüleceğini sorusunu cevaplamanın da kesinlikle imkânsız olduğunu söyler. Çünkü bu '*keyfiyeti olmayanın keyfiyetini sormak*'tır. Gazzalî, *a.g.e.*, 58.

⁹³ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 27.

⁹⁴ Şûrâ 42/51.

⁹⁵ el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 94-96.

ahirette, Allah'ın kelamını [Allah'ın böyle olağanüstü bir onurlandırma ve ikramı sonucunda] işitebilir.⁹⁶

Sonuç

Allah'ın zâtı ile kâim kadim bir sıfat olarak görülen nefsî kelam'ın mesmû' yani işitilir olup olmadığı Mâturîdîler ve Eş'arîler arasındaki ihtilaf konularından biridir. Onlar, ilahî kelamı, lafzî kelam ve nefsî kelam olarak ikiye ayırma; bunların ilkini Allah'ın fiili ve mahluk ikincisini ise Zat-ı ilahîde kaim ezeli bir sıfat olarak tanımlama ve kelam-ı nefsîyi tüm hudûs belirtilerinden soyutlama noktasında birleşmişlerdir. Ancak kelam-ı nefsînin hudûs alametlerinden soyutlanması, onun işitilip işitilemeyeceği sorusunu gündeme getirmiştir.

Bu soru, ruyetullah meselesini akla getirmektedir. Çünkü kelam-ı nefsînin işitilip işitilemeyeceği ile ruyetullahın imkânı konuları arasında yakın bir benzerlik vardır. Her iki tartışma da tüm hudûs alâmetlerinin dışında olan bir varlığın, dünyada yalnızca hâdis şeylere ilişkin algılara konu olup olmamasıyla ilgilidir. Selefiyye ve Ehl-i Sünnet kelamı, ruyetin tüm mevcudata taalluk ettiğinde ittifak etmiştir. Ancak, Ehl-i Sünnetin iki kelam ekolü arasında, işitmenin tüm mevcudata taalluk edip etmediğinde ihtilaf vardır. Nefsî kelam çoğu Eş'arîlere göre işitilebilir; Mâturîdîlerin geneline göre ise işitilemez. Bu konu, ikinci bir tartışmaya yol açmayan, *pratik* bir sonucu olmayan bir tartışma konusudur. Bununla birlikte bazı Mâturîdî kelamcılar, bu konudaki iki farklı görüşü de uzlaştırmaya girişmişlerdir.

Nefsî kelamın âlem-i şehadette olduğu gibi işitme duyusuyla algılanabilir olduğunun kassetmesi hâlinde, nefsî kelamın işitilebilir olup olmadığı konusunda lafzî değil manevî (manaya ilişkin) bir ihtilaf olduğunu söylemek gerekir. Ancak, nefsî kelamın işitilebilir olduğunu söyleyenlerden bazılarının, bununla, sem' ile algılanabilir bir ses aracılığıyla olmaksızın manasının doğrudan anlaşılabilirliğini kasettikleri görülmektedir. Bu durumda asıl mesele, ses ve sem' olmaksızın manayı doğrudan anlamının işitme olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğidir. Mâturîdîlerin çoğunluğu bunu "işitme" olarak nitelememekte ve nefsî kelamın mesmû' olmadığını kabul etmektedirler. Bu dünyadaki gibi sesleri algılamaya özgü bir sem' duyusunun algılanması olmadan nefsî kelamın anlaşılmasını "işitme" olarak niteleyen âlimler de nefsî kelamın işitilebilir olduğunu kabul etmiştir.

Bu konuda önemli bir husus da dilde sözcüklerin kullanım yerlerine göre farklı anlamlar ifade etmeleri, anlatımlarda temsil, istiare ve mecazların olması yanında, görünür âleme ilişkin tasavvur ve kavramların Allah ve gayb âlemi hakkında konuşurken yetersiz kalmasıdır. Kelam-ı nefsînin mesmû' olduğunu söyleyen kelamcılar, işitmeye aslında dilde kazandığı manaların dışında bir anlam yüklemektedirler. Bu da teolojik anlatım, din dili ile mantık ve lûgat arasında zaman zaman esaslı farklılıklar olduğunu göstermektedir.

⁹⁶ en-Neseff, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 398; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34; Ebû Azbe, *er-Ravdatu'l-Behiyye*, s. 111.

Kelamcıların tartışmalarda, sıklıkla etimolojik ve semantik tahlillere başvurur. Aslında, bir mananın hangi kelimeyle ifade edilebileceği; kavramın nasıl tanımlanması gerektiğiyle ilgili lügavî/lafzî tartışmalar, Kelam ilmindeki temel konularındandır. Kelam ilmi, ulûhiyet hakkında konuşmanın iki boyutunu; mütekellim, kelam, nefsi kelam, sem' vb. ibareler ile kastedilen manaların birbiriyle uyumlu ve ulûhiyete yaraşır olup olmadığını tartışmaktadır. Bu lafzî tartışmalar da bu ilmin "kelam ilmi" adını almayı hak ettiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, thk. Mervan M. eş-Şe'âr, Dâru'n-Nefâis, Dimeşk 1430/2009.
- el-Âmidî, Ebu'l-Hasen, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. A. Ferid Mezîdî, Beyrut, 1424/2003.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir, *Usulu'd-Din*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, III. bs., Beyrut 1401/1981.
- el-Bâkullânî, Ebû Bekr, *Temhîdül-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İ. A. Haydar, Beyrut 1987/1407.
- , *el-İnsâf fî-mâ Yecibu l'tikâduh velâ Yecüzü'l-Cehlü bih*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1413/1993.
- Baktir, Mehmed, "Allah'ın Fiilî Sifatlarında Zaman Sorunu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, II/2 (2003), Ankara 2003, ss. 93-108.
- el-Beyâdî, Kemaleddin Ahmed b. Hasen, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, nşr. Yusuf Abdurrazzâk, Kahire 1368/1949.
- Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravdatu'l-Behiyye fîmâ Beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye*, thk. Ali Ferid Dehrûc, Beyrut, 1416/1996.
- Ebû Hanife, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV Yay., İstanbul 1992.
- , "el-Fikhu'l-Ekber", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV Yay., İstanbul 1992.
- Ebû Mansur Ma'mer el-İsfahânî, "Kitâbü'l-Menâhic", *Akâid Risaleleri*, nşr. Ali Nar, İstanbul 1998.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Huseyn, *İbtâlû't-Te'vilât li-Ahbârî's-Sifât*, thk. M. en-Necdî, Kuveyt 1407.
- el-Cüzcânî, Atâ b. Ali, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, Haydarâbâd 1321.
- el-Cüveynî, Ebu'l-Mealî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, İFAV Yay., İstanbul ty.
- , *Kitâbü'l-İrşâd*, tr. Adnan B. Baloğlu ve dğr., TDV. Yay., Ankara 2010.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, nşr. Abdullah Mahmud M. Ömer, Beyrut, 1426/2005.
- el-Gazzalî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, nşr. Mustafa el-Kabani el-Dimeşkî, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır ty.
- , *Kitâbu'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988.
- , "Feysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka", *Mecmû'atü Rasâilü'l-İmâm el-Gazzalî*, Beyrut 1429/2008.
- el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ'bni'r-Ravendî el-Mulhid*, nşr. Alber N. Nader, Beyrut 1957.
- İbn Ebî'l-İzz, Ali b. Ali, *Şerhu't-Tahâviyye fî'l-Akâidetü's-Selefiyye*, thk. A. M. Şakir, Suudi Arabistan 1418.
- İbn Ebî Şerif, "el-Müsâmere fî Şerhi'l-Müsâyere fî'l-Akâidi'l-Münciyye", *Kitabu'l-Musâyere*, Çağrı Yay. İstanbul 1979.
- İbn Humam, Kemaleddin, *el-Müsâyere*, Çağrı Yay., İstanbul 1979.
- İbn Kutluboga, Zeynü'd-Dîn Kasım, "Şerhu'l-Müsâyere", *Kitabu'l-Musâyere*, Çağrı Yay., İstanbul 1979.
- İbn Teymiyye, Takıyyü'd-Dîn, *et-Tis'iniyye*, thk. M. el-Aclân, Mektebetü'l-Maarif, Riyad, 1420/1999.
- el-İcî, Adudiddin, *el-Mevâkıf fî'l-İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ty.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fî Usûli'd-Dîn ve Temyizi'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hêlikîn*, thk. M. Zahid el-Kevserî, Beyrut 1408/1988.
- Kâdî Abdulcebbar, "el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid*, nşr. M. Ammara, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971.
- , *el-Muğni fî Ebvâbi'l-Tevhid ve'l-Adl*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Taha Huseyn, Kahire 1380/1960.
- , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Usman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1316/1996.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansur, "Risâle fî'l-Akâid", *İslam Akaidine Dair Eski Metinler -I-*, nşr. Y. Z. Yörükân, AÜİF. Yay., İstanbul 1953.
- , *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu ve dğr., Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2009.
- İbnu'l-Münir el-İskenderî, "el-İnsâf fî-mâ Tedammunu-hu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâil" *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil*, Dâru'l-Fikr, Mısır ty.
- en-Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tebîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ş. Ali Düzgün, Ankara 1994.
- , *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1327.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûli'd-Dîn)*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., II. bs. İstanbul 1988.

- er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfradât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul 1986.
- er-Râzî, Fahrüddin, *Kitâbu'l-Erba'în fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Mahmud Abdulaziz Mahmud, Beyrut 2009.
- , *el-Metâlibü'l-Âliyeti mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1407/1987.
- , *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, DİB Yay. Ankara, 1995.
- es-Saffâr, Ebû İshak, "Risâle fi'l-Kelâm", (Çelidze, Rasim, *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve "Risâle fi'l-Kelâm" Adlı Eseri* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, içinde] Bursa 2007.
- es-Senûsî, Ebû Abdillâh, *el-Umdetü ehli't-Tevfîk ve't-Tesdîd fi Şerhi Akideti Ehli't-Tevhid*, Mısır, 1316.
- , *Erba'üne Mes'ele fi Usûli'd-Dîn*, thk. Yusuf Ehnânâ, Beyrut, 1993.
- es-Sübki, Ebû Nasr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1965.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Beyrut 1415/1995.
- , *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London 1934.
- Şeyhâde, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*, İstanbul 1288.
- Taftazânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ty.
- el-Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkindî, *Lübübü'l-Kelâm*, thk. M. Said Özerverarlı, İstanbul 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Kullâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1999, XX, 156-157.
- Yılmaz, Sabri-İlhan, Mehmet, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelam Araştırmaları*, IX/1 (2011).
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *İthâfû's-Sâdeti'l-Muttekin bi-Şerhi İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf an Hakâika't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl*, Dârü'l-Fikr, Mısır ty.

Arap Literatüründe Metafor Değişimleri*

Miklós Maróth

Hungarian Academy of Sciences, Hungary

Çev: Ömer Kara

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

omerkara-erzurumi@hotmail.com

Atf

Miklós Maróth Çev: Ömer Kara, *Arap Literatüründe Metafor Değişimleri*,
Marife, Yaz 2013, ss. 199-210

Encyclopedia of Islam'da özetlendiği şekliyle, Arapların sanatsal hitabıyla ilgili çağdaş çalışmalar, Stilistik (*bedî'*) ile ilgilenen Arap yazarlar arasındaki farklılıkların kısmen, yazarların kişisel yaklaşımlarından; kısmen de stilistik teorisinin normal gelişiminden kaynaklandığı izlenimini vermektedir. Stilistiğin farklı araçları (özellikle *metafor*, *kinâye* ve genel olarak *sanatsal/mecâzî hitab*) hakkındaki değişik makaleleri karşılaştıran bir kişi, bunlar arasında herhangi bir çelişki bulamaz. Bu makalelerin hepsi ve faydalandıkları kaynaklar, kelimelerin iletişim sırasında kurulan kendi orijinal (*hakîkî*) anlamlarında veya kullanıcının tercihinine bağlı olarak, transfer edilen manalarında kullanılabileceğini benimserler. Tüm transfer kullanımlar, *bedî'* yani stilistik alanına aittir.

1. Aristo ve Takipçilerinin Kelimelerin Transfer Anlamıyla İlgili Görüşleri

Aristo, *Poetics*'inin 21. bölümünde, kelimelerin ya gündelik dilin (*kyrion*) bir parçası olduklarını ya bazı lehçelere ait olduklarını veya menkul manalarda kullandıklarını ifade etmektedir.¹ *Kyrion* ve *menkul mana* arasında yapılan ayırım, ha-

* Makalenin orijinal ismi, "The Changes of Metaphor in Arabic Literature" şeklinde olup *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 12, (2002), s. 241-255'de yayımlanmıştır. çev.

¹ Aristotle, *Poetics*, 1457 b 7-8: ἄπαν δὲ ὄνομά ἐστιν ἢ κύριον ἢ γλωττα, ἢ μεταφορά...

kîkî, *mecâzî* veya *müste'âr* şeklindeki Arapça kavramlarda yansımaları bulmaktadır.² İlaveten, bunların (*transfer anlamların*), şu an benim değerlendirmeye almayacağım süslü, sonradan türetilmiş, genişletilmiş veya daraltılmış, ya da başka bir yolla değiştirilmiş kategoriler olduğu söylenmektedir. Bu ise, anlama göre yapılan tasnifin, şu iki grup kelimeyi kapsadığını ifade etmeye denk düşer: Orijinal anlamlarında kullanılanlar ve transfer anlamda kullanılanlar. Bu sonuncusunu, Aristo, metafor olarak isimlendirmektedir. Özetle, kelimeler, ya orijinal anlamlarında ya da metaforik anlamlarında kullanılırlar.

Bir metafor, transfer anlamıyla kullanılan kelimedir ki, bu transfer, cinsten türe (gemi, burada *duruyor*); türden cinse (Odysseus^a, *binlerce* kahramanlık eylemi gerçekleştirdi.), türden türe (metal kullanarak *ondan* hayatını *çaldı*) veya analogik olarak (hayatının *alacakaranlığında*) gerçekleşir.³ Teşbîh ve metaforlar arasındaki ilişkiyi ele alırken Aristo, *Rhetorica*'sında, bu şeylerin temelde aynı olduğunu; sadece ifadede farklılaştığını söylemektedir. Bir şair, "*Bir aslan gibi ona saldırdı.*" ifadesini yazarken, bir teşbîh yapmıştır; aksine "*aslan ona saldırdı*" ifadesi ise bir metafordur.⁴ İlk örnekte, -ki burada kendisine işaret edilen kişi Achilles'tir^{b-}, o, bir aslan gibi düşmanına saldıran kişidir; cümlenin öznesidir. İkinci örnekte ise, *aslan*, cümlenin öznesidir; ama bu kelime, orijinal anlamında kullanılmamış; Archilles'in isminin yerini almıştır.

Cins ve türler veya aynı cins altındaki türler arasındaki ilişkiler, metaforun ilk üç tiplmesinde belli bir benzerlik/teşbîh bulunmaktadır. Dördüncü tipte ise benzerlik/teşbîh, aradaki ilişkilerde görülmektedir. Aristo bunu şu şekilde ortaya koymaktadır. Birinci ve ikinci arasındaki ilişki, dördüncü ve üçüncü arasındaki ilişkiye benzemektedir.⁵ Metaforun meşhur tanımı, bir şeyin isminin bir başka şeye, benzerlik temelinde transfer edilmesini vurgulamaktadır. Bunu resmetmek için, Cornificius'un şu sözünü iktibas etmek yeterli olacaktır: *Translatio est, cum verbum in quandam rem transfertur ex alia re, quod propter similitudinem recte videtur posse transferri.*⁶

Arapça kaynaklarda, özellikle de filozofların Aristo'nun *Poetics*'inin şerhlerinde, sanatsal hitap meselesinde ifade edilen benzer görüşleri bulmak mümkündür. Örneğin İbn Sînâ, metaforun, bir kelimenin transfer kullanımı olduğunu, bu

² *el-Mantıkyyât li'l-Farabî*, I, ed. M. T. Dâneşpajuh (Kum, 1988), s. 91; *Averrois Cordubensis commentarium medium in Aristotelis de arte poetica liber*, ed. C. E. Butterworth; A. A. Haridi (Kâhire, 1986), s. 113-14. Burada sadece bir pasaj alıntıyorum. İbn Sînâ, *eş-Şîfa, La logique, 9- La Poétique, texte établi et préface par A. Badawi* (Kâhire, 1986), s. 32: (..... لا على ما هو عليه بل على سبيل التبدیل وهو الإستعارة أو المجاز)

^a [Odysseus, meşhur bir Yunan kahramanıdır; İthaka'nın kralıdır. Laertes ile Antikleia'nın oğludur. Çok zeki bir adamdır; düşmanlarını kurnazlığı ile yenerdi. çev.]

³ Aristotele, *Poetics*, 1457 b 7-33.

⁴ Aristoteles, *Rhetorica*, 1406 b 20-21.

^b [Achilles, ölümlü bir baba olan Peleus ile bir tanrıça olan Tethys'in oğlu, bir yarı tanrıdır. Yunan mitolojisinin en önemli kahramanlarından biridir. Topuğundan başka hiçbir yerine ok işlemez, kılıç kesmezmiş. Altı yaşından itibaren aslanları öldürür, koşan geyikleri yakalardı. çev.]

⁵ Aristoteles, *Poetics*, 1457 b 16-17: τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον ... κτλ.

⁶ Cornifici, *Rhetorica ad C. Herennium*, IV. 34, 45.

transferin teşbîh temelinde gerçekleştiğini söylemektedir.⁷ Aristo'nun metafor tasnifini yorumlarken, İbn Sînâ, Aristo'nun metninde mevcut olan tamamıyla aynı dört çeşit metafor tipini oluşturmaktadır.⁸ Aynı doktrin, İbn Rüşd tarafından da aynı şekilde tekrar edilmiştir.⁹ Özetle, bir kişi, hem Aristo'nun hem de Arap filozoflarının stilistik üzerine olan çalışmalarında kelimelerin transfer (yani mecâzî) kullanımlarının benzerliğe dayandığını ifade edebilir. Öte yandan benzerlik, cins türler, türler-cins veya türler-türler ilişkisi veya aynı iki yapı arasındaki ilişki şeklinde tanımlanmıştır. Dolayısıyla Aristo'nun ve filozofların metafor teorileri, kendi mantıklarına özgüdür.

2. Arap Edebi Eleştirisinin Yorumu

Arap edebiyatı, "Arapça bilimlery"nin bir parçasıdır. Arap bilimlerinin taraftarları, Aristo mantığını reddetmektedirler. Bu yüzden de, filozofların metafor izahlarını kabul durumunda değillerdir. Müslüman teologlar, *cins* ve *türlerin* (*genera* ve *species*) veya *küllîlerin* (*universals*) varlığını kabul etmezler. Cins yerine varlığın 'biçimler'inden (*ahvâl*) veya '*küllî mefhûmlar*'dan (*me'ânî küllîyye*) söz etmeyi yeğlerler ki bunlar, var veya yok olarak değerlendirilmezler.¹⁰ *Ahvâl* teorisini reddeden çok sayıdaki teolog, genel anlamda varlık, renk ve benzeri şeylere inancı kabul etmemektedir. Hallerin *varlığını* benimseyenler ise sadece küllîlerin zihinde varlığını kabul etmektedirler.¹¹ Zihinde olan bir şey ile, metaforların anlamını nasıl açıklamışlardır?

Cevap ararken, edebiyat teorisi üzerine yazan iki klasik Arap yazarına dönmemiz düşünebilir. Bunlardan biri olan Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 1078), en özgün yazarlardan biri olarak değerlendirilmektedir. *Edebî Söz Söylemenin Sırları* (*Esrârü'l-Belâğâ*) adlı eserinde metafor meselesine büyük önem atfetmiştir.¹² Diğer i ise, meşhur şair ve edebiyat eleştirmeni Abdullah b. Sinân el-Hafâcî'dir (ö. 1073). *Edebî Söz Söylemenin Sırrı* (*Sirru'l-Fesâha*) olarak bilinen eserinde o, metaforlar da dahil, farklı stilistik unsurları ele almaktadır.¹³

el-Cürçânî'nin edebî eleştiri hakkındaki kitabında kullandığı terimleri gözlemleyen biri, şaşırtıcı bir tavırla yüzyüze gelir. İlginç bir şekilde el-Cürçânî, metafor ve teşbîhe son derece büyük ve özel bir ilgi göstermiştir. O, metaforun "bir tür teşbîh, bir benzetme tipi olduğunu; ancak teşbîhin kendi içinde bir analogi (*kıyâs*)

⁷ İbn Sînâ, *La Poétique*, s. 67: (أما المتغير فهو المستعار والمشبه); R. Würsch, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der Islâmischen Welt* (Berlin, 1991), s. 122.

⁸ İbn Sînâ, *La Poétique*, s. 66.

⁹ İbn Sînâ, *In Aristotelis de arte poetica*, s. 114.

¹⁰ H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass-London, 1976), s. 170-1; A. N. Nader, *Le Systéme philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'Islam)* (Beyrut, 1984), s. 216; el-Bâkillânî, *Kitabü't-Temhîd* (Kâhire, ts.), s. 153-60; eş-Şehristânî, *Kitabü Nihâyeti'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, ed. A. Guillaume (Oxford, 1934), s. 131-9, 159-60.

¹¹ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 197-205.

¹² Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrârü'l-Belâğâ*, ed. Mohammad Reşid Rıza, (Beyrut, 1988).

¹³ Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd b. Sinân el-Hafâcî el-Halebî, *Sirru'l-Fesâha*, ed. Ali Fauda, (Kâhire, 1994).

olduğunu; kıyâsın, kalbin tazammun ettiği, zekanın ise anladığı şeyleri kapsadığını; kıyâsın anlamının ise, işitme veya kulaklar vasıtasıyla değil, akıl ve zeka aracılığıyla araştırılıp bulunabileceğini” söylemektedir.¹⁴

Bu tanım, ilk bakışta, Aristo'nun tanımıyla çok fazla farklı değildir. Orada da teşbih, metaforun temelidir. Ayrıca onun eserinde de biz, teşbîh teorisinin (ἡ δὲ τοῦ ὁμοίου θεωρία), her ne kadar mantık bakışıyla yetersiz olsa da, basit bir kıyâs tipi için bir temel olarak hizmet ettiğini görürüz. Hatta bu, -her şeye rağmen- tümevarımsal yargılar ve varsayımsal sonuçlar için faydalıdır.¹⁵ Bununla birlikte, Aristo'nun çalışmasında, varsayımsal sonuçlar, -iktibas edilen örnekte gösterildiği gibi- aralarındaki ilişki düzeylerinde paralellik arzeden fikirleri içermektedir. Örneğin, günün sonu, akşamdır; insân hayatının sonu ise yaşlılıktır. Bu sebeple, “hayatının alacakaranlığında” veya “zayıflayan/inişe geçen yıllarında” demek mümkün olmaktadır.

el-Hafâcî, er-Rummânî'nin “metafor, bir ibarenin, açıklama gayesiyle dilin aslında vaz edilen şeyin dışında bir şeye transferi”¹⁶ şeklindeki tanımını iktibas etmektedir. Bu tanım, teşbîhe işaret etmektedir; ama ilerleyen satırlarda ve kitabının başka yerlerinde el-Hafâcî'nin konuya yaklaşımı, teşbîhin bütün transfer anlamların temeli olduğuna şüphe bırakmamaktadır. “Haller” ve onların epistemolojideki rolü hakkında biraz önce söylenenlerden hareketle, bir kişi, el-Hafâcî'nin, Imruu'l-Kays'ın çok ilginç bir beytini tahlil ederken, “onun metaforunun, gecenin durumlarını tasvîr etmeyi amaçladığından dolayı, güzel ve doğru olduğunu” ifade ettiğini görecektir.¹⁷ Önceki sayfada tasvîr edildiği üzere, Arap edebiyat eleştirmenlerinin küllîlik (*universalia*) konusuna yaklaşımı, “ahvâl” fikrinin, İslâm bilimlerinde *cins* (*genera*) ve türlerin (*species*) yerine nasıl geçtiğini göstermektedir.

Ne var ki, el-Cürçânî, metaforları, filozoflar gibi, tanımlamaktadır; yani aynı ibareleri kullanmaktadır.¹⁸ Ancak el-Cürçânî'nin çalışmasının etraflı bir incelemesi, yukarıdaki alıntıda işaret edilen benzerlik ilişkisinin ve çıkarımın (tümdengelim) her ikisinin farklı anlamlara geldiğini gösterecektir. Dolayısıyla bunlar, Aristocu varsayımsal çıkarımlara göre, daha bir ciddiye alınmalıdır ki, Aristo'nun teorisi, yeterli düzeyde Aristo tarafından halledilmiş değildir.

el-Cürçânî, genel ve özel bilgi arasında bir ayırım yapmış, özel bilginin daha üstün olduğunu kabul etmiştir. Genel bilgi ile özel bilgi arasındaki farkı resmetmek için, o şiirden iki mısraı iktibas etmektedir. İlk mısra, şöyle der:

¹⁴ el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 15 (أما الإستعارة فهي ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل والتشبيه قياس والقياس يجري فيما تعيه القلوب وتدركه (العقول وتستفتي فيه الأفهام والأذهان، لا الأسعاع والآذان)

¹⁵ O, benzerlik teorisinin, (ἡ δὲ τοῦ ὁμοίου θεωρία) tümevarımsal tartışmalar, varsayımsal mukayeseler ve tanımlar için faydalı olduğunu söylemiştir. (Aristoteles, *Topica*, 108 b 7-34; *Poietica*, 1459 a 7-8).

¹⁶ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 110: (الإستعارة... هي تعليق العبارة على غير ما وضعت في أصل اللغة على جهة النقلة للإبانة)

¹⁷ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 114-15: (إن هذه الإستعارة في غاية الحسن والصحة لأنه إنما قصد وصف أحوال الليل)

¹⁸ el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 22: (علم أن الإستعارة أن يكون اللفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفا تدل الشواهد على أنه اختص به حين (وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلا غير لازم، فيكون هناك كالعارية.

(يتابع لا يتبعي غيره / بأبيض كالقيس الملتهب)

Onu kovalar, bir başkasını aramaz, /alevli bir ateş parçası gibi bembeyaz bir şey ile.

İkincisi de, şöyledir:

(جمعت ردينيا كأن سنانه / سنا هب لم يتصل بدخان)

O, kamışları (sazlık) topladı, tepeleri dumansız ateşten mızrak uçları gibi (görünüyor).¹⁹

Şiirin ilk mısraında, birisi, bir diğerini “beyaz bir şeyle”; yani kılıcıyla onu yakalamak için onu kovalıyor. Kovalayıcının intikam susuzluğu, “beyaz şey” ile gösterilmektedir; yani kılıç parlayan ateşe benzetilmiştir. Bu ise, genel bir kovalamaca resmi yanında, parlayan beyaz kılıcın da, kovalayıcının heyecanlı duygularının bilgisiyle iletişim kurduğu anlamına gelmektedir. Şiirin ikinci mısraında, bize genel bilgi verecek şekilde kamışların uçları, parlayan mızrak uçlarına benzetilmiştir. Alevler, dumansız yanarken, pırıl pırıl parlayan mızrak uçlarını temsil eden metafor, kamışların parlayan uçlarının, gerçekten benzemesiyle ilgili bilgimizi daha bir özel kılmaktadır. Bu örneklerle doğrulandığı gibi, metaforlar, aslında benzerliğin (teşbîh) belirleyici bir rol oynadığı yerlerde bilgi elde etme araçlarıdır. Bu açıdan, el-Cürcânî, Aristo'nun ve onun yorumcularının eserlerinin önceden bilinen görüşlerini savunmaktadır. Soru(n), onun bilgi elde etme sürecinde benzerliğin anlamını ve rolünü nasıl yorumladığı ve stiliğinin bir aracı/unsuru olması bakımından Mantık metodolojisinin bakış açısından metaforun ayırteci özelliğini nasıl kurduğunu.

Yukarıda alıntılanan beyitlerin ikinci mısraını analiz ederken, el-Cürcânî, dumansız yanan alevlerin; ‘temel durum’ (*asl*), onlara gibi parlayan mızrak uçlarının ise ‘üretmiş durum’ (*fer*) olduğunu söylemektedir. Yazarın metaforu çıkarım (*kıyâs*, dipnot 14) ile karşılaştırdığı yerde -ki burada benzerlik de önemli bir rol oynamaktadır-, *asl* ve *fer* terimlerinin kullanımı, son derece önemli bir durumdur. el-Hafâcî, bir kelimenin orijinal anlamının, *asl*; bir metaforda üretilmiş anlamının da *fer* olduğunu söylemektedir.²⁰ Analojik çıkarımları, (İslâm’da dinin temeli olarak değerlendirilen) Hukuk/Fıkıh ilminin dördüncü kaynağı olarak resmileştiren şahıs eş-Şâfiî’ydi (ö. 820). Analojik çıkarımın adı, *kıyâstı*; çıkarımın “temel durum”unun adı, *asl*; “üretilen durum”un adı ise *fer*’di. Hem metaforla, hem de hukukla ilintili çıkarımdaki *asl* ve *fer*’in durumları, benzerlikle ilintiliydi. Böylece, bir tarafta hukukî çıkarsamanın ifade tarzı ve mantıksal temeli, diğer yanda metaforik ifade biçimi; her ikisi de aynı şeydi.

Müslüman teologların, benzerlik temelli çıkarımları işaretler sisteminin bir ilişkisi olarak değerlendirdiklerini kaydetmek gerekir. Aynı zamanda, bu özel gösterge ilişkisi de, çıkarım teorisinde önemli bir terminolojiye sahiptir ki, el-

¹⁹ el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğâ*, s. 141-2.

²⁰ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 110: (الحقيقة... أولى لأنها الأصل والاستعارة الفرع)

Cürçânî'nin eserinde geçen *emâre* (işaret) terimini de kapsamaktadır. el-Cürçânî'nin ifade ettiği gibi, kişinin yüz özellikleri, içindekileri; gözleri ise kalplerindekilerini açığa çıkarır. Böylece yüzün ve gözlerin durumu, adeta konuşuyorlarmış gibi, mesajları iletir. Yüzün ve gözlerin durumu, gizli şeylerin işaretleridir. Konuşma yoluyla yapıldığı gibi, önceden bilinmeyen şeyler hakkında birinin çıkarımlarda bulunması ve bilgi edinmesi, bu işaretler sayesinde olur. Gözler aracılığıyla iletişim, konuşmayla iletişime benziyor gözükmektedir. Çünkü her ikisi de, kalbin neleri kabul ettiği veya reddettiğini göstermek için işaretleri kullanır.²¹ el-Cürçânî, açık bir şekilde metaforların, kaynağı benzerlik olan yeni bilgileri ilettiklerini ifade eder.²²

Arap stiliği konusundaki bir kısım otoritelere atıfla, el-Hafâcî, güzel bir yüzün, iyi bir karakterin alameti olduğunu söylemektedir.²³ el-Hafâcî, her ne kadar bunun işaretleşme (*emâre*) ilişkisi olduğunu tam olarak ifade edemese de, bir güzelliğin övülmesi ile bir şairin kendi ahlakî değerlerini iletmesi aynı şeylere tekabül etmektedir. el-Cürçânî, bir başka yerde, Zeyd-aslan metaforunun temelini Zeyd ile aslan arasındaki cesaretteki benzerlik olduğunu; bu durumda cesaretin bir sebep veya daha doğrusu yaygın bir motif (*ratio, legis, illet*) olarak değerlendirileceğini söylemektedir.²⁴ Bu terim, her ne kadar el-Cürçânî'nin eserindeki gibi vurgulanmamış ise de, el-Hafâcî'nin kitabında da bulunabilir. el-Hafâcî, el-Cürçânî'yle uyumlu bir şekilde, iki şey bütün yönleriyle değil de bazı açılardan benzerse, bu benzetme, sahih olur demektedir.²⁵ Binaenaleyh, bu durumda Müslüman teolojisinde tanınan görünmeyen görünene kıyâsı (*kıyâsu'l-ğâib ale'sâhid*) tiplerinin, metinde, en azından imalar halinde mevcut olduğu ifade edilmelidir. el-Cürçânî'nin çağdaşı İbn Reşîk, meşhur kitabı *el-Umde*'de, iyi bir metaforla kötü bir metafor arasındaki farktan bahsederken şöyle demektedir: “Bunun izahı şöyledir: Duyularımızla algıladıklarımız, genellikle algılayamadıklarımızdan daha açıktır; yanımızda bulunanlar da yanımızda olmayanlardan daha açıktır...”²⁶ O, Epikür Kanoniklerinde Yunanca terim olan *phainomenon* ve *adelon*'a denk gelen *şâhid* ve *ğâib* kelimelerini metinde kullanmaktadır. el-Hafâcî, iyi bir *kıyâsın* (veya *metaforun*) değişik faktörlere bağlı olduğunu söylemektedir. Bu faktörlerden biri, birden fazla özelliklerde benzerliktir. Diğeri ise şudur: Bir kıyâsta tasvîr edilen şey, var olmalı (*şâhid*) ve duyuşsal tecrübe açısından yok olandan veya çok az bilinenden (*el-ğâibu'l-hafî*) daha iyi

²¹ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 32.

²² el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 24: (وجملة تلك، وجملة تلك، الاستعارة لم يحصل لك، وجملة تلك) فقد بان لك باستعارته فائدة ومعنى من المعاني وغرض من الأغراض لولا مكان تلك الاستعارة لم يحصل لك، وجملة تلك) Kırş. *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrar al-Balâğa) des Abdülqâhir al-Curcânî, übers von H. Ritter* (Wiesbaden, 1959), s. 49: “...erscheint bei ihr wirklich ein Gewinn, ein (neuer) Sinninhalt und Ausdruckswert, welcher dir ohne diese metafer nicht zuwüchse. Dieser Sinnzuwachs, dieser Aussagewert besteht im Vergleich.”

²³ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 250: (الوجه الجميل يزيد في الهيبة ويتبين به ويدل على الخصال المحمودة...)

²⁴ el-Cürçânî, *Esrârû'l-Belâğa*, s. 207-8: (تقول: رأيت أسدًا، تريد رجلًا شبيها به في الشجاعة... وهو كالغرض فيها، أو كالعلة والسبب في فعلها)

²⁵ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 235: (صحة التشبيه وهو ان يقال أحد الشيتين مثل الآخر في بعض المعاني والصفات)

²⁶ İbn Reşîk, *el-Umde*, s. 287: (وشرح ذلك ان ما تقع عليه الحاسة اوضح في الجملة مما لا تقع عليه الحاسة والمشاهد اوضح من الغائب... الخ.)

bilinir olmalıdır.²⁷ Teologlar, temeli öncül (*protasis*) ve sonuç (*apodosis*) arasındaki benzerlik olan kıyâsın bu tipini iki çeşide ayırmaktadırlar. Birinci, basit tür, sadece sembolik bir ilişkidir. *Emâre* olarak bilinir. Öteki tipte, temel (*asl*), türetilmiş durumda (*fer'*) hangi 'yargı'nın (*hüküm*) veya yüklemün ortaya çıkacağı'nın aynı zamanda işaretidir.. Ne var ki, hem temel hem de türetilmiş durumda yüklem, aynı motifle (*illet*) açıklanmaktadır. *Hüküm* teriminin açık bir şekilde metinde geçmesi bunu takip eder.

el-Cürcânî, metaforun kısa bir tanımını vererek, onun kıyaslama, tercih ve abartıyla orijinal konu (*asl*) için belirlenmiş ismin, benzerlikleri dolayısıyla başka bir şeye transferi olduğunu söylemektedir.²⁸ Bu yüzden abartı, el-Cürcânî'nin edebî teorisinde metaforun ayırtecdici özelliğidir.

el-Hafâcî, bütünüyle aynı görüşü benimsemektedir. Biraz önce alıntılanan pasajda (dipnot 27), iyi bir metaforun kurucu unsurları arasında abartıyı (*mübalağâ*) kaydetmekte, başka pasajlarda da abartının stilistik önemine sık sık vurgu yapmaktadır.²⁹ Bütün bunlar, "kelimelerin anlamlarının tanımı ve kafiyeli mısraların derlenmesi, Mantiğın meyvesi ve Kalam ilminin sonuçlarıdır" şeklindeki el-Hafâcî'nin görüşünü³⁰ destekler gözükmektedir. Eskiden beri uygulanan analogik kıyâs, aslında Kalam metodolojisini, İslâm Rasyonel Teolojisini, yani benzerlik üzerine temellenen işaret-kıyâsını temsil etmektedir. Metaforun bu epistemolojik rolü, derecelendirmenin ayırtecdici özelliği tarafından genişletilmektedir.

Arap edebiyat teorisinde, benzerlik, türlerin bir cinsin altına girmesi veya yapıda benzerlik taşınması anlamına gelmez. Ancak şair tarafından karşılaştırılan iki şeyin, birbirine benzer (örneğin Achilles ve arslan, cesaretle birbirine benzer) olması açısından, ortak bir özellik (*illet* olarak görev yapan *hâl* veya *ma'nâ*) bulunduğunu ifade eder. Bunlar, teşbîhin anlamı için iki farklı açıklamadır. Arap Stilistik teorisinin kendisine dayandığı bilimsel açıklama teorisi, Aristo'ya ait değildir; daha çok İslâm Teoloji bilimlerinin analogik kıyâs teorisine aynileştirilebilir. el-Cürcânî, eserinde "teşbîh" in ne anlama geldiğini tanımlamaya yönelik herhangi bir teşebbüste bulunmaz ama, cins ve türlere herhangi bir referansta bulunmaktan da kaçınır. *Teşbîhten* söz ederken el-Hafâcî, onun "karşılıklı uyum" (*tenâsüb*) olduğunu söyler.³¹

3. Metafor Üzerine Sonraki Görüşler

es-Sekkâkî'ye (1160-1228) döndüğünde kişi, onun metafor tanımını biraz değiştirdiğini gözlemleyebilir. Sekkâkî'ye göre metafor, ötekine atıfta bulunan bir karşılaştırmanın birinci tarafıdır ki, sonrakinin ilkinin cinsine ait olduğunu îmâ

²⁷ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 235: (والأصل في حسن التشبيه ان يمثل الغائب الخفي الذي لايعتاد بالظاهر المحسوس المعتاد فيكون حسن هذا الأجل) [إيضاح المعنى وبيان المراد او يمثل الشيء بما هو أعظم واحسن وأبلغ منه فيكون حسن ذلك لاجل الغلو والمبالغة.]

²⁸ el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğâ*, s. 346: (الإستعارة نقل الإسم عن أصله إلى غيره للتشبيه على حد المبالغة)

²⁹ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 224, 235, 236, 237, 256 sadece bir kısım örneklerini aktaracağım.

³⁰ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 223.

³¹ el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâha*, s. 111.

eder. Sonrakinin, ilkinin hususi özellikleriyle karakterize edildiği şekilde de ifade edilebilir.³² Bu tanım, el-Cürçânî'nin tanımına benzer gözükmektedir, ama aslında bunlar, birbirine tamamen yabancıdır. es-Sekkâkî'nin teşbîhe yüklediği anlamın tam tanımı şöyledir: Bir şeyin, ötekinin cinsinin alt-kategorisi olmasıyla gerçekleşir. Geleneksel İslâm metodolojisi ve dolayısıyla da el-Cürçânî'nin metodolojisi, Aristocu evrensel kavramların tümünü reddederken, es-Sekkâkî'nin tanımı, bunların varlığını öngörmektedir. Bu tanım, giriş bölümünde alıntılanan Aristocu metafor tanımını çağrıştırmaktadır ki, bu tanım büyük ölçüde el-Cürçânî'nin tanımından farklıdır.

K. Versteegh, el-Cürçânî'nin linguistik bir araştırmada geleneksel formel analizi tamamlamak için kelimelerin anlamını incelemenin önemine vurgu yaptığını söylemektedir. es-Sekkâkî, stilistik teorisini anlamın incelenmesine dayandıran ilk önemli stilisttir. el-Hatîb el-Kazvî'nî, el-Sekkâkî'nin teorisini şu şekilde özetlemektedir: Bir kelime, ya vazolunduğu tam anlamın; ya mananın bir kısmının; ya da mananın haricinde kendisiyle zorunlu olarak ilişkili bir şeyin göstergesi olabilir.³³ Anlamın "gerçek" (*hakîkî: ellezi vudia leh*) ve "transfer" (*mecâzî*) şeklindeki bu ayrımı,³⁴ Aristo'nun Poetics'inden yaptığımız alıntıyı çağrıştırmaktadır ki, orada kelimeler, orijinal (*kyriôs*) veya transfer (*metaphorikôs*) anlamda kullanılmaktadır. el-Kazvî'nî'nin metninin devamı, Aristo'nunkinden farklıdır. O, Aristocu taksimi başlangıç noktası yaparak yeni bir teori geliştirmiştir. el-Kazvî'nî'nin, es-Sekkâkî'nin eseri üzerine yaptığı *Telhîs* diye bilinen şerhine göre, tüm transfer anlamlar, iki şey arasındaki *lüzûma* (zorunlu ilişkiye) dayanır. Bu *lüzûm'a* ilaveten, iki şey arasında bir bağlantı (*karîne*) varsa, *mecâzdan* söz edebiliriz. Belli bir *karîne*-nin var olmaması durumunda, *kinâyeden* (*metonymy*) bahsediyoruz, demektir. *Karîne*, iki şey arasındaki benzerlikte mevcut ise, bu durumda da metafordan söz ederiz.³⁵

Söz konusu metni okuyunca, bir kişi, el-Cürçânî'nin açıklamalarına dayanan bu teoride benzerliğin, es-Sekkâkî'nin teorisinde temel kavram olan *lüzûmdan* sonra sadece ikincil bir öneme sahip olduğunu görecektir. Öte taraftan *lüzûm* (gereklik), aynı zamanda Arap Mantık İlminde öncül ile sonuç arasındaki *uyumlu/ bağımlı ilişki* anlamına gelen meşhur teknik bir terimdir.³⁶ Bu bağımlılık, genellikle bunlar arasındaki nedensel ilişkiye dayanmaktadır. Bu anlamıyla nedensellik, geleneksel Müslüman –daha önce metaforun temeli olarak değerlendirilen- benzerlik teorisinde pek bilinmemektedir. Bu yüzden es-Sekkâkî'nin açıklama teorisini, el-

³² es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Na'im Zarzur, Beyrut, 1987: (الإستعارة ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدعياً) دخول المشبه في جنس المشبه به، دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول: أسد وأنت تريد به الشجاع، مدعياً أنه من جنس الأسد... (369) تعليق العبارة على (غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإثبات، وعند الأكثر جعل الشيء لأجل المبالغة في التشبيه (384)

³³ el-Hatîb el-Kazvî'nî, *Telhîs*, thk. A. Berkûkî, Kâhire, 1932, s. 118: (ودلالة اللفظ تكون إما على تمام المعنى الذي وضع اللفظ له أو (تكون دلالة على جزء من المعنى المراد أو تكون دلالة على خارج عنها.... وتختص الأولى بالمطابقة والثانية بالتضمن والثالثة بالإلتزام

³⁴ es-Sekkâkî, *Miftâh*, s. 358-9.

³⁵ el-Hatîb el-Kazvî'nî, *Telhîs*, s. 119.

³⁶ M. Maroth, *Ibn Sinâ und die peripatetische "Aussagenlogik"*, Leiden, 1989, s. 45 sqq.

Cürcânî'den bütünüyle farklıdır. Sonuncu (el-Cürcânî), konuşma figürlerini (belâgat sanatlarını) Müslüman Teologların analogik akıl yürütmelerinin geleneksel araçlarıyla izah ederken, es-Sekkâkî -1070-1220 döneminde Müslüman dîni metodolojisinde gerçekleşen değişimlerden sonra- aynı fenomeni büyük oranda İbn Sînâ'nın Mantıkla ilgili eserlerine dayanan Mantık yardımıyla izah etmektedir. Bu, kelimelerin anlamıyla ilgili -ki biraz önce iktibas edilen es-Sekkâkî'nin teorisiiyle ilgili kısmı da muhtevi- bölümleri içeren sonraki Arap Mantık risalelerinin karakteristik bir özelliğidir. "Müfred lafzı"nın anlamını tanımlarken, onun, bir kavrama delalet ettiğini, onun bir parçasının ise bu kavramın herhangi bir parçasına delalet etmediğini söyleyen şahıs, İbn Sînâ'dır.³⁷ Bu görüş, ondan sonraki Mantıkçılar tarafından tekrar edilmiştir.

Abdüşşerif el-Cürcânî'nin (ö. 1416), *el-Ğurra* diye tanınan muhtasar Farsça risalesi, mana sorununa büyük bir önem atfetmiştir ki problemi ele alış tarzı, es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'una çok benzemektedir. Sonraları, el-Cürcânî'nin risalesi, birçok Mantıkçı tarafından Farsça ve Arapça olarak şerhedilmiştir. Şöyle ki, Hidr b. Muhammed b. Ali er-Rıza (ö. 1446) ve İsa b. Muhammed b. Abdullah el-İcî es-Safevî (ö. 1546), şerhlerinde aynı konuya özel bir önem vermişlerdir.³⁸ Bu meşhur Mantık mecmualarında aşağıdaki metin örnekleri mevcuttur:

1. Farklı kelimelerin ve ibarelerin anlamı, aynı şeye tekabül ediyorlarsa, bir-biriyle uyuşur veya örtüşür (*mutâbaka*). Örneğin "*insân*" ve "*hayavan natik*", aynı maksada matuftur; bunlar insânoğlunu karşılamaktadır. İkinci ifade, birincisinin tanımıdır. Tanım ve isim, lafız cihetinden farklılık arzetseler de, aynı mefhûma / konseptte işaret ederler.

2. Onlardan biri diğerini kapsar (*tazammun*): '*insân*' ve '*hayavan*'. Sonuncu/*hayavan* (*cins*), kendisinin alt türleri olan ilkini (*insân*) ihtiva eder. 'Aslan' diyen bir kişi, hususi özellikli bir '*hayavan*'i kasdetmiş olur. Aynı zamanda '*hayavan*' bir cins olarak '*insân*'ı da kapsar. Aynı cins içindeki yer alan bu iki türün ilişkisi, cesaret ile kurulmuş veya açıklanmıştır (*illet*).

3. İlişkinin bir başka türü, *ilzâm* (bağıntılı sonuç) olarak bilinmektedir. *İlzâm*ın yaygın örneği, '*insân*' ve '*kâbilu'l-ilm ve'l-kitâbe*'dir. İkinci ifade Mantık'ta 'tasvîr'in bir örneği olarak bilinir. Bir tasvîr (*resm*), özelliklerden müteşekkildir. "Bir özellik, bir şeyin esasını göstermeyen bir şeydir; ama o, sadece ona aittir ve onun değiştirilebilirliğini göstermektedir."³⁹ Bu tanım, (... "ona aittir" ve "onun değiştirebilirliğini gösterir.") özelliklerin, sonuç/semere oldukları için isimlerini izlediklerini îmâ etmektedir. Bu, Aristo'nun şu ifadeleriyle de ispatlanmaktadır: "Örneğin, gramer öğrenilebilirliği, insânın bir özelliğidir; çünkü belli bir varlık, insânsa, o, gramer öğrenme kapasitesine sahiptir ve eğer o gramer öğrenme kapasitesine sahipse, o, insândır."⁴⁰ Arapça "*kâbilu'l-ilm ve'l-kitâbe*" ibaresi, Yunanca "gramer öğrenmeye kâbiliyetli" ibaresinin bir çevirisi olarak değerlendirilebilir. Sonuç itiba-

³⁷ İbn Sînâ, *Kitabü'n-Necât*, Kâhire, 1934, s. 5.

³⁸ er-Râzî ve es-Safevî, *Şerhu'l-Ğurre fi'l-Mantik*, ed. Alber Nusri Nadir, Beyrut 1986, s. 31-4, 121-6.

³⁹ Aristo, *Topica*, 102 a 18-19.

⁴⁰ Aristo, *Topica*, 102 a 20-22.

riyle, sadece öğreti değil, aynı zamanda Arap metinlerindeki örnekler de, Aristo ile belli başlı son dönem Arap doktrinleri arasında yakın ilişkiyi açığa çıkarmaktadır.

Aristo'nun örneği, 'insân' ile 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe' arasındaki özel ilişkinin, iki şartın formülasyonu için zorunlu bir husus olduğunu ispat etmektedir. Nite-lenmiş bir nesne ile onun sıfatının denklığı sebebiyle, 'insân' ve 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe', karşılıklı olarak birbirini îmâ etmektedir. Bunlar arasındaki tek fark, öncüldeki tür veya illet olarak insân'ın bir sonuç olmasıdır. O, nihayetinde sıfatın bir etki ve sonuç olduğunu îmâ eder. İkinci versiyonda etki ve sonucun yani 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe'nin, onun bir sebebi veya etkisi olduğunu îmâ eder. Hasılı, öncüldeki "insân" bir sebep olarak farklı etkilere sahiptir, ama peşisıra nihayetinde zorunlu bir şekilde onun tasvîrine işaret etmezken, öncüldeki sıfat 'kâbilü'l-ilm ve'l-kitâbe', nihayetinde özel ve açık bir şekilde ona işaret etmektedir.⁴¹

Arapça ders kitaplarının ilk durumunda bir türün ismi ve onun tanımı, karşılıklı birbirini îmâ etmektedir (*mutâbakat*). İkinci durumda, türler, cinsi taraftan ihtiva edilmekte (*tazammun*) iken, üçüncü durumda (bir sebep olarak) türler, (etki olarak) tasvîri tarafından îmâ edilmektedir. Bu durumda türler, *melzûm*dur. İlk durumda kelimeler, orijinal manalarında kullanılmışlardır. İkinci ve üçüncü durumlarda ise 'transfer edilmiş' (*mecâzî*) anlamlar, söz konusu edilmektedir.⁴² İkinci durumda, bir şeye işaret ettiğimizde, bu şeyi kapsayan bir mefhûmun ismini transfer etmiş oluruz(*tazammun*), üçüncü durumda, özel ismi yerine bir varlığa işaret ederek bu varlığa neticesinin ismini transfer ederiz (*iltizam*).

Bir kişi, el-Kazvî'nin es-Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı üzerine yaptığı şerhinden yu- karıda iktibas edilen metne tekrar döndüğünde, "kelime, üzerinde ittifak edilen bir anlamın işareti olabilir" ifadesinin *mutâbaka* durumuna; "veya onun bir kısmına" bölümünün *tazammuna*; "veya harici bir şeyin" ibaresinin de *ilzâma* işaret ettiğini görebilir. er-Râzî, el-Cürre'nin *Ğurre*'sine yaptığı şerhinde, *mutâbaka* durumunda bir kişinin, kelimeleri üzerinde ittifak edilen ve tanımı vasıtasıyla saptanan mana- larıyla kullandığını söyler. "İnsanoğlu"nun "hayvan" kelimesine veya "akılla dona- tılmış" (kapsama veya *tazammun*) ibaresine refere edildiği öteki örneklerde, genel-likle 'transfer mana' (*mecâz*) veya daha özel olarak metafordan söz ederiz. "Yaza- bilme kâbiliyeti", "insânoğlu" anlamına geliyorsa, ilzâm'dan söz edebiliriz ve bu durum, ayrıca üslup ilminde *mecâz* yani transfer anlam olarak bilinir; ama bu, özel anlamda *kinâyedir*.⁴³ es-Sekkâkî, örtük anlamı (*kinâye*), bir şeyin ismini açık bir şekilde zikretmek yerine onun tarafından îmâ edilen (*melzûm*) manayı zikretme olarak tanımlamaktadır.⁴⁴

Her ne kadar teşbîhten sadece sanatsal kullanımın bir temeli olarak bahse- den eski stilistik (Üslup İlmi) teorisyenleri, *metafor* ile *kinâye* arasında münasip bir ayırım yapamamışlarsa da, mantık ve üslubun bu yaygın teorisi, transfer kullanımın

⁴¹ G. Bohas, J. P. Guillaume, D. E. Koulougli, *The Arabic Linguistic Tradition*, London-New York, 1990, s. 135-6. Bu eser, tek stilistik ve semantik teoriymiş gibi, bu nispeten geç üçlü bölünmeyi nakleder.

⁴² *Şerhu'l-Ğurre fi'l-Mantık*, s. 33.

⁴³ *Şerhu'l-Ğurre fi'l-Mantık*, s. 33.

⁴⁴ es-Sekkâkî, *Miftâh*, s. 402: (الكتابة هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه)

bütün çeşitlerinin türsel kavramı olarak *mecâz* ile,⁴⁵ transfer kullanımının özel bir çeşidi olarak bir tarafta *metafor*, diğer tarafta *kinâye* (metonymy) arasındaki net ayırım için bir temel olarak hizmet vermektedir. el-Kazvîni, *Telhîs*'inde, -Arap Edebiyat Eleştirmeleri tarafından genellikle benimsenen bir görüş olarak- örtük anlamın (*kinâye*), bir ismin, sonucunu, etkisini (*melzûm*) gerektiren bir şeyden aktarımı anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴⁶ *Mecâz* (ve dolayısıyla da *isti'âre*), bir ismin kendisini gerektiren bir şeyin sonucundan transfer edilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁷ Kazvîni'nin bir ismin önermedeki bir şeyin sonucundan aktarımı için örneği, cesaret ve aslandır. Bu, stilistiklerin (üslupçuların) bütün el kitaplarında nakledilen metafor örneğidir. Bu örnekte "arşlan", sempoize ettiği cesareti ifade etmektedir. Hem arşlan hem de Achilles, aynı türe dahildir ve aynı sonuca (cesaret) sahiptir ki bu, aralarındaki benzerliği ifade eder ve ismin transferi için bir *illet* olarak hizmet eder.

Kemalpaşazade, kinâye üzerine kaleme aldığı risalesinde, *badi'l-beşare, aridu'l-ezfari, mustavi'l-kameti* (ibarelerinin), "insân"dan kinâye olduğunu söyler. Bu örnek, Aristo'nun Mantığına yapılan Neoplatonik şerhlerde çok iyi bilinmektedir. Bu, özelliklerden (*propria*) oluşan "betimleme" için filozoflar tarafından nakledilen yaygın bir örnektir. *Propria*, tesadüfi özellikler grubuna aittir. Bunlar, dil kullanıcısının zihninde mevcut olan belli başlı alt-türler tarafından imâ edilir. Her iki durumda da, şu gözlemlenebilir: *Tazammun*, cins ile hiyerarşiden kaynaklanan türler arasındaki ilişkiyi örneklerken, *ilzâm* ise tasvîr (*kavl şârih, resm, 'tasvîr'*) ile tasvîr edilen nesne arasındaki sonuç ilişkisini temsil etmektedir. Bu teoride benzerlik, bir taraftan türlerin cinse bağlılığına veya diğer taraftan tasvîr ile tasvîr edilen nesnenin ilişkisine dayanmaktadır. Böylece bu açıklama teorisi, ve dolayısıyla da metaforların iç yapısı, önceki emsallerinden belli oranda farklılık göstermektedir. Bu yeni teori, daha önce tanımlanamayan kavramların tanımlanmasına imkan yaratmıştır.

S. A. Bonebakker, Abdülkâhir el-Cürçânî'den önce, Arap edebî eleştirisinin, *teşbih* ile *isti'âre* arasında herhangi bir ayırım yapmadığını ifade etmektedir.⁴⁸ Bu, onların, benzerlik/teşbih açısından *isti'âreyi* tanımlamalarının tabii bir sonucudur. *İsti'âreyi* Aristo mantığı açısından çok iyi tanımlanmış teşbih kavramı üzerine inşa edilen bir sonuç ilişkisi olarak tanımlayan es-Sekkâkî, böylece yaklaşık kesinlikle de olsa, *isti'âreyi* basit bir benzerlikten/teşbihten ayırt edebiliyordu.

"El" ile "iyilik/hayır" arasındaki ilişki, Arap edebiyatında çok tartışmalı bir problemi temsil etmektedir. Önceki yazarlar, aralarındaki "yakın ilişki"den (*mûlabese*) dolayı, "el"i "hayır" için bir metafor olarak kabul etmeye hazırды. Eserinin başında Abdülkâhir el-Cürçânî, geçici olarak bu görüşü kabul eder; ama metaforu benzerlik ve mübalağa ile tanımladıktan sonra, bunun sadece ismin transfe-

⁴⁵ el-Kazvîni, *Telhîs*, s. 136.

⁴⁶ el-Kazvîni, *Telhîs*, s. 155 (الإنتقال في الكناية يكون من اللزوم إلى المزموم)

⁴⁷ el-Kazvîni, *Telhîs*, s. 155 (والإنتقال في المجاز يكون من اللزوم إلى اللزوم كالانتقال من الأسد إلى الشجاع)

⁴⁸ "İsti'ârât", *Encyclopedia of Islam*, IV, s. 248, 249.

ri/aktarımı (*mecâz*) olduğuna işaret eder. es-Sekkâkî sonrası dönemde, “el” ve “hayır”, karşılıklı birbirlerini karşılarlar. Her hayır, el’i îmâ eder; el ise hayır tarafından îmâ edilir (*melzûm*). Böylece kapsama değil de sonuç ilişkisine dayanan bu ifade, bir kinâye (*kinâye*) olarak yeniden yorumlanmıştır.

Oldukça kısa bu yorumları özetlerken, İslâm kültüründe gerçekleşen genel değişikliklerin önemine vurgu yapma ihtiyacı hissediyorum. Mantık yöntemleri, özellikle de İbn Sînâ’nınkiler, ilahiyat ilimlerine nüfuz etmiştir. el-Kazvî el-Kâtibî’nin *er-Risâletü’ş-Şemsiyye*’si ve el-Urmevî’nin *Metâli’u’l-Envâr*’ı üzerine bir çok mantık şerhleri ve haşiyeler yazılmıştır. Bu genel değişim, linguistik ve edebî eleştiri de dahil öteki Arap bilimlerinde⁴⁹ yer alan kavramların da yeniden yorumlanmasına sebep olmuştur. Bu genel kültürel değişim, üslup/stilistik kavramlarının yeniden yorumlanmasına yansımıştır. Yeni stilistik teori, mevcut teorik çerçevede ve dahil olduğu Arap Edebî Eleştirisinin eski teorisinde tanımlanmaya direnen yeni kavramların (örneğin *kinâye*) açıklanmasına kapı açmıştır.

⁴⁹ Abdüşşerif el-Cürçânî’nin şarihleri, -örneğin Hidr er-Râzî, s. 31; es-Safevî, s. 125-, sanatsal kullanım teorisinin, Mantıkçılar ve Hukukçular tarafından geliştirildiğini iddia etmektedir. Referans verilen sayfalarda sözü edilen şahıslar, *mantikuyyûn* ve *beyâniyyûn* ve *usuliyûn* yani *usulu fikh ulemasıdır*. Arkaplan olarak hizmet gören klasik hukuk ve Bedî literatürü, W. Heinrichs tarafından ele alınmıştır. W. Heinrichs, “On the genesis of haqîqa-majâz dichotomy”, *Studia Islamica*, 59 (1984): 111-40.

Milli Terbiye*

Ahmet Ağaoğlu**

Haz: Şeref Göküş

Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
serefmut06@hotmail.com

Türk eğitim sisteminde Osmanlı'dan günümüze kadar geçirdiği sürecin geniş bir şekilde incelenmesi için eğitim tarihi araştırmalarına hız verilmesi gerekmektedir. Bu süreçte özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda çıkan süreli yayınlarda-ki artık klasik diyebileceğimiz makalelerin/yazıların yeni harflerle doğrudan ya da sadeleştirilerek yayınlanıp bilim dünyasının istifadesine sunulması çok önemli bir girişimdir.

* Ağaoğlu, "Milli Terbiye", ss. 1, 3.

** 1869 yılında Azerbaycan'a bağlı Şişe-Şuşa şehrinde dünyaya gelen Ahmet Ağaoğlu, ilk, orta ve lise tahsilini burada tamamladıktan sonra yüksek öğrenimine Fransa'da hukuk, filoloji ve tarih okuyarak devam etmiştir. Ağaoğlu Paris'teki tahsil hayatını başarı ile bitirip ülkesine dönerek kendisini doğup büyüdüğü halkını içerisine düştüğü derin cehalet ve bağınazlıktan uzaklaştırmaya ve onlara Türklük bilinci kazandırmaya adanmıştır. Bu amacını gerçekleştirmek için hem öğretmenlik yapan hem dergi ve gazete çıkaran hem de Türklerin hakkını savunan sivil toplum örgütleri kuran Ağaoğlu ortaya koyduğu bu faaliyetler nedeniyle Ruslar tarafından yakından takip edilmeye başlanmıştır. Neticesinde Rusların baskısına ve sonu gelmez eziyetlerine daha fazla dayanamamış ve 1909 yılında İstanbul'a göç etmek zorunda kalmıştır.

Ağaoğlu, İstanbul'da bir taraftan *Hikmet*, *Sebilürreşad*, *Türk Yurdu*, *Tercüman-ı Hakikat*, *İslam*, *Jeune Turc* gibi dergi ve gazetelerde makaleler yayınlarken diğer taraftan Türk Derneği, Türk Yurdu ve Türk Ocağı gibi dönemin en önemli Türkçü cemiyetlerinin kurulmasında ve yönetilmesinde görev almıştır. Bunun yanında İstanbul Darülfünun Rusça öğretmenliği, Türk Tarihi Profesörlüğü, İttihat ve Terakki Partisi merkez komitesi üyeliği ve 1912 yılında Afyonkarahisar mebusluğu gibi görevlerde de bulunan Ağaoğlu, 1919 yılında İngilizler tarafından "Asayiş bozma ve Ermenilere zorbalık" bahane edilerek Malta adasına sürgüne gönderilmiştir.

28 Mayıs 1921 tarihinde serbest bırakılan Ağaoğlu, kısa bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra Ankara'ya gidip orada Mustafa Kemal Paşa ile tanışarak, bu süreçten sonra, milli mücadele hareketinin en ön safalarında yer almıştır. Ağaoğlu, Ankara'da, bir yandan Matbuat ve İstihbarat Umum Müdürlüğü görevini yürütürken diğer yandan Hakimiyet-i Milliye gazetesinin başyazarlığını da sürdürmüştür. Bununla birlikte Ankara Hukuk Mektebi'nde hukuk dersleri vermiş; 1923 yılında ikinci, 1927 yılında da üçüncü dönem Kars milletvekilliği yapmıştır. 1933 yılında Akın gazetesini çıkaran Ağaoğlu, yine aynı yıl gerçekleştirilen üniversite reformu sonucunda İstanbul Üniversitesi'nden emekli edilmiş ve 1939 yılındaki ölümüne kadar evinde mütevazı bir hayat sürdürmüştür. Bu ve daha geniş bilgi için bk. Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri (1928 Yılı Yazıları)*, s. 200-227; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 408-412; Sakal, *Ağaoğlu Ahmed Bey*, s. 7-63; Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, s. 157-166.

Bu bağlamda, biz de bu sürece destek olmak için, Ahmet Ağaoğlu'nun 21 Temmuz 1926 yılında 1808 nolu Hakimiyet-i Milliye Gazetesinde yayınlanan "Milli Terbiye" adlı makalesinin Latin harfleri ile aynı şekilde çevirisini yaptık. İlgili metnin ilk kısmı birinci sayfada, devamı aynı sayının üçüncü sayfasında yer almaktadır. Yazıda herhangi bir sadeleştirme, ilave ya da çıkarmaya yer vermedik.

Aşağıda yayınlayacağımız bu makale önemli bir metindir. Çünkü İkinci Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle birlikte başlayan demokratik ortam neticesinde, Türkçülük akımına mensup aydınlar Osmanlı Devleti'nin kötü gidişatını durdurmak için işe eğitimle başlanması gerektiğine inanıyorlardı. Bu nedenle Türkçüler gerek kendi çıkardıkları dergi ve gazeteler gerekse diğer süreli ve süresiz yayın organları aracılığıyla eğitim-öğretim konusunun toplumun her kesimi tarafından dikkate alınmasını ve bu sayede geniş bir tartışma ortamı doğmasını istiyorlardı.

Türkçülerin bu alandaki temel hareket noktası eğitimin millileştirilmesidir. Yani o anki Türk toplumunun bünyesinde yer alan ve dinamik bir hüviyete haiz olan dil, din, edebiyat, tarih ve anane gibi kültürel değerlerin eğitim-öğretim aracılığıyla Türk çocuklarına ve gençlerine aktarılmasıdır. Nitekim dönemin en önemli aydınlarından olan Ziya Gökalp Muallim,¹ Ahmed Ağaoğlu İçtihad,² Edhem Nejad ise Yeni Fikir³ mecmualarında konuyla ilgili yazılar kaleme almışlardır.

Onlara göre dil, din, aile, ahlak, tarih ve edebiyat gibi kültürel öğeler bir topluluğun millet haline gelmesini sağlayan en önemli etkenlerin başında yer almaktadır. Bu unsurlar, aynı zamanda, insanları belirli bir amaç etrafında toplayan ve onların bilinçli bir şekilde hareket etmelerine neden olan önemli bir itici güce de sahiptirler. Bu gücün toplumun her kesimine ve en önemlisi genç dimağlara aktarılması ancak milli bir terbiye ile mümkündür. Milli terbiye, mektepler ve öğretmenler aracılığıyla, gelişen ve büyüyen yeni nesle, içinde yaşadığı toplumunun kendi dilini, dinini, ailevi özelliklerini, tarihini, edebiyatını doğru, tutarlı ve şuurlu bir şekilde öğretmektir. Böylece toplumda "dejenere" denilen amaçsız ve hedefsiz bir nesil yerine, ne yaptığını bilen, kendi varlığının farkında olan ama aynı zamanda etrafında yaşayan diğer insanlara da hoşgörü ile bakabilen bir gençlik yetiştirmek mümkün olacaktır.

Birbirleri ile paralel bir görüş ortaya koyan bu Türkçü aydınların eğitimdeki millileşme istekleri, ne yazık ki, İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde tam olarak uygulanma imkanı bulamamıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde de benzer çalışmalar devam etmiştir. Bu nedenle Ahmed Ağaoğlu'nun 1926 tarihli bu yazısı hem mevcut zaman dilimindeki "milli terbiye" yaklaşımlarına ışık tutması, hem de iki dönem arasındaki fikirlerin karşılaştırılmasına imkan vermesi açısından çok önemlidir.

¹ Gökalp, "Terbiye ve Milliyet: Milli Terbiye 1", ss. 3-9; Gökalp, "Terbiye ve Milliyet: Milli Terbiye 2", ss. 33-39; Gökalp, "Terbiye ve Milliyet: Milli Terbiye 3", ss. 66-71; Gökalp, "Milliyet ve Terbiye: Milli Terbiye 4", ss. 97-102; Gökalp, "Terbiye Münakaşaları: Milli Terbiye 5", ss. 193-202; Gökalp, "Terbiye Münakaşaları: Milli Terbiye 6", ss. 225-231; Gökalp, "Terbiye Münakaşaları: Milli Terbiye 7", ss. 264-272.

² Ağaoğlu, "Terbiye-i Milliye", ss. 782-786.

³ Nejad, "Müdafa-i Milliye ve Terbiye 2", ss. 267-273; Nejad, "Müdafa-i Milliye ve Terbiye 4", ss. 327-333; Nejad, "Müdafa-i Milliye ve Terbiye 5", ss. 394-399.

Millî Terbiye

Birkaç günden beri şehrimizde Türkiye mu'allimlerinin umûmî kongresinin ictima' ettiği ma'lûmdur. Ma'ârif hayâtımızda bu, bir yeniliktir. Fâ'ide ve ehemmiyeti der-kâr olan bu yeniliği ihtiyâr etmekle Cumhûriyet idâresi pek mühim bir eser-i teceddüd ve fa'âliyet ibrâz etmiştir. Ve bundan dolayı şâyân-ı şük-rândır.

Vâkı'an bu gibi ictimâ'lara alışkın olmadığımız ve kongrenin ruznâmedeki mes'eleleri etraflı ve şümüllü bir tarzda münâkaşa için müstahzır olmadığı müzâkerelerin cereyânından gözükmekdedir. Fakat işin başlangıcında bulunduğumuzdan bu cihet i'zâm edilecek bir ehemmiyeti hâ'iz add olunamaz. Kongrelere devâm olundukca hem mümârese ve tecrübe artacak ve hem de müzâkereler daha ziyâde şümül ve vüs'at peydâ eyleyecek ve nihâyet yeni kongre ma'ârifimizde yeni bir terakkî hatvesine mukaddime teşkîl edecektir.

Bu defa akd olunan kongre dahî fâ'ideden hâlî kalmamıştır. Hiç olmazsa ma'ârifte a'id birçok hayâtî ve mühim mes'eleler üzerine celb-i dikkât eylemiş ve âtideki kongreler için ciddi zemînler irâ'e eylemiştir.

Ezcümle meselâ, bizim bilhassa dikkatimizi celb eden iki mühim mes'ele üzerinde kongre ehemmiyetle tevakku' eylemiştir. Bu mes'eleler yukarıda serlevha ittihâz ettiğimiz iki mevzûdan ibârettir. Bu mevzû'lar etrâfında birçok fikirler beyân edildi ise de kongre mes'elenin ilmî ve şümüllü bir tarzda tedkîkini husûsi bir hey'ete havâle ederek gelecek senedeki kongrede uzun uzadıya müzâkere olunmalarına karar verdi. Bu karar çok münâsib olmuştur. Zîrâ millî ve asrî bir terbiye gibi ehemmiyeti âşikâr olan bu mes'ele hakkında sellemehü's-selâm müzâkere cereyân edemeyeceği ve karar verilemeyeceği bedfih'dir.

Ma'amâfih mademki bu mes'ele vaz' edilmiştir, bizde düşündüklerimizi serd etmeyi fâ'ideden hâlî görmedik.

Millî terbiye nedir?

Bizce millî terbiye, Türkcülerce kabûl edilmiş olan âtideki birlikleri te'mîne ma'tûf bir terbiyedir: 1-Dil birliği, 2-Dîn birliği, 3-Dilin birliği. Dil birliğinin ehemmiyeti der-kârdır. Ferdleri yek diğere rabt eden en mühim çimento lisândır. Lisânı parçalanmış, muhtelif lehcelere ayrılmış bir milletde vahdet aramak abesdir. Milletın vazîfesi bu ayrılıkları kaldırmak, gayr-i kâbil-i tecezzî bir lisân etrafında bütün ferdleri toplamaktan ibâret olmalıdır. Türkcemizde bu ameliyye yapılmaktadır. İstanbul şivesi, gittikçe umûmîleşmekte ve Türk illerinin kâffesine sirâyet eylemektedir. Fakat mekteb, İstanbul şivesi üzerinde dahî işlemelidir. Bu şivenin Cenâb Şehâbeddîn tarzı ve Ya'kûb Kadrî tarzları vardır. Şivenin tamâmen millî olması için bazı sun'î ve izâfî hamûlelerden kurtulması îcâb eder. Meselâ Fârisî ve A'râbî terkîplerin izâlesî ile yerine hakîkî Türk terkîplerinin ikâmesi, ıstılahların tesbîti, imlânın Türk telaffuzuna göre ta'yîni, bütün mekteblerin aynı imlâ ile yazılmış aynı kırâ'at ve aynı sarf ve nahiv kitâblarının tedrîsi ve ilâ âharihî. İşte münhasıran dil birliğini te'mîn husûsunda mektebin tevessül edeceği vasıtalar.

Dîn birliğine gelince, bunun da ehemmiyeti der-kârdır. Muhtelif mezhebler arasında inkısâma uğramış olan bir milletde dahî vahdet aramak abesdir. Millî ter-

biye endişesi ile mütehasis olan bir millet bu ihtilâfları, ayrılıkları dahî kaldırmağa ve yerine vâhid bir dîn zihniyeti ikâme ettirmekle mükellefdir. Bunun için de hiç bir mezheb ve târikat iltizâm edilmeksizin dîn esasları doğrudan doğruya Kur'an'dan istihrac edilmek üzere sâde Türkçe telkîn olunmalıdır. Yine sâde Türkçe olmak şartı ile du'âlar, ilâhîler öğretilmeli ve âyinler icrâ olunmalıdır. Peygamberimizin ve ilk İslâm rehberlerinin terceme-i hallerine, İslâmiyet'in sûret-i tekevvinüne â'id yine sâde Türkçe ile kısa ma'lûmât verilmelidir.

Dilin birliği, bu birliği teşkil eden avâmil daha mu'dil ve daha karışık olduğundan üzerinde daha ziyâde tevakkuf etmek lâzım, hakikatde ve dilin birliği, milleti teşkil eden ferdlerin taşıdıkları arzu ve meyillerin ve ta'bîr-i âharla zihniyetlerin vahdeti demektir. Halbûki ferdî zihniyetlerin tekevvin ve teşekkülleri pek çok ta'yîn ve tesbîti gayr-i kâbil olan âmillerin te'sirleri neticesidir. Ma'amâfih, millî zihniyet denildiği zamân milletin umûmî kütlesinden ziyâde millete rehberlik eden ve onun mukadderâtı üzerinde te'sirler icrâ eyleyen zümrenin taşıdığı zihniyet nazar-ı dikkate alındığından, bu zihniyet teşekkülü üzerinde mü'essir olan başlıca âmiller az çok tesbît edilebilir.

(Birinci sahifeden mâ-ba'd)

Bu âmiller âcizlerince şunlardır: Â'ile, mekteb, dîn, edebiyât, mûsîkî ve ah-lâk.

Şimdi bu âmilleri birer birer tahlîl edelim:

Â'ile: Bizde â'ileler ale'l-umûm şu'ûrlu bir terbiye vermekden âcizdirler. Ekseriyetle mektebin çocuk üzerindeki te'sirlerini ibtâl ederler. Binâenaleyh, â'ile ile mektebin yaklaşmalarını ve mektebin â'ile üzerine dahî te'sir icrâ etmesini te'mîn etmek elzemdir. Bunun için de çocuk ebeveynini mektebe celbetmek, onlardan çocuklara yardım cem'iyetleri teşkil eylemek, kendileri ile musâhabelerde bulunmak, â'ile müsâmereleri tertîb etmek gibi vâsıtalara müraca'ât olunmalıdır. Bu sûretle mekteb terbiyesi ile â'ile terbiyesinin vahdeti te'mîn edilirse maksada birgün evvel vâsil olunabilir.

Dîn hakkındaki fikrimizi yukarıda serd etdik. Mekteb, ferdî zihniyetin tekevvinü üzerinde en mühim âmil mektebdir. Mektebde edinmiş olduğu bir his ve fikri, almış olduğu intibâ'ı çocuk ba'zen tâ ömrünün nihâyetine kadar taşır. Mekteb ise, ta'lîm hey'etinin mecmû'undan ibâretidir. İlme ve doğruluğa, hakka ve hakîkate, azm ve sebâta, merbûtiyet hissini tenmiye eden hep bu hey'etdir. Vatan bahsini de telkîn eden bu hey'etdir.

Fakat ta'lîm hey'eti bu yüksek vazîfesini ifâ edebilmek için evvelâ kendisi o sıfatlar ile muttasıf olmalıdır. Sâniyen hep birlikde aynı gâyeyi gütmelidir. Binâenaleyh Dâru'l-mu'allimînler husûsî bir dikkat ve i'tinâ sarf olunmalıdır. Mu'allim olacak zât mektebden kendisinin kudsî bir vazîfe ile mükellef olduğuna kâni' olarak îmân ederek çıkmalıdır. Sonra, ta'lîm hey'eti arasında mektebde ta'kîb olunan gâye üzerinde ittihâd-ı tâm mevcûd olmalıdır. Meselâ birisi kozmopolit diğeri milliyetçi, birisi maddiyâtçı diğeri ma'nevîyâtçı, birisi cumhûriyetçi diğeri meşrûtiyetçi olan mu'allimlerden müteşekkil bir ta'lîm hey'eti millî terbiye ve ta'lîm nokta-i nazarından en muzır bir hey'etdir. Fi'l-hakîka riyâzî ve müsbet ilim-

ler mu'allimleri, his ve duygu netîcesi nokta-i nazarından, o derece mü'essir add edilmezler. Fakat unutmamalıdır ki bir mu'allim makine değildir, talebesi ile dâ'imâ musâhabeler yapar, talebesine kendi misâli ile dâ'imâ bir numûne irâ'e eder. Binâenaleyh, bunların dahi aldıkları doğru hareket dâ'imâ müessirdir, dâ'imâ çocuğun rûhu üzerinde âmildir. Bunlar müttehiden hareket etmezler. Ve çocukları muhtelif te'sîrler altında bırakılırsa, çocuklarda tabî'atı ile tereddüd, seciyesizlik, lâubâlilik gibi millî terbiye nokta-i nazarından gâyet muzır hâssalar tekevvün eder.

Ma'amâfih mektep ta'lîm ve terbiyesinde en müessir olan mu'allimler şübhesiz ki târîh, edebiyât, felsefe, ictimâ'îyyât ve ahlâk mu'allimleridir. Ve bunlar arasında dahî millî terbiye nokta-i nazarından târîh ve edebiyât dersleri husûsî bir mevki'î hâ'izdirler.

Târîh bir ferde, milletini öğretir. Milletini mâzisini ve bu mâzide irâ'e etmiş olduğu mahiyeti bildirir. Binâenaleyh târîh dersi ve târîh kitâbı bir ferde milletini hem sevdirebilir ve hem de ona karşı nefret telkîn edebilir! Binâenaleyh bu derse husûsî bir dikkat atfetmek icâb eder. Millî terbiye gâyesini güden bir mektebde evvelâ târîh mu'allimi, tam ma'nâsı ile bir vatanperver olmalıdır. Mütereddîd, îmânsız, kozmopolit birisi, kendisini bilen milletçi bir muhîtde târîh mu'allimi olamaz! Olursa, o muhîtin kendi mukadderâtına karşı lâ-kayd kaldığına hükmetmelidir. Sâniyen, târîh kitâbı milletden bahsetmelidir, milletin muhtelif devirlerde ibrâz etmiş olduğu yüksek ma'nevî ve maddî eserleri irâ'e eylemelidir! Bu nokta-i nazarından elyevm elde bulunan bütün târîh kitâblarını toplayıp yakmalıdır! Zîrâ bunlar Türk milletinin târîhi değildir! Cabbâr ve zâlim müstebidlerin zulüm ve cebir hikâyeleridir! Vekâletin birinci ve en müsta'cel vazîfesi hakîki Türk milletinin târîhini yazdırtıp mekteplerde tadrîs ettirmektir!

Edebiyâta gelince -âcizlerince- bir memleketin vaziyeti üzerine dîn ve târîhden sonra en mü'essir olan âmîl edebiyatdır. Ma'a't-te'essûf bu saha dahî menfidir! Eski edebiyâtımız millî terbiye nokta-i nazarından ve kelimenin bütün ma'nâsı ile muzırdır. Zâten, bu edebiyât zamân ve mekândan mücerredir. Orada Leylâ var, Mecnûn var, mey var, sâkî var, bülbül var, gül var, hûri var, gılmân var, çeşm-i siyâh var, zülf-i perîşân var, pâdişâh var, kasr var, hamâm var, tas var, ne Türk var, ne Türk vatani, ne millî bir mefkûre var ve ne beşerî bir ide'âl...!

Bu edebiyâtın çocuk rûhu üzerinde icrâ ettiği müdhiş tahrîbleri hemen hepimiz tecrübe ettik!! On iki yaşında çocuk ya Leylâ oluyor, ya Mecnûn veyâhûd fenâfî'llâh olarak göklerde uçar!! Böyle bir edebiyâtdan numûneler ittihâz ederek kırâ'at kitâblarına sokmak veyâhûd ilk ve orta mekteplerde tadrîs eylemek, millî terbiye nokta-i nazarından cinayettir!

Bunu bu mekteplerden tard etmeli ve olsa olsa Dârü'l-fünûnda, artık zihniyetleri tekevvün etmiş olan efendiler ile beraber bir tedkîk mevzû'u yapmalıdır! Edebiyâtımızın son devrine gelince, burada son derece dikkatli olmalıdır ve kırâ'at kitâblarında kozmopolit ide'âli arkasında koşan edîblere yer vermemelidir. Bu gibi edîbler olsa olsa -orta tedrisâtın-son sınıflarında ve tenkîd olunarak tedkîk edilebilir.

Kaynakça

- Ağaoğlu, Ahmed, "Milli Terbiye", *Hakimiyet-i Milliye*, Y. 6, N. 1808, 21 Temmuz 1926.
-----, "Terbiye-i Milliye", *İçtihad*, N. 27, 15 Temmuz 1327.
- Akçura, Yusuf, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri (1928 Yılı Yazıları)*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2001.
- Gökalp, Ziya, "Terbiye ve Milliyet: Milli Terbiye 1", *Muallim*, C. 1, yıl. 1, S. 1, 15 Temmuz 1332.
-----, "Terbiye ve Milliyet: Milli Terbiye 2", *Muallim*, C. 1, yıl. 1, S. 2, 15 Ağustos 1332.
-----, "Terbiye ve Milliyet: Milli Terbiye 3", *Muallim*, C. 1, yıl.1, S. 3, 15 Eylül 1332.
-----, "Milliyet ve Terbiye: Milli Terbiye 4", *Muallim*, C. 1, yıl. 1, S. 4, 15 Teşrin-i Evvel 1332.
-----, "Terbiye Münakaşaları: Milli Terbiye 5", *Muallim*, C. 1, yıl. 1, S. 7, 15 Kanun-i Sani 1332.
-----, "Terbiye Münakaşaları: Milli Terbiye 6", *Muallim*, C. 1, yıl. 1, S. 8, 1 Mart 1332.
-----, "Terbiye Münakaşaları: Milli Terbiye 7", *Muallim*, C. 1, yıl. 1, S. 9, 1 Nisan 1332.
- Nejad, Edhem, "Müdafa-i Milliye ve Terbiye 2", *Yeni Fikir*, C. 2, S. 9, Mart 1329.
-----, "Müdafa-i Milliye ve Terbiye 4", *Yeni Fikir*, C. 2, S. 11, Mayıs 1329.
-----, "Müdafa-i Milliye ve Terbiye 5", *Yeni Fikir*, C. 3, S. 13, Mart 1329.
- Oba, Ali Engin, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1995.
- Sakal, Fahri, *Ağaoğlu Ahmed Bey*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, 2001.

İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi ve Araştırmaları ile İmam Hatip Liselerinde Arapça Eğitimi ve Sorunları Çalıştaylarının Değerlendirmesi

Haz. Muhammet Vehbi Dereli

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belağatı Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mvdereli@gmail.com

Konya 6-8 Haziran 2013 tarihlerinde iki ayrı Arapça Çalıştayına ev sahipliği yaptı. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Türkiye İmam Hatipler Vakfı tarafından düzenlenen “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi ve Araştırmaları Çalıştay”, 6-7 Haziran 2013; “İmam Hatip Liselerinde Arapça Eğitimi ve Sorunları Çalıştay” ise 8 Haziran 2013 tarihlerinde MÜSİAD Konya Şubesi Konferans Salonunda gerçekleşti. Her iki çalışmaya Türkiye’nin dört bir yanından, yaklaşık 50 İlahiyat Fakültesinde Arap Dili ve Belağatı alanında görev yapan yerli ve yabancı 100’den fazla öğretim elemanının yanı sıra İmam Hatip Liselerinde Arapça dersleri veren öğretmenler katıldı.

Birkaç yıldan bu yana çalıştay formatında daha düzenli bir yapıya bürünen bu toplantıların ilki 1991 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde Ankara’da, ikincisi 12-13 Nisan 1996 tarihlerinde Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde Bursa’da, üçüncüsü de 21 Haziran 2003 tarihinde Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde Sakarya’da gerçekleşmişti.¹ Geçen yılki çalıştayın ev sahibi ise Samsun’du. Çalıştay, 28-29 Nisan 2012 tarihlerinde Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenmişti.

Konya’daki çalıştay, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Ali Çiftçi’nin Kur’an-ı Kerim tilavetiyle başladı. Açılış konuşmasını yapan Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardım-

¹ Musa Yıldız, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi ve Problemleri Konulu Çalışma Toplantısı Değerlendirmesi”, *Nüsha*, IX, Bahar 2003, s. 209.

cısı ve çalıştay düzenleme kurulu başkanı Doç. Dr. Muhammet Tasa, Arapça öğretiminin günümüzde büyük bir önem arz ettiğini, hızlı bir şekilde artan İmam Hatip Okulları, İlahiyat Fakülteleri ve öğrencilerinin sayısının bu durumu doğruladığını, toplumu şekillendiren en önemli dört bilimden birinin dil olduğunu ve bu sebeple çalıştay süresince İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfının yanı sıra lisans ve lisansüstü Arapça öğretiminin de problemler ve stratejik hedefler açısından ele alınacağını belirtti.

TIMAV Başkanı Abdullah Ecevit Öksüz de Arapçanın İslam'ın ve ümmetin dili olduğuna vurgu yaparak, kültürümüzün Arapça ile yoğrulduğuna, karanlık çağ olarak adlandırılan dönemde dahi var olan Arap dilindeki bilimsel içerikli milyonlarca el yazması eserin, Arapçanın köklü bir dil oluşunun en büyük ispatı olduğuna dikkat çekerek, bu çalıştaydan önemli sonuçların elde edileceğine olan inancını ifade etti.

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Saim Arıtan ise fakülte olarak 50. yılı geride bıraktıklarını ve üzerlerinde büyük bir sorumluluğun bulunduğu farkında olduklarını hatırlatarak, bu çalıştayın tüm İlahiyat Fakülteleri ve İmam Hatip Okulları adına önemli ve kritik bir toplantı olduğuna dikkat çekerek Arapçanın bir ilahiyatçı için ne kadar önemli olduğunun altını çizdi.

6 Haziran 2013 Perşembe günü, açılış sonrasında Prof. Dr. Mehmet Yalar'ın başkanlık ettiği 1. çalıştayın ilk oturumunda Hazırlık Sınıfının ders içerikleri, materyaller ve ders işleme yöntemleri değerlendirildi.

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar'ın başkanlık ettiği 2. oturumda Hazırlık Sınıfının ders yeterlikleri ve ölçme-değerlendirme sistemleri tartışıldı.

Prof. Dr. İbrahim Yılmaz'ın başkanlık ettiği 3. oturumda ders hafta ve saatlerinin yeterliği, öğrencilerin devamsızlık hakkı gibi Hazırlık Sınıfı ile ilgili diğer meseleler masaya yatırıldı.

7 Haziran 2013 Cuma günü yapılan 4. oturuma Prof. Dr. Mehmet Şirin Çıkar başkanlık yaptı. Bu oturumda İlahiyat Fakültelerinin lisans ve lisansüstü eğitim-öğretimine dair konular ele alındı.

Prof. Dr. Mehmet Reşit Özbalıkcı'nın başkanlık ettiği 5. ve son oturum, 1. çalıştayın genel değerlendirme ve sonuç bildirisine yönelikti.

Cuma namazı sonrası misafirler şehir merkezindeki tarihi ve turistik yerleri gezdiler. Son olarak İlahiyat Fakültesini ziyaret eden akademisyen ve öğretmenler, Konya İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfında eğitim gören öğrencilerinin web tabanlı yıl sonu sınavını canlı olarak inceleme ve yerinde izleme imkanı buldular. Çoktan seçmeli ve açık uçlu sorulardan oluşan web tabanlı sınav, misafirlerce büyük ilgi ve takdir gördü.

8 Haziran Cumartesi günü 2. çalıştay gerçekleşti. Prof. Dr. İsmail Güler'in yönettiği ilk oturumda İmam Hatip Liselerindeki Arapça eğitimi, ders içerikleri ve materyaller açısından tartışıldı.

Prof. Dr. Hüseyin Elmalı'nın başkanlık ettiği 2. oturum, İHL Mesleki Arapça Eğitiminin sorunlarına yönelikti.

2. çalıştayın son oturumunu ise Prof. Dr. Nevin Karabela ile Prof. Dr. Yakup Civelek birlikte yönettiler. Bu oturumda günün genel değerlendirmesi yapılarak hem birinci hem de ikinci çalıştayın sonuç bildirimleri oluşturuldu.

Uzun maddelerden oluşan sonuç bildirimlerinden özet bazı başlıklar şöyle:

1. Yüksek Öğretime Giriş Sınavlarında genelde İHL meslek dersleri, özelde Arapça sorularına yer verilmelidir. Böyle olduğu takdirde İHL öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi ya da Arap Dili ve Edebiyatı bölümlerine yönelik hazır bulunuşluk düzeyleri gelişme gösterecektir.

2. Hâlihazırdaki programda olduğu gibi, hazırlık sınıfından sonra Arapçaya ara verilmemeli, lisans düzeyindeki Arapça derslerinin yanı sıra, öğretim dili Arapça olan dersler de sayı ve kredileri itibarıyla mutlaka artırılmalıdır.

3. Özel bir komisyon marifetiyle öğrenci ve ders yeterlikleri net bir şekilde belirlenecektir.

4. Gerek lisans gerekse hazırlık sınıfında ortak ders içerikleri oluşturmak için çalışmalar yapılmalıdır.

5. Her fakültenin hazırlık ve lisans düzeyinde sürdürdüğü eğitim-öğretim faaliyetleri AKTS çerçevesinde düzenli bir yapıya büründürülmelidir.

6. İlahiyat Fakülteleri Arap Dili ve Belağatı alanında görev yapan öğretim elemanlarının bilgi paylaşımına yönelik bir eğitim portalı oluşturulacak, İHL öğretmenlerinin de bundan yararlanmalarına imkan tanınacaktır.

7. Ortak muafiyet sınavları gerçekleştirmeye zemin hazırlamak amacıyla ortak deneme sınavları üzerinde çalışılmalıdır.

8. Bu toplantılar her yıl farklı bir İlahiyat Fakültesi bünyesinde düzenli olarak yapılmalıdır.

Sayıları doksana aşmış İlahiyat Fakültelerinde özellikle zorunlu hazırlık sınıfı ile birlikte, üzerinde fikir alışverişi yapılmaya değer pek çok hususun varlığı aşikârdır. Belli bir geleneği olan fakültelerle henüz kurulum aşamasındaki fakültelerin konumları da elbette değişiklik göstermektedir. Arapça öğretimi ise İlahiyat eğitiminin bel kemiğini oluşturmaktadır. Bu sebeple bu tür toplantılara mutlaka ihtiyaç vardır.

Konya'da düzenlenen bu çalıştayın birkaç yönden farklılık arz ettiği söylenebilir. Öncelikle, belki de ilk kez Türkiye'deki Arapça eğitim ve öğretimi, hem İlahiyat Fakülteleri hem de İmam Hatip Liseleri bağlamında iki ayrı çalıştayda ele alınmış oldu. Ortak katılımcılar Arapça eğitimini her iki düzeyde karşılaştırmalı olarak bütün yönleriyle değerlendirme fırsatı buldu.

Diğer yandan, iki çalıştayda da herhangi bir sunum yapılmadı. Bunun yerine oturum başkanları nezaretinde bütün katılımcıların söz hakkına sahip olduğu serbest oturumlar gerçekleştirildi. Bu da her oturumda çok daha fazla kişinin görüş paylaşımına olanak sağladı.

Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında
Kur'ân'ın 10 Kıraati, Ahmed Aliyyul İmam
Çev: Süleyman Gündüz, İstanbul, 2010, İnkılab
Yayınları, 256 sayfa

Haz: Recep Koyuncu

Arş. Gör. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim dalı Doktora Öğrencisi
recep_koyuncu_1@hotmail.com

Çocukluğundan itibaren Kur'ân ve kıraat eğitimiyle uğraşan ve Kur'ân üzerinde çalışmakta olan müellif Prof. Ahmed Aliyyu'l-İmam, Edinburg Üniversite'sinde "On Kıraat" hakkında doktora tezi¹ yapmıştır. Bu çalışma, söz konusu tezin özü niteliğinde olup Hz. Peygamber'den yazılı ve şifahî olarak devraldıktan sonra nesilden nesile aktarılan Kur'ân metninin sıhhati üzerine özgün bir çalışmadır. Müellif, geniş kapsamlı, ciddi ve özenle hazırlanmış çalışmada Kur'ân'ın vahyolunduğu yedi harfin tarihini ve gelişiminin yanı sıra Hz. Osman mushafının derlenmesine götüren muhtelif sebepleri tetkik etmektedir. Ayrıca bu çalışma Kur'ân'ın ezberlenme, harekelenme ve noktalanmasına kadar geçen süreci, yedi harf meselesini, kıraatlerin menşei gibi konuları ele alan, yorumlayan alimlerin görüşlerini incelemektedir. Yapılan tespit ve değerlendirmelerle, okuyucuların Kur'ân ile ilişkilerini derinleştirme ve Kur'ân'ın nüzûlüyle başlayan linguistik hareketlenmenin çerçevesini kıraatler etrafında ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Eserin baş kısmında Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü tarafından yazılan iki sayfalık bir takdim yazısı bulunmakta olup devamında The Graduate Scholl of Islamic and Social Sciences Başkanı Taha Câbir el-'Alvânî tarafından yazılan sekiz sayfalık bir önsöz (11-19) son olarak da yazar Ahmed Aliyyu'l-İmâm tarafından kaleme alınan bir giriş (21-25) bulunmaktadır.

Giriş bölümünde yazar, söz konusu kıraatlerin arkasında yatan sebepleri, bunların menşeiini araştırdığını, yedi kıraat vechi ile alakalı olarak, bunların Kur'ân kıraatinde geçerli Arap lehçelerini yansıtan yedi farklı dil pozisyonunu temsil ettiği görüşünü ifade etmekte ardından bu konudaki hadislerin sahih ve mütevatir olduğu kanaatini belirtir.

¹ Doktora tezinin orijinal adı şu şekildedir: *Variant Readings of The Qur'an, A Critical Study of the Historical and Linguistic Origins.*

mektedir. Ayrıca yazar, bu çalışmada kuşatıcı ve eleştirel perspektiften Kur'an'ın farklı kıraatleri ve bunların tarihî ve dil kökenlerine ilişkin tüm meseleleri ele almaya çalıştığını ifade etmektedir.

Müellifin bu çalışmada, tefsir için Taberî, Zemahşerî, Razî, Kurtubî, Ebû Hayyân, İbn Âlûsî Kesîr tefsirlerinden; Kur'an'ın cem'i, ayet ve sûrelerin tertibi hakkında *Buhârî, Müslim, Muvatta, Müsned* ve *Sünen-i Erba'a* gibi hadis kitaplarından; hadis şerhleri için de İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* ve Beğavî'nin *Şerhu's-Sünen'i* gibi eserlerden faydalanmıştır. Bunlara ilaveten Zurkânî, Hammûde, Musa Cârullah, Ebyârî, Zencânî ve Abdussabur Şahin gibi Kur'an Tarihi ve Usûlü, kıraat ve lehçelere dayalı çağdaş çalışmalara da başvurmuştur. Ayrıca yazar bu çalışmada Kur'an Tarihi ve Kıraatler konusuyla yakından ilgilenen Nöldeke, Vollers, R. Geyer, Burton, Beeston, Wansbrough Gustavus Fluegel, Otto Pretzl, G. Bergstrasser ve Arthur Jeffery gibi oryantalistlere de atıflarda bulunmuştur.

Çalışmanın ilk bölümünde "Kur'an Kıraatinde Kabul Gören Yedi Vecih" başlığı altında hadislerde geçen yedi kıraat'a dair rivayetler ele alınmış, hadislerde geçen *Harf*'in anlamı ve yedi kıraat tarzının yorumuna ilişkin bilgiler verilmiştir. Yazar, ulemanın söz konusu rivayetlerin Kur'an'ın yedi kıraat tarzında vahyedildiğine işaret ettiğini kabul etse de bunları tanımlama, açıklama ve örneklendirme noktasında birbirlerinden ayrıldığını ifade etmektedir.

"Kur'an'ın Cem'i" başlığını taşıyan araştırmanın ikinci bölümünde, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemindeki cem' faaliyetleri, Kur'an'ın nasıl cem' edildiği meselesi, Kur'an'ı kaydetmek için kullanılan malzemeler, Mushafların şehirlere/beldelere gönderilmesi, Hz. Osman'ın mushafına ilişkin tarih tespiti, Hz. Ebû Bekir'in cem'inin geçerliliği ve tarihini tespit meselesi, surelerin ve ayetlerin tertibi, kayıp ayetler iddiası, Cem'ul-Kur'an, Sahife ve Mushaf kelimelerinin anlamı ve menşei, nesh meselesi, Kur'an'ın tağyiri konusunda Şia'nın görüşleri ve son olarak da isnatları şüphe uyandıran iki mesele² ele alınmıştır. Kur'an'ın cem'i meselesinde, günümüz Kur'an nüshası açısından söz konusu cem' faaliyetinin mantiken gerekli olmadığı fikrini taşıyan ve fiilen bu işi nefyeden Burton'un kesinlikle tutarsızlık içinde olduğunu ve bunun çok sayıda rivayetin geçerliliğini inkâr etme anlamına geldiğini ifade etmektedir.

"Hz. Osman Hattı" başlığı taşıyan üçüncü bölümde, Hz. Osman Mushafları ve bunların yedi kıraat ile alakası, bir de nüshaların imlası konusu ele alınmıştır.

"Hz. Osman Mushafı ve Şahsî Nüshalar" adlı dördüncü bölümde şâz kıraat kategorisi ile alakalı olarak belli sûrelerin ilave edilmesi veya atlanması, şahsî birtakım izahların metne karışması, kelime düzenindeki farklılıklar, son olarak da şehirlere gönderilen nüshalar arasındaki bazı harf ya da edatların ilavesi veya terk edilmesi gibi konular ele alınmıştır.

"Kur'an Lisani"na ayrılan beşinci bölümde İbnu'l-Enbârî'den aldığı bir rivayetle Kur'an'ın herhangi bir lehçeye özel bir atıfta bulunmadığını, sünnetin ise bazı sahibilere dayandırılan az sayıda tutarlı rivayet içerdiğini ifade etmektedir. Ardından Kur'an'ın Kureyş lugati ile vahyedildiği görüşünün dayanaklarından bahsederek devamında

² Bunlardan ilki Garânik olayı, ikincisi de kimi kâtiplerin ayet sonlarını değiştirme yoluyla Hz. Peygamber'i yanılttığı ve Hz. Peygamber'in buna itiraz etmediğini ifade eden rivayettir. (s. 87-90)

Kureyş dilinin öne çıkmasına katkı sağlayan etkenlerden bahseder. İlerleyen paragraflarda Hicaz lehçesiyle Temim lehçesi arasında örnekler vererek kıyas yapılmıştır. Batılı araştırmacıların konuyla alakalı görüşlerini, klasik Arapça'nın Necid bedevileri arasında doğduğu ve aslen tek bir kabilenin dili olduğu, muhtelif lehçelerin bir araya gelmesinden oluştuğu veya tümüyle yapay özellikler kazandığı hususlarında genel uzlaşa olduğu şeklinde özetlemektedir. Kur'ân lisanının Kureyş lehçesine dayandığı görüşüne karşı çıkan dilbilimcilerin argümanlarını altı madde halinde belirtmektedir.

"Kıraatlerin Kökeni" adlı altıncı bölümde makbul okuma şartlarının gelişmesi, kıraat türleri, mütevatir ve şâz kıraatler, şâz kavramının tanımına ilişkin ulemanın değerlendirmeleri ve devamında şâz kavramının gelişimi gibi konular, Kur'ân ve kıraatler arasındaki ilişki, kıraatlerin cem'i ve ilk derleyiciler ele alınmıştır. Bu konuda İbn Mücahid'in tespit ettiği "yedi kıraat"ın Osman mushaflarının gönderildiği şehirlerin halkı tarafından benimsenerek kurra çevrelerine hakim olduğu ifade edilmiştir.

"Kıraat Seçmek" adlı yedinci bölümde tilavet seçme serbestisinin reddi, Hz. Osman hattı ve gramer veya imlâ yanlışları konuları ele alınmıştır. Son olarak da beş sayfalık bir sonuçla çalışma tamamlanmıştır. Sonuç kısmında yazar, anlatılan konuları genel olarak özetlemeye çalışmıştır. Son olarak da şunları söylemiştir: "Elinizdeki eser söz konusu sahih ve muteber kıraatlerden örnekleri tetkikle bunların sahih, nakil, fasihlik ve muhtelif Arap lehçelerine tekabüle istinaden kabul edilebilir olduğu sonucuna varmıştır."

Söz konusu çalışmada, her konuya ilişkin temel eserlerin tarandığını, bolca kaynak kullanıldığını, bunun yanı sıra konuların yedi bölüm içinde belli bir sistematik dahilinde alt başlıklarla ve zengin örneklerle işlendiğini görmekteyiz. Ancak verilen örneklerin okuyucunun ayetlerin zabtını karıştırmaması adına, Arapça metin olarak verilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Bir başka husus da çeviride göze çarpan bazı eksiklikler ki bunları dile getirmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Öncelikle, dipnotların alışageldiğimiz şekilden farklı olarak sayfa sonuna değil de bölüm sonuna atılması okuyucuyu yormaktadır. Diğer bir husus, çoğu zaman eser ismi, kimi zaman da şahıs isimlerinin yazımında hata yapılmış olmasıdır. Mütercimden kaynaklandığı anlaşılan eser ve yazar adlarına ilişkin hatalı yazımların belirtilmesinin de uygun olacağı kanaatindeyiz. Yapılan hatalara örnek olarak sözelimi, İbnu'l-Cezerî/İbn el-Cezerî, Zencânî/Zincânî, İbn Âşûr/İbn Âşîr şeklinde; *Lisânu'l-Arab/Lisâni'l-Arab, Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân/Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, İcâzu'l-Kur'ân/İcâzi'l-Kur'ân, Kitâbu'l-Mebânî fî Nazmi'l-Me'ânî/Kitâb el-Mebânî fî Nazm el-Ma'ânî, Te'vil-u Müşkilu'l-Kur'ân/Te'vil Müşkil el-Kur'ân, Dekâiku't-Tefsîr/Dakâiki't-Tefsîr, Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reġâibu'l-Furkân/Garâibi'l-Kur'ân ve Reġâibi'l-Furkân, Kitâb-u Akilet-i Etrâbi'l-Kasâid/Kitâb Akîlât Atrâb el-Kasâ'id* şeklinde yazılmıştır.

Sonuç olarak, Ahmed Aliyyu'l-İmâm'ın tanıtmaya çalıştığımız, Kur'ân Tarihi ve kıraat ilminin temel konuları ve oluşumu üzerine objektif bilgi veren bu çalışmanın, alanına katkı sağlayan yararlı bir telif olduğunu, sadece bu alanda okuyan ya da çalışan kimselere değil, konuya ilgi duyan herkese yararlı olabileceğini ve benzer çalışmalara da yol gösterici olacağını düşünüyoruz.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ih sancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Antalya	Sabri Yılmaz	0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Harun Türkoğlu	0.545.4201155 0.286.2180537	turkoglu.harun@yahoo.com.tr hturkoglu@comu.edu.tr
Çorum	Ömer Dinç	0.534.6267491	omer_dinc25@hotmail.com
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543.8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ali Kuzudişli	0.535.4107235	kuzudisiali@hotmail.com
İğdır	Emre Yavuz	0.536.9444448	yavuzemre-82@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Ayşe Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasetiinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Muhammet Çiftçi	0.553.2415567 0.352.4374937/31094	mciftci@erciyes.edu.tr
Malatya	Recep Uçar	0505.5377064 0422.3773842	rucar_42@hotmail.com
	Ferda Kılınc	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdillahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Murat Sula	0.539.22255867 0.462.3771711	muratsula@gmail.com murat.sula@ktu.edu.tr
Van	Ahmet Kök	05.30.7461534 0.432.2251417/4939	ahmetkok52@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com