

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

e-ISSN

2630-5550 (Eski ISSN / Former ISSN: 1303-0671)

yayın tarihi / publication date

30 Haziran 2022 • June 30, 2022

önceki adı / previous title

- Bu dergi *Marife Bilimsel Birikim* adıyla 2001 yılında kurulmuş ve 2001-2011 yılları arasında (Cilt: 1 Sayı: 1 Bahar 2001 - Cilt: 11 Sayı: 3 Kış 2011) bu isimle yayınlanmıştır. 2012 yılından itibaren (Cilt: 12 Sayı: 1 Bahar 2012) ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayınlanmaktadır.
- Founded in 2001 as *Marife Bilimsel Birikim*. Published with former title between the years 2001-2011 (Volume: 1 Issue: 1 Spring 2001 - Volume: 11 Issue: 3 Winter 2011) and published since 2012 (Volume: 12 Issue: 1 Spring 2012) with the name of *Marife Turkish Journal of Religious Studies*.

hakkında / about

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, editörler ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published two times a year, in June and December (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Türkiye. All submitted articles are refereed.

yönetim yeri / head office

Sebat Ofset Matbaacılık Matbaacılar sitesi. 6. Blok no: 2
Karatay / Konya / Türkiye - Tel: +90 332 342 01 53

yazışma adresi / contact address

Dr. İrfan Erdoğan
Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya / Türkiye - Tel: +90 332 323 82 50 – 8189 (dahili)

kurumsal web adresi / official web address

www.dergipark.gov.tr/marife

e-mail

editor@marife.org | editormarife@gmail.com

dizinlenme / indexing



ULAKBİM TR Dizin
(Başlangıç / Starting: 2011)



Atla Religion Database
(Başlangıç / Starting 2011)



DOAJ
(Başlangıç / Starting: 2019)



SOBIAD
(Başlangıç / Starting: 15.08.2021)



Index Copernicus
(Başlangıç / Starting: 2018)



ERIH PLUS
(Başlangıç / Starting: 30.09.2019)



EuroPub
(Başlangıç / Starting: 28.09.2019)

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

sahibi ve yazı işleri m¼d¼r¼ /

owner and responsible manager

Yediveren Kitap – Erc¼ment Okumuşlar

edit¼rler / editors

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
mokumuslar@erbakan.edu.tr

Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
ierdogan@erbakan.edu.tr

Dr. Fatma Şeyma Boydak

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
fboydak@erbakan.edu.tr

edit¼r yard¼mcıları / asistanter editors

Arş. G¼r. Burhan Başarslan

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye
burhan.basarslan@selcuk.edu.tr

Arş. G¼r. Mehmet Safa Cevahir

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
mehmetsafa.cevahir@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Muhammed Ural

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
muhammed.ural@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Nuriman Ulu

Marmara Üniversitesi / T¼rkiye
nuriman.karayigit@marmara.edu.tr

Arş. G¼r. Mehmet Emin Demir

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye
mehmet.demir@selcuk.edu.tr

Arş. G¼r. Ömer Faruk Demirci

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
omerfaruk.demirci@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Ruveyda Çınar

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye
cinarr@ankara.edu.tr

Arş. G¼r. Yusuf B¼y¼kylmaz

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye
yusuf.buyukylmaz@selcuk.edu.tr

yabancı dil edit¼r¼ / foreign language editor

Arş. G¼r. Mahmut Toptaş

Aksaray Üniversitesi / T¼rkiye
mahmuttoptas@aksaray.edu.tr

dizinleme edit¼rleri / indexing editors

Arş. G¼r. Ayşe G¼kmen

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
agokmen@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Ali Rıza Işın

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
aliriza.isin@erbakan.edu.tr

web edit¼rleri / web editors

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Turanalp

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
fturanalp@erbakan.edu.tr

Öğr. G¼r. Mehmet Özkaya

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
mehmet.ozkaya@erbakan.edu.tr

alan edit¼rleri / field editors

Dr. Öğr. Üyesi H¼seyin G¼kalp

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye
huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Sami Bayrakçı

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye
sami.bayrakci@selcuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Taha Çelik

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
tcelik@erbakan.edu.tr

Dr. Cemal Kalkan

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye
cemal.kalkan@selcuk.edu.tr

Dr. Esat Sabırlı

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye
esabirli@selcuk.edu.tr

Dr. Mustafa Y¼ceer

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye
mustafayuceer@selcuk.edu.tr

Dr. S¼meye Sayęın

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
ssaygin@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Abdullah Esat Bağcı

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
ebagci@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Feyza Demir Çiçek

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
fdemir@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Mehmet Ali S¼ylemez

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye
mali.soylemez@selcuk.edu.tr

Arş. G¼r. M¼slime Öreklı

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
morekli@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Şeyma Çiçek

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye
seymacicek@erbakan.edu.tr

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout
International Islamic University / Malaysia
berghout@iiu.edu.my

Prof. Dr. Adem Şahin
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
ademsahin@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Çaycı
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
acayci@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Yaman
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
ayaman@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ayşe Zişan Furat
İstanbul Üniversitesi / Türkiye
zisanfurat@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Bülent Uçar
Osnabrück Universität / Germany
bucar@uni-osnabrueck.de

Prof. Dr. Cem Zorlu
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
czorlu@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. David J. Goa
University of Alberta / Canada
david.goa@ualberta.ca

Prof. Dr. Enes Karic
University of Sarajevo / Bosnia and Herzegovina
eneskaric@yahoo.com

Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat
Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
rektor@alparslan.edu.tr

Prof. Dr. Fikret Karapınar
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
fkarapinar@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Hidayet Işık (Emekli)
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Türkiye
isikhidayet@hotmail.com

Prof. Dr. İbrahim Turan
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye
i.turan@omu.edu.tr

Prof. Dr. Kamil Güneş
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
kamilgunes@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Akgül
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
makgul@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Muhammet Tasa
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
mtasa@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Mustafa Abu Sway
Al-Quds University / Palestine
abusway@alquds.edu

Prof. Dr. Seyit Bahçivan (Emekli)
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
bahcivans@hotmail.com

Prof. Dr. Yahya Michot
Hartford Seminary / USA
ymichot@hartsem.edu

Prof. Dr. Zbigniew Kazmierczak
University of Białystok / Poland
z.kazmierczak@uwb.edu.pl

Doç . Dr. Ahmet Murat Özel
İbn Haldun Üniversitesi / Türkiye
ahmet.ozel@ihu.edu.tr

Doç. Dr. Ali Dadan
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
alidadan@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / Türkiye
yusuf.acuner@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Necmeddin Güney
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
nguney@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Osman Zahid Çifçi
Selçuk Üniversitesi / Türkiye
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman
Marmara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Abdulkadir Dündar
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Ögke
Akdeniz Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ali Akpınar
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Baki Adam
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bayram Dalkılıç
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bilal Kuşpınar
Diyanet İşleri Başkanlığı / Türkiye

Prof. Dr. Bilal Saklan (Emekli)
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bünyamin Erul
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bünyamin Solmaz
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Çağfer Karadaş
Uludağ Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Galip Türcan
Süleyman Demirel Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın
Erciyes Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Himmet Konur
Dokuz Eylül Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Hüsamettin Erdem
KTO Karatay Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İbrahim Coşkun
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu
İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Hakkı Sezer
Aksaray Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Taş
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Taşpınar
Marmara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İzzet Er
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Kadir Özköse
Cumhuriyet Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. M. Ali Büyükkara
İstanbul Şehir Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (Emekli)
Balıkesir Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Eren
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin
Dicle Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya
Süleyman Demirel Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın
Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan
Atatürk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mevlüt Uyanık
Hitit Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Musa Yıldız
Gazi Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Aşkar
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Naim Şahin
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Recai Doğan
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Reşat Öngören
Üsküdar Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Sadık Kılıç
Ordu Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Saffet Köse
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Saim Kayadibi
Karabük Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Salahattin Polat (Emekli)
Erciyes Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Süleyman Toprak
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Şinasi Gündüz
İstanbul Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Tacittin Uzun
KTO Karatay Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu
Atatürk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Yılmaz Can
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin
Kocaeli Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Zekeriya Güler
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi / Türkiye

Doç. Dr. Burhan Köroğlu
İbn Haldun Üniversitesi / Türkiye

Doç. Dr. Sezai Küçük
Sakarya Üniversitesi / Türkiye

İçindekiler / contents

editörden

editorial

araştırma makaleleri / research articles

A Literary/Philosophical Depiction of The Concept of 'Authority'

"Otorite" Kavramının Edebi/Felsefi Bir Tasviri

Osman Zahid Çifçi, 1-18

Aklın Kemâl Yolculuğu: Hâris el-Muhâsibî'de (öl. 243/857) Akıl Terbiyesi

The Journey of 'Akl to Perfection: The Tarbiyah of 'Akl in Hârith al-Muhâsibî (d. 243/857)

Ahmet Beken, 19-42

Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

Development of an Attitude Scale for Moral Literacy Skills: Validity and Reliability Study

İshak Tekin, 43-66

Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mâtürîdî'nin Felsefe Algısı

Mâturîdî's Perception of Philosophy In Ta'vîlât al-Qur'ân

Mustafa Bilal Öztürk, 67-90

İletişimin Doğuşu: Köken Dil ve Dillerin Çeşitlenmesi

The Birth of Communication: The Origin of Language and the Diversification of Languages

Ferruh Kahraman, 91-111

Covid-19 Salgınının Hatırlattığı Bir Hristiyan Azize: St. Corona ve Kültü

A Christian Saint Remembered by The Covid-19 Pandemic: St. Corona and Her Cult

Halil Özel, 113-149

İslam Ceza Hukukunda Zina Suçunun Soruşturulması (Hanefi Mezhebi Özelinde)

Investigation of Adultery Crime in İslamic Criminal Law (For Hanafi Sect)

Abdulmuid Aykul, 151-165

Kur'an'da Sınırlayıcı Bir Kayıt İfadesi: Allah'ın İzni

A Limitating Registration Term in The Qur'an: Allah's Permission

Ayşe Betül Oruç, 167-189

Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Uzaktan Hafızlık Eğitimi

Distance Hifz Education According to Quran Course Teachers

Mustafa Başkonak, 191-222

Mezarlıklar Üstüne Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Study on Gravediggers

Yunus Bucuka, 223-246

Bağdat'taki Arap Dili Grameri Akımları ve Süreçleri

Arap Grammar Trends and Processes in Baghdad

Ramazan Bezci, 247-270

Tatbîk Sünneti Nesh mi Edildi?

Has The Tatbîq Sunnah Been Abrogated?

Sinan Erdim, 271-292

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi

An Investigation of Cognitive Gains Found in Secondary Education Religious Culture and Moral Education Curriculums According to the Revised Bloom Taxonomy

Hüseyin Kasım Koca, 293-313

Sebe' Melikesi Kıssasının Tarihî ve Kültürel Tahlili

Historical and Cultural Analysis of Story of Queen of Sheba

Elif Yazıcı, 315-338

İlahiyat Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarının Akademik Başarıya Etkisi

The Effect of Theology Students' Attitudes Towards Arabic Lesson on Academic Achievement

Halime Çoban, 339-356

Bazı Âyetler Bağlamında Terakkî ve Tedellî Üslubu
Terakki and Tadelli Style in the Context of Some Verses
Muhammed Meşhud Hakçıoğlu, 357-376

Muhammed Said er-Reyhânî'nin "Yazarın Ölümü" Adlı Hikâye Koleksiyonunda
Ölüm Teması
*The Theme of Death in Mohamed Said al- Reyhâni's Collection of Stories entitled "The
Death of the Author"*
Mevlüt Öztürk, 377-418

Gâde Es-Semmân'ın "Gözlerin Kaderimdir" Adlı Öyküsünde Cinsiyetçi Tutumların
Analizi
Analysis of Sexist Attitudes in Ghada Al-samman's Story "Your Eyes Are My Destiny"
Mustafa Taş - Ali Eminoğlu, 419-441

İşârî Tefsirlerde Mi'rac Hadisesi
Mi'raj Event in Isharî Tafsi'r
Selim Çakıroğlu, 443-466

İmam Mâtürîdî'nin İsrâiliyat'a Yaklaşımı
Imam Mâturîd's Approach to Isrâiliyat
Yusuf Ağkuş, 467-489

Celâl Berces'in 'Defâtiru'l-Verrâk' İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi
Technical and Thematic Review of Jalal Barjas's Novel 'Notebooks of the Bookseller'
Ahmet Yıldız, 491-516

kitap kritikleri / book reviews

Sachedina, Abdulaziz. Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application
Şeyma Ülger, 517-523

Kalkan, Cemal. Faizsiz Bankacılıkta Mudârabeye ve Kâr
Fatma Merve Bülbül, 525-529

| editörden

Değerli Araştırmacılar,

Marife Dini Araştırmalar Dergisi olarak, 22. cilt 1. sayımızda farklı alanlardan dini araştırmaları sizlerin dikkatine sunuyoruz.

Sayımızın zamanında yayınlanması için büyük bir özveri ile çalışan tüm editörlerimize şükranlarımı sunuyorum. Dergimizin uluslararasılaşması çabaları çerçevesinde çeşitli indekslere başvuru süreçlerimiz devam etmektedir. İndekslere başvuru sürecinde görev alan alan arkadaşlarımıza ayrıca teşekkür ederim.

Ithenticate yazılımı ile tarandıktan sonra intihal içermeyen ve benzerlik oranı %15'in altında olan makaleler, ön inceleme sonrası hakem değerlendirmesine alınmış, en az iki hakemin değerlendirilmesine sunulmuş kabul kararı verilen yirmi bir araştırma makalesi ve iki kitap kritiği, yayın kurulunun onayı alınarak bu sayımızda yayınlanmaktadır. Dergimizde makale değerlendirme süreci, çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde yürütülmektedir. Hakem listesi her yıl sonunda, ikinci sayımızda yayınlanmaktadır. Bu kapsamda, bu sayının hakemleri gelecek sayımız hakemleriyle birlikte yayınlanacaktır.

Aralık ayında yayınlanacak 2. sayımız için 15 Eylül 2022 tarihine kadar makale gönderimi yapabilirsiniz. Hakemlerimize ve yayın sürecinde işbirliği içerisinde olan tüm yazarlarımıza teşekkürlerimi arz eder, iyi çalışmalar dilerim.

İrfan Erdoğan
Editör

| editorial

Dear Researchers

As *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, we present religious studies from different fields to your attention in Volume 22, Issue 1.

I would like to express my gratitude to all our editors who worked with great devotion for the timely publication of our issue. Within the internationalization efforts of our journal, our application processes to various indexes continue. I would also like to thank our colleagues who participated in the indexes' application process.

All submitted articles were scanned with the Ithenticate software. Then articles that do not contain plagiarism and have a similarity rate of less than 15% have been passed to the referee evaluation based on preliminary review . Twenty-one research articles and two book reviews have been published after minimum two referee evaluations and decided to be accepted to be published in this issue with the approval of the editorial board. The article evaluation process in our journal is carried out within the framework of the principle of double-blind refereeing. The referee list is published in the second issue at the end of each year. In this context, the referees of this issue will be published together with the referees of our next issue.

You can submit articles for our 2nd issue to be published in December until September 15, 2022. I would like to thank our referees and all our authors who cooperated in the publication process and wish you good work.

İrfan Erdoğan
Editor

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

A Literary/Philosophical Depiction of The Concept of 'Authority'

"Otorite" Kavramının Edebi/Felsefi Bir Tasviri

Osman Zahid ıfi 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy of Religion
Konya / Türkiye
zahid.cifci@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0348-594X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1086860

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 12.03.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 05.05.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: ıfi, Osman Zahid. "A Literary/Philosophical Depiction of The Concept of 'Authority'". *Marife* 22/1 (2022): 1-18. <https://doi.org/10.33420/marife.1086860>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Trilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

A Literary/Philosophical Depiction of The Concept of 'Authority'

Summary

While presenting the ideas of Saramago, which we consider a name deserving a high appreciation by the world of philosophy and literature, it seems that he acknowledges literature as an opportunity to evaluate within the scope of philosophizing. In this context, he is a thinker who expressed his philosophical views in a tangible and intelligible manner. Indeed, Saramago constructed a system of thinking that take into account the practical reflections of the theory rather than an intensive abstract theoretical thought, as he did in his every literary-philosophical work. This study aimed to discuss how a Nobel Prize-winning writer, who has created a name for himself by his philosophical beliefs, explained a fundamental issue in political philosophy. One of our goals in doing so was to demonstrate that the philosophical contents of literary texts might be treated in a way that makes them philosophical subjects, and literature could be a tool in terms of introducing philosophical views. As a result, it was presented that a concept such as authority would be discussed in a clear and comprehensible way in literary works. The second goal of our study was the argument that preconceptions about human nature are fundamental while expressing an opinion on facts, situations, and organizations with relation to people. Saramago also attempts to explain the concept of authority in terms of his human conception. Although it is discussed in political philosophy, Saramago approaches the concept of authority from a view of human conception, as we have seen throughout the history of philosophy. This human conception, in contrast to the acceptance of enlightenment, implies that humans are prone to evil, and Saramago is not alone in this belief. Even if it was exemplified with Ibn Khaldun and Hobbes in our study, the most common human conception until enlightenment was in this structure. If we make a comment on Saramago's human conception, we may emphasize that he was influenced by Camus's work *The Rebel* or that they provided solutions to the issues of that period with the same point of view since they were both contemporary. Although he appears to be influenced by Sartre and Nietzsche, it is difficult to consider him an existentialist or nihilistic thinker. That arises an issue because Saramago, unlike the aforementioned philosophers, does not trust people due to their weaknesses despite his attribution of great significance to people. According to him, a human is a being with several Achilles heels. Fear, sadness, and ignorance turn individuals into toys in the hands of religions, then people become slaves of religions for the sake of adding a meaning to their entities. However, people are obliged to authorities and religions that offer legitimacy and establish social standards. Saramago, whose description of the state of nature is similar to that of Hobbes, claims that the rules in the animal kingdom apply among humans in the absence of authority, and people might cannibalize each other. Therefore, human beings need authority in some form or another. After defining the fact that human being requires an authority, Saramago emphasizes the significance of the authority being just. Nonetheless, he does not have goodwill for the authority. After realizing that authority will attempt to maintain its authority by any means, Saramago is also concerned about democracy at this point. He also claims that people are misled by manipulations by democratic authorities. In the final analysis, Saramago may also be considered a political philosopher through his evaluations since he propounded significant insights on numerous subjects regarding political philosophy, and it shall not escape from our attention that the literary style in his works also made several difficult philosophical issues more understandable.

Keywords: Philosophy of Religion, Political Philosophy, Philosophy-literature relationship, Human being, Jose Saramago

"Otorite" Kavramının Edebi/Felsefi Bir Tasviri

Özet

Felsefe ve edebiyat dünyasının ilgisine mazhar olmayı fazlasıyla hak etmiş bir isim olarak değerlendirdiğimiz Saramago'nun felsefi düşünce kapsamında değerlendirilebilecek fikirlerini ortaya koyarken edebiyatı bir imkân olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu çerçevede o, felsefi görüşlerini felsefenin soyut ve kuru diline inat, somut ve anlaşılır bir üslupla ortaya koymuş bir düşündürdür. Öyle ki Saramago, her edebi-felsefi eserde olduğu gibi, yoğun soyut teorik düşünceden ziyade, teorinin pratik yansımalarını da hesaba katan bir düşünce sistematığı geliştirmiştir. Çalışmamızda felsefi görüşleriyle öne çıkmış olan Nobel Ödüllü bir edebiyatçının siyaset felsefesi ile ilgili temel bir kavramı nasıl ele aldığını incelemeye çalıştık. Bunu yaparken amaçlarımızdan birisi edebi metinlerin felsefi içeriklerinin felsefeye konu olabileceği şekilde ele alınabileceğini, edebiyatın felsefi görüşleri ortaya koymak için bir yöntem olabileceğini göstermeye çalışmaktır. Çalışmamızın sonucunda otorite gibi bir kavramın edebi

eserlerde anlaşılır bir şekilde tartışıldığını görmekteyiz. Çalışmamızın ikinci iddiası ise insan doğası ile ilgili kabullerin insanları ilgilendiren olgu, durum ve kurumlarla ilgili fikir beyan ederken temel olduğu savıdır. Saramago da sahip olduğu insan anlayışı üzerine otorite kavramına kendince açıklamalar getirmeye çalışmıştır. Saramago siyaset felsefesinde ele alınmakla birlikte tüm felsefe tarihi boyunca tartışıldığına şahit olduğumuz otorite kavramına belli bir insan anlayışından bakmaktadır. Bu insan anlayışı aydınlanmanın kabulünün tersine, insanın kötülüğe meyyal olduğunu kabul eden bir insan anlayışıdır ki, Saramago bu görüşünde yalnız değildir. Çalışmamızda İbn Haldun ve Hobbes'la örneklesek de aydınlanmaya kadar kabul görmüş insan anlayışı bu minvaldedir. Saramago'nun insan anlayışıyla ilgili bir tespit yapmak gerekirse, onun Camus'nun başkaldıran insanından etkilendiği veya onların çağdaş olmaları hasebiyle dönemin sorunlarına aynı bakış açısıyla çözüm ürettikleri söylenebilir. O aynı zamanda Sartre'dan ve Nietzsche'den de etkilenmiş görünmekle beraber, onu varoluşçu veya nihilist bir filozof olarak değerlendirmek zordur. Bu zorluk, Saramago'nun bahsi geçen düşünürlerden farklı olarak, insana önem atfetmesine rağmen, zaafı nedeniyle insana güvenmemesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre insan birçok zaafa sahip bir varlıktır. Korku, üzüntü, bilgisizlik insanı dinlerin elinde oyuncak etmekte, varlığına anlam katmak için insan dinlerin esiri olmaktadır. Ancak insanlar bir arada yaşamak için bir otoriteye ve otoriteye meşruiyet sağlayıp normlar oluşturacak dinlere mecburdur. İnsanın kusurlu bir varlık olduğunu ve bizatihi insanlık tarihinin bunun kanıtını olduğunu dile getiren Saramago'ya göre her şeyin iyi gibi görüldüğü zamanlarda insanların arasında bir uyum varmış gibi görünse de, bazı şeyler ters gitmeye başladığında insanlar birbirlerine saldırmaktan çekinmemektedir. İnsanın kendi canı tehlikeye gireceği zaman, kötü yönü ortaya çıkmaktadır. Doğa durumu olarak adlandıracağımız bu durumlarda insan, kendi canını kurtarmak için karşısındakinin de insan olduğunu unutarak, onun başına kötü şeyler geleceğini hiç düşünmeden her şeyi yapabilmektedir. Saramago'ya göre insan, temel ihtiyaçlarını elde etmek için her şeyi göze almaya hazır olan bir varlıktır. Hobbes'un insan doğasına yönelik fikirlerinden izler taşıyan bu görüşler Saramago'nun Aydınlanmanın rasyonel otonom birey anlayışına karşı olduğu izlenimini vermektedir. Aydınlanmanın Descartes'tan mülhem oluşturmuş olduğu bu anlayışta, Rousseau'da da görüldüğü gibi, iyimsen insan doğası kabulü vardır. Saramago'nun insan doğasına yönelik tutumu antik dönemlerden aydınlanmaya kadar geçen süreçte hâkim olan kusurlu/kötülüğe meyyal insan anlayışından etkilenmiş gibi durmaktadır. Doğa durumu tasviri Hobbes'a benzeyen Saramago'ya göre otoritenin olmadığı durumlarda, insanlar arasında, hayvanlar âlemindeki kuralları geçerli olmakta ve insanlar birbirlerini yemektedir. Bu nedenle insan otoriteye muhtaçtır. İnsanın otoriteye muhtaç olduğu tespitinden sonra otoritenin insan üzerindeki etkilerine değinen Saramago, otoritenin adaletli olması gerektiğini vurgulamakla beraber otoriteye dair iyi niyet beslememektedir. Otoritenin yetkisini elinden bırakmamak için her yolu deneyebileceği tespitini yapan Saramago, bu noktada demokrasiyle ilgili de endişelidir ve demokratik otoritelerde de manipülasyonlarla insanların yanlış yönlendirildiğini söylemektedir. Son tahlilde çalışmamızın iki temel iddiası yanında şunu da söylememiz gerektiğini düşünüyoruz; yaptığı değerlendirmelerle siyaset felsefesi ile ilgili birçok noktada dikkate değer fikirler serdeden Saramago'nun bir siyaset felsefecisi olarak da ele alınabileceği ve eserlerindeki edebi üslubun anlaşılması zor birçok felsefi problemi anlaşılır hale getirdiği dikkatlerden kaçmamalıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Felsefe-edebiyat ilişkisi, İnsan, Jose Saramago

Introduction

Although the literary personality of Saramago, a Nobel Prize-winning literator, has been substantially brought to the fore, it appears that he is a very suitable name for the definition of a philosopher. While presenting the ideas of Saramago, which we consider a name deserving a high appreciation by the world of philosophy and literature, it seems that he acknowledges literature as an opportunity to evaluate within the scope of philosophizing. In this context, he is a thinker who expressed his philosophical views in a tangible and intelligible manner. Indeed, Saramago constructed a system of thinking that take into account the practical reflections of the theory rather than an intensive abstract theoretical thought, as he did in his every literary-philosophical work.

What is generally intended while referring to the relationship between philosophy and literature is to demonstrate a link from philosophy through literature and reveal the background that the literary work, supposedly to be philosophical, wishes to highlight. Besides, it is also meaningful to express philosophical issues in literary style as part of the philosophy-literature relationship. In the history of philosophy, it is also a fact that several philosophers have been considered to write literary works. Some ancient philosophers expressing their views with poetry, the philosophers' works considered as literary such as Plato, St. Augustine, Schopenhauer, and Nietzsche, and Nobel Prize winners Russell, Camus, and Sartre for literature can be given as examples.¹ Therefore, beyond the objective of revealing the philosophical thinking in the background of a literary text, it is also aimed to convey philosophical thoughts in the literary style in the relationship between philosophy and literature.

Perhaps the key point to mention here is that which works may be considered philosophical. There are discussions frequently both in philosophy and literature about whether a work is philosophical or literary. However, there shall be some criteria to define whether a work is philosophical or not. If work is reflexive, consists of logical and modest proposals, expresses an attitude towards an entity, is critical, tends towards a conception of knowledge with the highest generality, comes into being around a question regarded as philosophical, is systematic, and is centralized around the concept of being, then it can be considered as a philosophical work.² So, is it possible to have all these characteristics in a literary work? Since it is too difficult to say Yes, it has been acknowledged that novels with the thesis can be deemed as philosophical-literary works.³ It may also be mentioned that the works of literary figures such as Kafka, Camus, Sartre, and Dostoyevsky are novel-type works of the thesis, and philosophical views in these works are approached in a literary style, not with the concepts of philosophy. Thanks to the concretization power of literature, such works have made their theses more lucid by moving them away from the distinctively abstract language of philosophy. Therefore, issues such as human life, the human entity and freedom, which are hard to comprehend with the abstract language of philosophy, have become concrete and perceivable with the power of literature.⁴

The relationship between philosophy and literature began with mythology and tragedy, and it grew in tandem with increasing interest in art after the enlightenment. With conceptualizing mental activities other than objective existence, while philosophy, in which science is uninterested, performs this duty, it seemed not to concern human experiences other than the subject-object relationship. That is just

¹ Ali Osman Gündoğan, "Felsefe İle Edebiyat İlişkisi Üzerine," *Felsefe ve Edebiyat*, ed. Mustafa Günay - Ali Osman Gündoğan (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 52; Ülker Öktem, "Felsefede Edebiyatın Yeri ve Önemi," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2011), 130-134.

² Kenan Gürsoy, "Felsefe ve Edebiyat," *Felsefe ve Edebiyat*, ed. Mustafa Günay - Ali Osman Gündoğan (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 41; Gündoğan, "Felsefe İle Edebiyat İlişkisi Üzerine," 52; Öktem, "Felsefede Edebiyatın Yeri ve Önemi," 131-132.

³ Gündoğan, "Felsefe İle Edebiyat İlişkisi Üzerine," 53; Öktem, "Felsefede Edebiyatın Yeri ve Önemi," 133.

⁴ Gündoğan, "Felsefe İle Edebiyat İlişkisi Üzerine," 55-56; Öktem, "Felsefede Edebiyatın Yeri ve Önemi," 134.

where literature comes into play to deal with such human experiences that are difficult to examine on an intellectual basis and provide philosophical interpretations to them. Concurrently, literature served philosophy as a means of expression and attempted to make the notional-philosophical concepts and philosophy more comprehensible. With this function on, literature has been used not only for aesthetic purposes but also to convey philosophical thoughts. Ultimately, it can be argued that attempting to philosophize singly makes a philosophical inquiry and philosophical thinking unproductive. To broaden the philosophical era, it should be recognized that philosophy is not only composed of theories but also manifest itself in a literary genre. Hence, literature will shed light on some aspects of human activities that philosophy cannot be explained and will make it easier to comprehend the human being.

As his works will be examined here for a literary/philosophical description of the authority concept, Saramago intensely discusses the meaning of the human entity in his literary works. Meanwhile, the philosopher independently makes the concept of entity a questioning matter. Whith his following sentence '*my wisdom tells me that as if everything seems to exist, but it secretly says that nothing actually exists, and we must be content with that*'⁵, it introduces the concept of the entity of being reminiscent of Gorgias. Yet, in his following line '*perhaps something still has meaning, or it will gain a meaning again after losing all its meaning*.'⁶, he makes references to nihilism. With the following statements he made

*'this event is as absurd as all the others that have happened and seems completely meaningless, it does not make more sense to me, do not worry about the meaninglessness of what is going on, said Pedro Orce; a journey is only meaningful if you complete it, and we are now halfway through it, or maybe we are just at the very beginning, who knows, I cannot tell you what it means until our journey on earth is over.'*⁷,

Saramago, draws attention by emphasizing being on the road.

Our study has two main objectives: to demonstrate through an exemplary literator that literature may be a method of delivering philosophical views, and to show that the determining factor in the ideas of philosophers, who express their thoughts about phenomena and events involving human beings, is their human conception. After debating our opinion that Saramago is a writer who considers philosophical issues and argues that literature can be a method of conveying philosophical thoughts, we will discuss the concept of authority, the major focus of our study. Finally, our study will aim to examine how Saramago understands both authority and human concepts that shape his understandings.

1. Authority at A Glance

The authority, which can be defined as 'an institutionalized and legitimate

⁵ José Saramago, *Yitik Adanın Öyküsü*, trans. Dost Körpe (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2013), 129.

⁶ Saramago, *Yitik Adanın Öyküsü*, 142.

⁷ Saramago, *Yitik Adanın Öyküsü*, 149.

force emerging within a social system'⁸, is a concept to be addressed with its political, sociological, and psychological aspects. As a key concept in assessing societies, states, and organizations, authority is studied in many disciplines. The debates on the issues such as the actual nature of authority, what justifies the use of authority, when an authority may use force, and when addressees may question the legitimacy of the authority constitute the basic questions of political philosophy. Sociologists addresses questions such as why individuals and groups obey authority, how other social groups serve legitimate authority, and the influence of how authority is practiced in a society. However, the reasons for individuals to obey authority and the limits of their obedience are addressed by psychology.⁹

Although power and authority are the concepts confused with each other, there is a clear distinction between them. While power is defined as the force to compel other people to obey itself, authority, however, is defined as the right to manage, possess, and be recognized and obeyed by others. While power requires authority, power without authority is tyranny.¹⁰ Accordingly, the right of an authority to use force on individuals is related to its acceptance by whom the force is imposed. Then, raising power to moral and legal states is called authority. This gives the right to use force to a power that individuals seek to protect their rights while socializing, and theories about the state of nature encountered throughout the history of philosophy and as well as about the transition from this state to socialization are the efforts to explain this situation.

Although governments are the organizations most commonly associated with the concept of authority, the term may be applied to a wide range of social interactions, and other social actors may also exert authority. Due to the sense of community, the omnipresence of humans means that authority is everywhere, in other words, in all social spheres. Briefly, authority emerges in all social domains beginning with a family of at least two persons. The conception, for instance, is linked to a variety of social actors, ranging from the father in a family to senior managers in companies. However, only the state, which may be considered the highest authority, will be associated with this concept, and other types of authorities will not be included in our study.

The fact that people are social beings seems to be the primary reason for the emergence of this concept. These aspects of society and human beings are emphasized by Aristotle,¹¹ who stated that human being is a social entity, and Thomas Paine,¹² who indicated that human beings are created to live in a society, respectively. Portraying human beings in such a way might be associated with their imperfections. Those who define human beings as naturally prone to evil but also emphasize that they have good nature seem to agree on the necessity of authority. Ibn Khaldun, who conceded that human beings are prone to evil in their essence, asserts that

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Otorite."

⁹ M. E. Johnson-Crame, "Authority," *Encyclopedia Britannica* (Encyclopædia Britannica, Inc., June 10, 2016).

¹⁰ Jacques Maritain, *Man and The State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 126.

¹¹ Aristoteles, *Politika*, trans. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 26.

¹² Thomas Paine, *İnsan Hakları*, trans. M. Osman Dostel (İstanbul: MEB Yayınları, 1964), 195.

human nature, in terms of creational features, is social temperamentally. Since people must live together, their animal characteristics such as hostility and aggression force them to fight against each other like animals. Hence, Ibn Khaldun asserts that there must be a governor/ruler who shall protect the people against their enmity, against each other, and even become a guardian for them. This governing item shall enforce everyone to follow his rules and establish dominance and authority. Thus, the necessity for being (*raison d'être*) of a person who will become the authority or responsibility for the governance of society originates from such an understanding that human beings are hostile and consider each other as enemies.¹³ Similar opinions are also expressed later by Hobbes and Leviathan.¹⁴ Rousseau,¹⁵ who states that human beings are inherently good, also believes the existence of authority is necessary, albeit for different reasons. According to him, a person who cannot exist alone, who is not self-sufficient and need the assistance and collaboration of others to meet the basic needs, has to live socially, in solidarity, and engage with other people. For human beings, socialization is not free will but the result of necessity. The fact that people must live together will inevitably lead to inequality among individuals who have innate differences in terms of specifications such as age, health, physical strength, and intelligence.¹⁶ In terms of these specifications, the existence of such disparities will result in those who are superior putting pressure on those who are less qualified than themselves. At this point, as Hobbes indicates, the necessity for being (*raison d'être*) of authority will become more meaningful when bearing in mind that people may consider it permissible to do anything in their struggle for survival.¹⁷ Not to determine the relations between people by power or other superiorities in their characteristics and to consider social regulations such as ethics and laws is only possible by the presence of an authority.

What briefly stated about the concept of authority demonstrates that authority is a requirement for the human being who must become socialized. However, the opinions put forward about the authority are set by the viewpoint of the people who put forward the ideas. At this point, it would be meaningful to assess the human concept of Saramago, whose ideas we will cover in our study.

2. Saramago's Human Conception

Seeking answers to questions such as 'Where did I come from?', 'Where am I?' or 'Where will I go?' constitutes the main agenda of philosophical thought in a sense. The meaning and value of everything that exists reach significance with human beings. When there is no human being, it is impossible to mention the meaningfulness or meaninglessness of anything. All that remains is the fact that they

¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, trans. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 1/79–81.

¹⁴ Ömer Faruk Erdem, "Siyaset Felsefesinde Liderlik", *İslam Düşüncesinde Yönetim ve Liderlik*, ed. Şebnem Aslan, (Konya: Eğitim Yayınevi, 2016), 64,65.

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, trans. Reşat Nuri Darago (İstanbul: MİV, 1944), 82.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, trans. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 123.

¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Crawford Brough Macpherson (London: Penguin Books, 1985), 161,189.

'exist.' From this point of view, the primary philosophical question that matter is 'What is a human being?' The history of philosophy is the history of seeking answers to this question. All philosophical activities aim at the effort of a human being to know himself, to learn his self-consciousness in the universe, and strive to direct meaning towards his life and actions. Accordingly, other questions are derived from the primary question of 'What is a human being?'. Indeed, this is a fundamental question for disciplines of philosophy and today's science branches. Human-related sciences such as psychology, sociology, anthropology, or all social sciences appear to be ground on a determined human concept. Yet, research on the philosophy of ethics, political philosophy, and even epistemology and ontology takes a basis on an assumption about what a human being is. Not only philosophy and science, but also people who are in relation with each other in practical life, consciously or unconsciously, have a tailored concept of the human that they have taken from the society they live in.¹⁸ It can be argued that there are set human concepts in every theoretical and practical field from philosophy to science, and the results are affected by those human concepts. Therefore, it should be acknowledged that Saramago also has a predetermined human conception while commenting on authority.

While manifesting his thoughts, Saramago emphasizes that human being has several weaknesses. He expects a lot from the human being; however, he does not trust either. According to him, a person's attitude to life takes shape by how that person has lived his life and whether he has faced any difficulty or not. In other words, it is the situations that generate thoughts in life.¹⁹ The human being, who might be as cruel and a tyrant as never expected, also embarks on a quest for legitimacy for his evil behaviors. For instance, he might attribute his immoral acts to time and situation. Even when a person does evil things, he is hypocritical enough to say that he did it not of his own will, but as a result of situations.²⁰ According to Saramago, people make their lives dirty as they live, although they start immaculately.²¹ At this point, it seems that Saramago has been influenced by the ideas of Rousseau, who argued that while people are good in their natural state, their bad characteristics begin to emerge with socialization.²²

According to Saramago, who stated that the humans are imperfect being and the history of humanity itself is the proof of it, although there seems to be harmony among people when everything is fine; however, when some things begin to recoil upon, people do not hesitate to show aggression to each other.²³ Whenever their own lives are in danger, the evil sides of the people emerge out. To save their own lives in such situations, which we would consider as the state of nature, people ignore that others are also human beings and do anything without thinking that they also might be imposed to such evil behaviors.²⁴ According to Saramago, a human is

¹⁸ Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma* (Bilgesu Yayıncılık, 2016), 9–10.

¹⁹ José Saramago, *İsa'ya Göre İncil*, trans. E. Efe Çakmak (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2012), 196.

²⁰ José Saramago, *Bütün İsimler*, trans. Nesrin Akyüz (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017), 51–52.

²¹ José Saramago, *Ressamın El Kitabı*, trans. Şemsa Yeğin (İstanbul: Can Yayınları, 2001), 222.

²² Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 59–63.

²³ José Saramago, *Görmek*, trans. Işık Ergüden (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2019), 96.

²⁴ José Saramago, *Körlük*, trans. Işık Ergüden (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2017), 35.

a being who is ready to risk everything to secure his basic needs: and the following statements show traces of Hobbes' thoughts about human nature

*'if they started eating among so many hungry people, they would both be selfish and risk their lives; because basic needs obey no law, and as Kain's taught, the most effective justice is that we build by our hands.'*²⁵

gives the impression that Saramago is against the rational autonomous of individualism conception of the Enlightenment. In a concept that was inspired by Descartes by the Enlightenment, as also observed in Rousseau, there is an optimistic postulation about human nature. Saramago's position towards human nature seems to have been influenced by the conception of imperfect/evil-prone humans that prevailed in the period from ancient times to enlightenment.

According to Saramago, who was grounded on the assumption that human nature is prone to evil, the most natural action for the human being is to do evil.²⁶ A human is a being to have won without effort ecstatically.²⁷ According to Saramago, the human being who cares about nothing but himself somehow resembles God with his attitude of considering nature and other living things as at his disposal.²⁸ Again, according to him, human is primarily egoist being and self-oriented.²⁹ However, the human is also a social being, and living in the society humanizes him. Assuming a situation where there is no social life, people do not own anything in such an environment. It will be futile for people to claim to own anything. In an environment where there is no authority and sociality, in other words, in situations describe as a state of nature, people think of no one but themselves.³⁰ In such a case, there is no limit to what people can do to get basic needs and keep themselves alive.³¹ According to Saramago, it is vitally important to satisfy the basic needs of the people. Those whose needs are not satisfied cannot mention ethics, a humane behavior pattern, or a sense of self-sacrifice. A hungry person is in a position to do anything to fill his stomach. Then, he will be in a position to sacrifice publicly even the most precious things in return to end his hunger.³² Hence, it is meaningless for a person to state that he 'never does any evil.' Whether he will commit such an act or not depends on the time and situation. Thus, unexpected people might be the perpetrators of acts that have never been expected.³³ The human is also a being who gets used to everything and establishes his social relations on the basis of interest.³⁴ For instance, a girl loves her father not just because he is her father but also she gets used to him and what her father does for her. She does not even love her father just because he is her father. According to Saramago, a human being qualifies life with benefit, and

²⁵ Saramago, *İsa'ya Göre İncil*, 292.

²⁶ Saramago, *Körlük*, 70.

²⁷ José Saramago, *Mağara*, trans. Sıla Okur (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2014), 135.

²⁸ Saramago, *Yitik Adanın Öyküsü*, 174.

²⁹ Saramago, *Körlük*, 134–135.

³⁰ Saramago, *Körlük*, 172.

³¹ Saramago, *Körlük*, 195.

³² Saramago, *Körlük*, 151.

³³ Saramago, *Körlük*, 246.

³⁴ José Saramago, *Çatıdaki Pencere*, trans. Pınar Savaş (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2012), 89.

what does not benefit him becomes worthless for him.³⁵

As referring to what Sartre calls Nausea, Saramago contemplates that people in need of sociality also have an issue of entity since they are obliged to social life. With the aim to exist always with their status in social life,³⁶ people make compromises to avoid being ostracized from society and to feel like a member of that community; as a result, they lose their self-identity. Individuals who fail to become themselves as a result of this desire are shaped by their society. Hence, Saramago indicates that socialization leads human beings to degrade. However, the human being must also socialize. This causes the problem of existence and cannot give meaning to the human entity. Then, we have to ask the following question; if the human being who is not aware why he came to this world abandons his selflessness for society but cannot give up society itself, then 'What is the purpose of a human being?' and 'Why does the human being exist?'³⁷ In reality, a human being needs social life to give meaning to life. The vortex into which the person who is not in connection with other people will be pushed by loneliness might have serious consequences.³⁸ In social life, however, people always build walls between themselves due to fear and hubris. Therefore, they are unable to become themselves, and they cannot legitimize anyone in the community since they could not become themselves.³⁹ Despite that fact, people are afraid of being isolated from social life. Since the most valuable asset for a person is himself, that person wants his values to be recognized and appreciated not just by himself but also by everyone:

*'People are not objects, people always want to be in the top rank, the potter thought'.
Yet, being there is not enough, people want it to be valued and others to notice it,' he murmured.*⁴⁰

Recognizing that coexistence is a necessity for himself, the human being realizes that adhering to social rules for a sense of community has both negative and positive consequences. With the statuses he possesses, the human being offers significance to social existence. Because people use their statuses in social life until they die.⁴¹ The statuses have also a significant place when people assess others. People measure the value of other people they assessed by the multiplicity of their statuses.⁴² The sociality of an individual is what distinguishes it as a human being. A social life attributes identities, statuses, behaviors, and limits to an individual. In the absence of such statuses, a human being becomes a creature whose all gains have been deprived of and even devolves into an animal. In a sense, a human being would be able to actualize his entity as part of the sociality. Animals have no such social statuses. Dogs, for instance, have no status, no names they call each other, no predetermined behavior patterns whether they must follow or not. However, a human being

³⁵ Saramago, *Mağara*, 110.

³⁶ José Saramago, *Ölüm Bir Varmış Bir Yokmuş*, trans. Mehmet Necati Kutlu (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2015), 185.

³⁷ Saramago, *Ressamın El Kitabı*, 87.

³⁸ Saramago, *Bütün İsimler*, 129.

³⁹ Saramago, *Ressamın El Kitabı*, 204.

⁴⁰ Saramago, *Mağara*, 15.

⁴¹ Saramago, *Mağara*, 96.

⁴² Saramago, *Körlük*, 82.

becomes a person with society. If we imagined an environment where sociality had vanished, there would be no authority to punish and define behavior patterns. In this scenario, however, the debate about how a human being becomes an individual will arise.⁴³ Accordingly, Saramago, unlike Camus, does not advocate rebellion, even if he is dissatisfied with such social norms. Because he believes that a human being will lose his humanity in the state of nature. Although Saramago believes that material and spiritual authority constrain people's social norms, he is wise enough to recognize that people cannot give up their gains. Although Saramago cares much about freedom, he never proposes destroying everything for it like Sartre, Nietzsche, and Camus. According to him, a person, who is a prisoner of social norms created by society determining how he must behave, should occasionally modify his thoughts and strive to gain new perspectives, as well as withdraw from the society for a while to get rid of those impositions and come to know himself.⁴⁴

What Saramago state is that people must eventually organize and enable an authority to govern them to live together in social life.⁴⁵ Otherwise, while basic needs are supplied, the laws of the animal kingdom would reign supreme among people. In structured societies, however, the rules required by a social life manifest themselves.⁴⁶ So, since a human being's sociability requires authority, then how does Saramago define the relation of the human being with authority?

3. Saramago's Concept of Authority

Mutual sacrifices and shared divisions of labor make the coexistence of people possible. While people live together, they require an authority that will regulate their relationship and make decisions. However, it is extremely important for people how this authority is established. In order for an authority to obey what it says, the individuals must first recognize that it is an authority. One cannot be an authority without a ground of legitimacy. In addition, the recognition of a structure as an authority should gain benefit to people, and those people should know why they will obey the rules of that authority.⁴⁷ People seek legitimacy to recognize the existence of authority and follow its rules. They refuse to respect the rules of the authority they do not recognize as legitimate, resulting in social instabilities.⁴⁸ Just as a person cannot function without authority, he does not accept every person or group as a source of authority for no reason. To recognize an authority and regard it as legitimate, people must have good intentions towards the authority and be certain that the authority will be just.⁴⁹ Injustice is the major cause that leads to the demise of authority. However, people get used to the gradual escalating persecution. Because a human is a being that is designed to adopt to the environment in which he lives. Labelling of a tyranny authority as an 'unbearable state' depends on the previous experiences of

⁴³ Saramago, *Körlük*, 48–49.

⁴⁴ José Saramago, *Filin Yolculuğu*, trans. Savaş Pınar (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2014), 67.

⁴⁵ Saramago, *Körlük*, 86.

⁴⁶ Saramago, *Körlük*, 93.

⁴⁷ Saramago, *Körlük*, 40.

⁴⁸ Saramago, *Filin Yolculuğu*, 19.

⁴⁹ Saramago, *Körlük*, 72.

that society. In a society, which is accustomed to persecution, the circumstance that can be deemed as an ‘unbearable state’ will differ from the situation in a society that has not encountered much injustice before. However, the destruction of authority, even a cruel one, may not always yield positive results. Along with the authority that is sought to be destroyed, the entire society might also perish.⁵⁰

According to Saramago, lack of authority is the primary factor driving people back to the state of nature. In such instances, if there are no laws created, nature’s law will take precedence among people.⁵¹ People have not learned what it takes to live in society habitually. They get that knowledge through experience and education. Hence, it is essential to have the authority to educate people in social life and enable them to follow the rules.⁵² In truth, the reason why the existence of authority is necessary and laws imposed by the authority to regulate human relations is the silence of people’s consciences more than it should be.⁵³

It can be speculated that Saramago defines the lack of authority as a kind of blindness and considers it as a condition of dehumanizing people and even worse than death itself.⁵⁴ In the absence of authority and rules, a human is just an entity that does not think about anyone but himself and is capable of doing all kinds of evil things to secure himself.⁵⁵ The main condition to prevent people from metaphorically cannibalizing each other is to have the authority to maintain social order.⁵⁶ Saramago’s thoughts on the necessity of authority and human nature are remarkably similar to Thomas Hobbes’ views. He, like Hobbes, also describes a state of nature and considers authority as necessary to prevent such situations.

Saramago also establishes an identicalness between God and authority.⁵⁷ Indeed, God and authority are interchangeable terms for the majority. People believe that both of their actions are wise, and they are necessary for them.⁵⁸ A social structure without authority is unthinkable. Communities consisted of people who have come together voluntarily or involuntarily, necessarily require an authority. If there is no legitimate and society-driven authority, the supreme one in the society will attempt to dominate the others. If there is no authority in an environment where there is tangible value to be shared, some people will feel compelled to take the big share for themselves.⁵⁹

If an authority to control other people for its gain is strong enough to make other people obey its dominance and maintain its legitimacy, those people will become accustomed to the dominance of this authority over time, regardless of how much it establishes authority by force and dominates other people by pressure. Surprisingly, people begin to acquiesce the existence of that authority as natural in time,

⁵⁰ Saramago, *Körlük*, 167.

⁵¹ Saramago, *Körlük*, 197.

⁵² Saramago, *Körlük*, 93.

⁵³ Saramago, *Bütün Isimler*, 72.

⁵⁴ Saramago, *Körlük*, 227–228.

⁵⁵ Saramago, *Körlük*, 107.

⁵⁶ Saramago, *Körlük*, 84.

⁵⁷ Saramago, *Görmek*, 189.

⁵⁸ Saramago, *Mağara*, 250.

⁵⁹ Saramago, *Körlük*, 109.

even claiming that such an authority is beneficial for them. Because time is the only thing people require to become accustomed to something and accept it as natural.⁶⁰ Even if people are ruled by a rigid force, the presence of authority will eventually console them, and the existence of a sharing hand will satisfy them. Again, even if they initially acquiesce the authority by force, they will get used to the presence of authority over time and derive positive results from the presence of an authority. People believe that there is always good in every evil. Because hope is everything, after all. If people cannot see the good in the bad, their life energy will run out.⁶¹

Human being survives by hoping for a better future, and they give the meaning to their lives by thinking future even from today. When a person has no hope for his future, he loses his life energy. The existence of a social order is required to be hopeful for the future. In a situation where there is no authority, which can be defined as the state of nature, to ensure the social order, the basic needs will determine the limits of human beings and what they are capable of doing.⁶²

As previously stated, even if it was imposed by force, people would become accustomed to dominant power after a while and learn to regard it as a legitimate authority. However, as also previously mentioned, maintaining the legitimacy of such authority depends on securing justice but not tyrannizing. The authority whose justice is questioned would lose its ground of legitimacy, and such authority, no matter how powerful it is, would be in danger of being overthrown by communities capable of acting together in difficult times. However, the collective actions of those groupings are also contingent on those individuals' ability to withstand persecution. Some people, especially those with nothing to lose, prefer to confront authority recklessly, while others might choose to stay cautious until push comes to shove. When those people who act boldly and rebel against authority fail, people who will blame them the most and justify the punishment meted out to rebels will be those who are harmed by the authority's tyranny. People do not choose to be on the losing side because they fear losing their gains.⁶³

Injustice inflicted and gradually escalated by authority leads people to get used to the persecution and acquiesce to the situation. In such cases, regardless of how meaningless the authority's demands are, most people believe that their gains will be lost if the authority's demands are not met, and instead of criticizing the authority, they begin to blame those like themselves who do not comply with the demands.⁶⁴ Such authorities have to find excuses for interruptions and persuade them to comply with their demands to manage whom they dominate. Imposing pressure does not always bring a solution, and persuasion is occasionally one of the management tools of authority.⁶⁵

According to Saramago, keeping people together and uniting them around the same ideal makes it simpler for authority to gain control. Therefore, authority

⁶⁰ Saramago, *Körlük*, 117.

⁶¹ Saramago, *Körlük*, 119–120.

⁶² Saramago, *Körlük*, 196–197.

⁶³ Saramago, *Körlük*, 127–129.

⁶⁴ Saramago, *Körlük*, 129–130.

⁶⁵ Saramago, *Körlük*, 150–151.

manufactures myths for this purpose.⁶⁶ God is the best tool used by the authority to sustain its legitimacy. From the earliest times of history until now, the authority has relied on God to maintain its legitimacy in a society where individuals' bodies are demanded for spiritual satisfaction.⁶⁷ Other than the God belief, the most significant myths utilized by the authorities in building the spirit of unity and solidarity are country, nation, and the national flag, which were constructed around national consciousness for the spiritual satisfaction of people.⁶⁸ The national consciousness imparted to the people helps the authority knit them together and makes it easier to dominate them.⁶⁹

When people organize themselves and find a strong leader who can lead them confidently, they cluster around him immediately. Under the direction of such a strong leader, there are no boundaries to what individuals can achieve.⁷⁰ History is full of examples of such incidents. In particular, societies incited by national pride aspiringly sacrifice their lives in wars with such leaders without even knowing why. People can even be persuaded to sacrifice their lives for their spiritual satisfaction, which is the most powerful trump card in the hands of a ruler, a society thoroughly shaped this way.⁷¹

The authority always seeks tranquility and facility from the society it governs. Even in the most extreme situations, this has no change.⁷² The authority does not refrain from destroying thinking and organizing individuals to protect its own existence.⁷³ Even if it is legal, any organized action is not tolerated by the authority. If people refuse to acknowledge the existence of an authority, it means that they will likely appreciate the existence of another authority. Lack of authority is referred to as 'blindness.' However, reacting to wrongdoings what the authority makes on behalf of the nation is a kind of 'seeing.' Therefore, people should not demand a lack of authority, but rather repairment of the wrongdoings of the authority. In other words, what should be done is not to destroy, but to try to repair it.⁷⁴

It is a reality that people like the existence of an authority since they are afraid of anarchy and disorder. If the authority notices people forgot that an authority protects people from these worries, it does not hesitate to take measures to remind anarchy and disorder to the society.⁷⁵ It should not surprise people to see an authority figure who '*... has the Machiavellian mentality in his head, and stands behind the curtain and pulls the strings of the puppets as he pleases...*'⁷⁶ in such scenarios. The worst authority is the one that treats people as objects and tries to dominate by dividing them into groups for administration purposes while ignoring people's demands and

⁶⁶ Saramago, *Filin Yolculuğu*, 25.

⁶⁷ José Saramago, *Ricardo Reis'in Öldüğü Yıl*, trans. Saadet Özen (İstanbul: Can Yayınları, 2013), 311.

⁶⁸ Saramago, *Ricardo Reis'in Öldüğü Yıl*, 330.

⁶⁹ Saramago, *Filin Yolculuğu*, 37.

⁷⁰ Saramago, *İsa'ya Göre İncil*, 109.

⁷¹ Saramago, *Ricardo Reis'in Öldüğü Yıl*, 161.

⁷² Saramago, *Ölüm Bir Varmış Bir Yokmuş*, 16.

⁷³ Saramago, *Görmek*, 110.

⁷⁴ Saramago, *Görmek*, 90.

⁷⁵ Saramago, *Görmek*, 121–122.

⁷⁶ Saramago, *Görmek*, 155.

requests.⁷⁷

According to Saramago, nations get used to everything, just as people do. Furthermore, due to the inherent interlocking that comes with being collective, societies adapt faster than individuals.⁷⁸ Disasters unite people and make people forget the animosities, even if it is temporary.⁷⁹ There are two scenarios that, albeit temporarily, bring the society together and dissolve the problems among people: a major disaster befalling and presence of another hostile entity targeting that society.⁸⁰ A common enemy elicits emotions such as patriotism and nationalism and serves as a unifier in society. This episode is described by Saramago as follows:

*'Only in the face of an outer enemy appeared out nowhere, it was possible for the three prime forces, namely the clergymen, the nobility, and public to come together in the country and unite around a unanimous idea within an hour.'*⁸¹

In systems where the authority changes hands through legitimate means, the candidate groups taking the authority with the popular approval does not become transparent about what they will do after acquiring the authority. Since legitimacy is approved through popular voting, these groups usually hide behind the ideas that might pass through popular approval rather than their original intentions.⁸² Although the authority bases its legitimacy on popular opinion of the people, the authority still wants to set the rules of the game itself and perceives breaking the rules for an issue that requires punishment, even if it is a legal activity. In a country governed by democracy, for instance, while voting without making any choice should be regarded as a valid right of citizens, the authority may perceive this action as an attack on the system.⁸³ Saramago explores such a predicament in his novel *Seeing*, although it refers to the opposite of what he articulated in his novel *Blindness*. Although he describes the human society without authority as a blind community in the novel *Blindness*, he imagined a utopia based on the coexistence of people without authority and any organized activity in the novel *Seeing*. However, this utopia also ascertained Saramago's thoughts, which are totally opposed to the human conception that he put forward in his other works. As Saramago also acknowledged, human is an entity that must engage with social life, and there cannot be a lack of authority in social interactions. Therefore, the novel *Seeing* should be regarded as a critique of democracy rather than a study of the possibilities of a society without authority to ensure consistency in Saramago's thoughts. He emphasizes that democracy, especially representative democracy, is not a real self-governance as it is idealized; instead, public is enforced to choose some designated individuals with their indefinite purposes in these democracies. According to Saramago, in today's societies, the media is the best tool used by the authority to manipulate and govern the public.⁸⁴

⁷⁷ José Saramago, *Ölümlü Nesneler*, trans. Emrah İmre (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2015), 106.

⁷⁸ Saramago, *Yitik Adanın Öyküsü*, 134.

⁷⁹ Saramago, *Yitik Adanın Öyküsü*, 215–216.

⁸⁰ Saramago, *Ölüm Bir Varmış Bir Yokmuş*, 23.

⁸¹ Saramago, *Ölüm Bir Varmış Bir Yokmuş*, 62.

⁸² Saramago, *Görmek*, 25–26.

⁸³ Saramago, *Görmek*, 41.

⁸⁴ Saramago, *Görmek*, 92–93.

Claiming that the mass people groups are easily deceived, Saramago's thoughts on representative democracy are as follows:

*'This has always been the case since the world has been created, this is something we just cannot drum into our heads, let us not forget that the masses are usually deceived; most often this situation is encountered, representatives are elected for parliament with public votes, and as soon as they get a toe in the door, they votes against the opinions of those who sent him there with bribes and threats.'*⁸⁵

Criticizing democracy in this way, Saramago's proposal is as follows:

*'No matter how balanced it may seem in its internal structures and institutional functioning, we learn from life lessons that political democracy can do little for us, if it is not fundamentally built with an effective and concrete economic democracy and no less concrete and effective cultural democracy.'*⁸⁶

One of the main reasons why Saramago does not believe in democracy is probably that; Salazar was democratically elected and ruled Portugal from 1932 to 1974, operating in a dictatorial manner.

Regarding authority, Saramago makes another intriguing point when he discusses the influence of authority on historiography. According to him, the authorities who lived during the period of history are the ones who determine how real the things we call historicity are. Historical records are not kept independently of authorities.⁸⁷

Conclusion

This study aimed to discuss how a Nobel Prize-winning writer, who has made a name for himself by his philosophical beliefs, explained a fundamental issue in political philosophy. One of our goals in doing so was to demonstrate that the philosophical contents of literary texts might be treated in a way that makes them philosophical subjects, and literature could be a tool in terms of introducing philosophical views. As a result, it was presented that a concept such as authority would be discussed in a clear and comprehensible way in literary works.

The second goal of our study was the argument that preconceptions about human nature are fundamental while expressing an opinion on facts, situations, and organizations concerning people. Although it is discussed in political philosophy, Saramago approaches the concept of authority from a view of human conception, as we have seen throughout the history of philosophy. This human conception, in contrast to the acceptance of enlightenment, implies that humans are prone to evil, and Saramago is not alone in this belief. Even if it was exemplified with Ibn Khaldun and Hobbes in our study, the most common human conception until enlightenment was in this structure.

If we are to comment on Saramago's human conception, we may emphasize that he was influenced by Camus's work *The Rebel* or that they provided solutions

⁸⁵ Saramago, *Yitik Adanın Öyküsü*, 269.

⁸⁶ José Saramago, *DeFTERler*, trans. Nesrin Akyüz (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2014), 53.

⁸⁷ Saramago, *Ölümlü Nesnelere*, 48.

to the issues of that period with the same point of view since they were both contemporary. Although he appears to be influenced by Sartre and Nietzsche, it is difficult to consider him an existentialist or nihilist. That arises an issue because Saramago, unlike the aforementioned philosophers, does not trust people due to their weaknesses despite his attribution of great significance to people.

Saramago characterized the human being as an entity attempting to bring a meaning to life and stated that the primary target of the human being is to achieve happiness by finding this meaning. According to him, a human is a being with several Achilles heels. He has no idea why he has come to Earth. Fear, sadness, and ignorance turn individuals into toys in the hands of religions, then people become slaves of religions for the sake of adding a meaning to their entities. However, people are obliged to authorities and religions that offer legitimacy and establish social standards. Saramago, whose description of the state of nature is similar to that of Hobbes, claims that the rules in the animal kingdom apply among humans in the absence of authority, and people might cannibalize each other. Therefore, human beings need authority in some form or another.

After defining the fact that human being requires authority, Saramago emphasizes the significance of the authority being just. Nonetheless, he does not have goodwill for the authority. After realizing that authority will attempt to maintain its authority by any means, Saramago is also concerned about democracy at this point. He also claims that people are misled by manipulations by democratic authorities.

In the final analysis, Saramago may also be considered a political philosopher through his evaluations since he propounded significant insights on numerous subjects regarding political philosophy, and it shall not escape from our attention that the literary style in his works also made several difficult philosophical issues more understandable.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

References

- Aristoteles. *Politika*. trans. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 3rd Ed., 2007.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3rd Ed., 1999.
- Erdem, Ömer Faruk. "Siyaset Felsefesinde Liderlik", *İslam Düşüncesinde Yönetim ve Liderlik*, ed. Şebnem Aslan. 19-106. Konya: Eğitim Yayınevi, 2016.
- Gündoğan, Ali Osman. "Felsefe İle Edebiyat İlişkisi Üzerine." *Felsefe ve Edebiyat*. ed. Mustafa Günay - Ali Osman Gündoğan. 51-62. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Gürsoy, Kenan. "Felsefe ve Edebiyat." *Felsefe ve Edebiyat*. ed. Mustafa Günay - Ali Osman Gündoğan. 41-49. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. ed. Crawford Brough Macpherson. London: Penguin Books, 1985.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. trans. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.
- Johnson-Crame, M. E. "Authority." *Encyclopedia Britannica*. Encyclopædia Britannica, Inc., June 10, 2016. <https://www.britannica.com/topic/authority>
- Maritain, Jacques. *Man and The State*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

- Öktem, Ülker. "Felsefede Edebiyatın Yeri ve Önemi." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2011), 125–146. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/617561>
- Özcan, Muttalip. *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*. Bilgesu Yayıncılık, 2016.
- Paine, Thomas. *İnsan Hakları*. trans. M. Osman Dostel. İstanbul: MEB Yayınları, 2nd Ed., 1964.
- Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. trans. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 16th Ed., 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Yalnız Gezerin Hayalleri*. trans. Reşat Nuri Darago. İstanbul: MİV, 1944.
- Saramago, José. *Bütün İsimler*. trans. Nesrin Akyüz. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017.
- Saramago, José. *Çatıdaki Pencere*. trans. Pınar Savaş. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 1. bs., 2012.
- Saramago, José. *Defterler*. trans. Nesrin Akyüz. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 1. bs., 2014.
- Saramago, José. *Filin Yolculuğu*. trans. Savaş Pınar. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 3. bsk., 2014.
- Saramago, José. *Görmek*. trans. Işık Ergüden. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2019.
- Saramago, José. *İsa'ya Göre İncil*. trans. E. Efe Çakmak. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 1. bs., 2012.
- Saramago, José. *Körlük*. trans. Işık Ergüden. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2017.
- Saramago, José. *Mağara*. trans. Sila Okur. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 1. bs., 2014.
- Saramago, José. *Ölüm Bir Varmış Bir Yokmuş*. trans. Mehmet Necati Kutlu. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 6. bs., 2015.
- Saramago, José. *Ölümlü Nesnelere*. trans. Emrah İmre. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 1. bs., 2015.
- Saramago, José. *Ressamın El Kitabı*. trans. Şemsa Yeğin. İstanbul: Can Yayınları, 1. bs., 2001.
- Saramago, José. *Ricardo Reis'in Öldüğü Yıl*. trans. Saadet Özen. İstanbul: Can Yayınları, 3. bs., 2013.
- Saramago, José. *Yitik Adanın Öyküsü*. trans. Dost Körpe. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 1. bs., 2013.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Aklın Kemâl Yolculuğu: Hâris el-Muhâsibî’de (öl. 243/857) Akıl Terbiyesi*

The Journey of ‘Akl to Perfection: The Tarbiyah of ‘Akl in Hârith al-Muhâsibî (d. 243/857)

Ahmet Beken 

Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Cukurova University, Faculty of Divinity, Department of Religious Education
Adana / Türkiye
ahmtbeken@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5243-7605>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1099545

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 06.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Beken, Ahmet. “Aklın Kemâl Yolculuğu: Hâris el-Muhâsibî’de (öl. 243/857) Akıl Terbiyesi”. *Marife* 22/1 (2022): 19-42. <https://doi.org/10.33420/marife.1099545>

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



Copyright / Telif Hakkı: “This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License.” / “Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.”

Ethical Statement / Etik Beyan: * This study was produced based on the doctoral thesis named “Hârith al-Muhâsibî’s Views About Religious Education” (2019). / Bu alışma “Hâris el-Muhâsibî’nin Din Eğitime İlişkin Görüşleri” (2019) isimli doktora tezinden hareketle üretilmiştir.

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Aklın Kemâl Yolculuğu: Hâris el-Muhâsibî'de (öl. 243/857) Aklî Terbiyesi

Özet

İnsanı insan kılan temel unsurun akıl olduğu kabul edilir. İnsan inanç, ibadet ve ahlâkla ilgili sorumluluklarını da akılla kavramaktadır. Nitekim aklın işlevselliği, bu sorumluluklarla doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle akıl felsefe, kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi disiplinlerin ortak konusudur. Bu disiplinlerde akıl-irade, akıl-iman, akıl-nefis, bilgi ve duyu ilişkisi, aklın neyi bilip bilmeyeceği, akıl türleri, sahih akıl, doğru düşünmenin neliği ve imkânı üzerinde durulan bazı konulardır. Ancak bunların her birinin akla yaklaşımları birbirinden farklıdır. Söz gelimi, sahih düşünmenin/akletmenin engelleri olarak kötülük ve reziletlerin nefyedilip yerine iyilik ve faziletlerin yerleştirilmesini benimseyen görüşlerin ve yöntemlerin ortaya konması bakımından tasavvufun akıl yaklaşımı diğerlerinden farklılaşmaktadır. Bu bağlamda Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857), huy ve davranışları kaynağı kabul ettiği kalbin-aklın eğitilerek sahih düşünmenin sağlanabileceğini ileri sürmüştür. Kur'an'dan hareketle İslâm düşüncesinde ilke kabul edilen "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" hedefi de ancak sahih akletme ile mümkün görülmektedir. Başka bir ifadeyle Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak ya da Muhâsibî'nin tabiriyle "Allah'ın hukukuna riayet etmek" (er-ri'âye li-hukûküllâh/takvâ) doğru düşünmenin temel dinamiğidir. Muhâsibî'nin kitaplarından birine de ad olan bu hedef ile akıl; i'tibar, tefekkür, tezekkür ve tedebbür yönünden olgunlaştırılarak basiret ve marifet işlevini yerine getirmek üzere geliştirilmesi gereken bir meleke addedilmiştir. Nitekim sahih akletmeye ve aklî kemâle, söz konusu hedef merkeze alınarak bu süreç sonucunda erişilebilmektedir. Muhâsibî, akılla ilgili bazı tanımlar verip bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulursa da akla dair ayrıntılı teorik tartışmalara girmemektedir. Akıl temelde doğuştan sahip olunan (ğarîzî) ve sonradan kazanılan (mükteseb) olmak üzere ikiye ayırarak aklın iman, ibadet ve ahlâkla ilişkisine, daha çok kemâl yönündeki gelişimine odaklanmaktadır. Bu açıdan onun düşüncesinde iman, ibadet, ahlâk ve akıl/akletme birbirinden ayrılmayan alanlar olup akıl tamliğini ahireti hesaba kattığı ölçüde kazanmaktadır. Bunun yanında aklın kemâliyle ilgili Allah korkusu (havf), bilgi ve imandaki kesinliğin (yakîn) kuvveti, dinde basiret ve ince/derinlikli anlayışın (tefakkuh) birlikteliğini özellikle vurgulamıştır. Akıl-ahlâk ilişkisinde ahlâkî aklın önüne koyarak aklın terbiye edilmek suretiyle kemâl bulmasını, reziletlerden arınıp dinî/ahlâkî faziletlerle donanmasına bağlamıştır. Farklı bir ifadeyle Muhâsibî, iman ve tevhibi merkeze alan bir ahlâk düşüncesi ortaya koyarak bunları, sahih düşünmenin ön şartı kabul etmiştir. Bu yönüyle tasavvuf eğitimi, temelde akıl doğru ve yerinde kullanma çabası olarak kabul edilmiştir. Din eğitiminin de tasavvufun tarihsel süreçte önemli şahsiyetler yetiştiren bu bakış açısından yararlanması mümkündür. Bu minvalde çalışma, Muhâsibî'nin akıl anlayışını kendisine konu edinirken amacı, Muhâsibî özelinde aklın tanımını, kapsamını, kemâl sürecini (terbiyesini) ve bunu sağlayan hususları ele almaktır. Araştırma yazılı dokümanların incelenmesi yöntemiyle ele alınmıştır. Buna göre veriler Muhâsibî'nin başta Mâ(h)iyetü'l-'akl olmak üzere farklı eserlerinden tespitlerle ortaya konmuş ve bunların çözümlenmesinde betimleyici ve yorumlayıcı bir yaklaşım sergilenmiştir. Sonuçta bu araştırma, Muhâsibî'nin a insanın Allah'la irtibatını canlı ve sürekli tutan kıl anlayışının, günümüz eğitiminde/din eğitiminde anlamlı bir yaklaşım biçimi olarak ele alınabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımdan hareketle aklî sağlıklı kullanma noktasında eğitimin dinî ve ahlâkî boyutunun ihmal edilmemesi, ahlâkın eğitim-öğretim sürecinde daha fazla yer alması gerektiği belirtilebilir. Zira dönemin hâkim anlayışına uygun olarak Muhâsibî'nin düşüncesinde de din ve ahlâk (eğitimi), genel eğitimden ayrı bir olgu olarak telakki edilmeyeceği görülmektedir. Ayrıca değişebilir yönüyle ahlâkın eğitimle mümkün olması ve eğitimde üst amaçları çoğunlukla ahlâkî değerlerin oluşturması da eğitimin ahlâkî bir tutumla düzenlenmesini ve sürecin buna göre işletilmesini gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hâris el-Muhâsibî, Akıl, Aklî Terbiye, Aklî Kemâl.

The Journey of 'Akl to Perfection: The Tarbiyah of 'Akl in Hârith al-Muhâsibî (d. 243/857)

Summary

It is accepted that the basic element that makes a human beings human is the 'akl. Human beings also comprehend their responsibilities related to belief, worship and morality with the 'akl. Thus, the functionality of the 'akl is directly related to these responsibilities. For this reason, 'akl is the common subject of disciplines such as philosophy, theology, fiqh (Islamic Law) and sufism. In these disciplines, the relationships between 'akl-will, 'akl-faith, 'akl-nafs and knowledge-sense are some of the subjects

that are emphasized, furthermore what the 'akl can or cannot know, the types of 'akl, correct 'akl, the nature and possibility of correct thinking are among the questions asked. However, each of these fields has different approaches to 'akl. For instance, sufism's approach to 'akl differs from the others in terms of revealing views and methods that adopt the elimination of evils and vices as obstacles to correct thinking/reasoning and replacing them with goodness and virtues. In this context, Hârith al-Muhâsibî (d. 243/857) argued that correct thinking could be achieved only by training the heart and 'akl, which he accepts as the source of temperament and actions. Based on the Qur'an, the goal of "being moralized with the morality of Allah", which is accepted as a principle in Islamic thought, is only possible with correct 'akl. In other words, being moralized with the morality of Allah or, in Muhâsibî's words, "obeying Allah's law" (er-ri'aya li-hukûkillâh/taqwa) is the basic dynamic of correct thinking. With this goal, which is also the name of one of Muhâsibî's books; It has been regarded as a faculty that needs to be developed in order to fulfill the function of foresight and ingenuity by being matured in terms of consideration, contemplation, remembrance and precaution. Thus, the correct reasoning and perfection of 'akl can be reached as a result of this process by taking the said target to the center. Although Muhâsibî gives some definitions about the 'akl and makes evaluations about them, he doesn't enter into detailed theoretical discussions about the 'akl. He basically divides the 'akl into two as innate (ġârîzî) and acquired (muktasab) and focuses on the relationship of the 'akl with faith, worship and morality, and more on its development in the direction of perfection. In this respect, belief, worship, morality and 'akl/reasoning are inseparable fields in his thought, and 'akl becomes perfect to the extent that it takes into account the hereafter. In addition, he especially emphasizes the unity of fear of Allah (havf) regarding the perfection of the 'akl the strength of certainty (yakîn) in knowledge and belief, prudence in religion and subtle/deep understanding (tafakkuh). In the 'akl-moral relationship, he puts morality before 'akl and attributes the perfection of 'akl by being trained to be purified from disgrace and to be equipped with religious/moral virtues. In other words, Muhâsibî put forward a moral thought centered on faith and tawhid and accepts these as a prerequisite for correct thinking. In this respect, sufi education has basically been accepted as an effort to use the 'akl correctly and appropriately. It is possible for religious education to benefit from this point of view, which raised important figures in the historical process of sufism. In this way, the aim of this study is to deal with Muhâsibî's understanding of 'akl, and to discuss the definition of 'akl, its scope, the perfection process (education) and the issues that provide it, in the case of Muhâsibî. The research was handled by the method of examining written documents. Accordingly, the data has been revealed with the determinations of Muhâsibî's different works, especially Mâ(h)iyatu'l-'akl, and a descriptive and interpretive approach has been displayed in their analysis. As a result, this research tries to reveal that Muhâsibî's understanding of 'akl, which keeps man's contact with God alive and constantly, can be considered as a meaningful approach in today's education/religious education. Based on this approach, it can be stated that the religious and moral dimension of education shouldn't be neglected at the point of using the 'akl in a true way and that morality should take place more in the education-teaching process. Because, in accordance with the prevailing understanding of the period, it is seen that religion and morality (education) was not considered as a separate phenomenon from general education in Muhâsibî's thought. In addition, the fact that morality is possible through education with its changeable aspect and that moral values mostly create the upper objectives in education necessitate the regulation of education with a moral attitude and the operation of the process accordingly.

Keywords: Religious Education, Hârith al-Muhâsibî, al-'Akl, Tarbiyah of 'Akl, Perfection of 'Akl.

Giriş

İslâm düşüncesinde insana bedeni, ruhu, nefsi, akli ve kalbiyle bir bütün olarak yaklaşıldığından insanın eğitimi de bütün bu unsurlarla birlikte ele alınmayı gerektirmektedir. Farklı bir tabirle İslâm merkezli bir anlayışta insanın bütüncül eğitimi kaçınılmazdır. Nitekim Kur'ân'ın insan terbiyesinde gösterdiği yol da insanı her yönüyle ele almak ve her hususta dengede tutmaktır.¹ Buna göre yapılacak eğitim

¹ Z. Şeyma Arslan, "Kur'ân-ı Kerîm'i Eğitim Açısından Yorumlamak: Hadîd Suresi Örneği", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 317-383.

faaliyetleri basit bir bilgilendirme ve davranış kazandırmanın ötesinde insana duygu, düşünce, his, eylem ve davranışlarını kapsayan bütünleşmiş bir kişilik olarak yaklaşılır, gelişimi bütüncül ve dengeli bir bakış açısıyla² ele alınır. Nitekim eğitimin zihinsel süreçlerle sınırlanmayıp kalbe, duyguya ve iradeye kısacası insana bir bütün olarak yaklaşılması gerektiği fikri günümüzde artık yaygınlık kazanmıştır.³ Duyuş, biliş ve davranış arasındaki ilişkiselliğin devamlılığı ve birlikte olma durumu, bunların birbirinden bağımsız olmasını imkânsız kılmaktadır. Kaldı ki her bir eylem, mezkûr alanların birlikteliğiyle gerçekleşmektedir. Bu yüzden hangi eğitim sistemi olursa olsun öncelikli hedefi kişinin kabiliyetlerini bütünüyle keşfetmek ve bunları ahenkli bir biçimde geliştirmesine imkân sağlamaktır.⁴ Buna göre eğitimin amacı denilince üç husus dikkati çekmektedir: İlki, insanın zihnî, fikrî ve aklî yeteneğini geliştirmek; ikincisi duygu, his ve irade tarafını sağlamlaştırmak; üçüncü olarak da bedenini terbiye etmektir.⁵ Bu da eğitimin insanın bütün yönlerini kapsayan bütüncül bir perspektife sahip olmasını icap ettirmektedir.

İnsan anlayışları belirtilirken sûfiyye her zaman belli bir bütünlük üzerinden konuşmuştur. İnsanın zatî hususiyetlerini bildiren ruh, akıl, kalp ve nefis gibi kavramlar bu bütünlüğün farklı veçheleridir. Bu yüzden onların yaklaşımında insan, öncelikle bu hususiyetlerin birlikte oluşturduğu bir bütün olması açısından *idrak edici* bir varlıktır. Dolayısıyla sözü geçen kavramlar sûfiyye için birbirinden bağımsız bir şekilde insanı meydana getiren farklı unsurları anlatmaktan daha çok bir idrak meselesini vurgular. İnsanla ilgili kavramlardan bahsederken asıl amaçları ise insanın ilâhî hitaba/vahye muhatap olan, onu duyup anlayan ve bunun gereğini yerine getiren yönünü vurgulamaktır. Nihayetinde hitap-muhatap ilişkisinin merkezinde de *idrak/anlama* bulunmaktadır. Bu sayede insanlar arasında idrak melekelerinin yetkinliği bakımından bir hiyerarşi kurmak mümkün olmaktadır. Yine sûfilere göre insan, her şeyden evvel kötü yönlerini terbiye edip iyiye yöneltmeye ve bu sayede belirli bir maksada doğru yetkinleşmeye yeteneği olan bir varlıktır. Dolayısıyla insan, ahlâkî değişimin öznesi olarak konu edilir ve bu değişimin bir maksada/Allah'a yakınlaşma (*kurbîyet*) gayesine doğru seyretmesi gerekir. Bu yaklaşımda insanın kötü yönleri denilen hususlar bizatihi onun varlığının kaim unsurları değil, bir değişim (terbiye) süreciyle giderilmesi gereken arızî unsurlardır.⁶

İnsanı sözü edilen yönlerden ele alan isimlerden birisi de Hâris el-Muhâsibî'dir. Ancak o, insanın iç dünyası ve ahlâkî yönüyle ilgili etraflı çözümler yaparken ne olduğuna dair doğrudan bir tanım yapmamaktadır. Anlatımlarından insanı ruh, beden, nefis ve akıldan müteşekkil bileşik bir varlık kabul ettiği

² Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 332, 339-340; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 28.

³ Necmettin Tozlu, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 11; Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002), 13.

⁴ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 94.

⁵ Recep Kaymakcan-Hasan Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 137.

⁶ Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 501-544.

anlaşılmaktadır.⁷ Ona göre mahlûkatın her biri ayrı fitratlarla yaratılmıştır. Onlara yaratılıştan verilen bu tabiatların geri dönülemez bir biçimde değişmesi imkânsızdır. İnsan, akıl ve basiret sahibi meleklerle bu hasletlerden yoksun şehvet, arzu ve içgüdülerin hâkimiyetindeki hayvanlar arasında bu özelliklerin tümünü muhtevî bir varlık olarak birbirine zıt bir fitratta yaratılmıştır. Çünkü meleklerdeki akıl ile basiret; hayvanlardaki nefis ve şehvet, insanda birlikte yer almaktadır. Buna göre insandaki ruh ve akıl meleklerle; nefis, şeytanla; beden de hayvanlarla aynı niteliklere sahiptir. Bu yüzden aynı anda iyiliğe de kötülüğe de meyyal, her iki yönde değişimi ve dönüşümü kabul etme potansiyeline sahip bir yaratılıştadır.⁸ Muhâsibî, eserlerinde bu düşüncüyü işlemekle birlikte insan konusunu ele alırken yer verdiği kavramlaştırmaların muayyen ve tekdüze olduğunu söylemek güçtür. Aslında insanın neliğiyle ilgili düşüncelerin düzensizliği, diğer ilk dönem sûfî/mutasavvıfe için de söz konusudur. Nitekim insanın reziletlerden/kötü ahlâktan sakınarak faziletlerle/iyi ahlâkla vücut bulması prensibine dayandıklarından insanı meydana getiren öğeleri ve bunların karşılıklı irtibatını derinlemesine değerlendirmemişlerdir.⁹

Muhâsibî'de insan; ruhu, nefsi, kalbi, akli, bedeni, güdüleri, duyguları, istekleri, ümitleri vs. yönleriyle bütün bir varlık olarak ele alınmaktadır. Nefis genellikle insanın süflî ve kötülüğe yatkın yönünü; ruh, kalp ve akıl ise ulvî tarafını oluştururken beden bunlardan gelen tesirlerin kendisinde zuhur ettiği unsurdur. Her biri insanın farklı bir yönünü bildirdiğinden bunların kesin çizgilerle birbirinden ayrılması, birbirine indirgenmesi ya da birinin öne çıkarılıp diğerinin ihmal edilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Muhâsibî, insanı bütünlüklü bir varlık olarak ele alırken çok boyutluluğunu gözden uzak tutmamaktadır.¹⁰ Varlık bütünlüğünden yola çıkarak insanın tüm kabiliyetlerinin/yeteneklerinin birbiriyle irtibatlı olduğunu vurgulamakta, bunları birbirine indirgemeden ve birini diğerine öncelemeden ele almaktadır. Neticede İslâm düşüncesinde öne çıkan fikir olarak insanın bütünlüğü konusunu Muhâsibî de işlemekte ve insan düşüncesini bu bütünlük üzerinden ortaya koymaktadır.¹¹

Akıl sahibi varlık olması hasebiyle bilme, anlama, muhakemede bulunma, konuşma, çıkarımlar yapma, dış dünyayı kavrayıp bundan kavramlar üretme ve bunu dile getirip ilişkilendirerek yorumlayabilme insanı diğer varlıklardan ayırtıran başlıca özelliklerdir.¹² Bu yönüyle insanı insan yapan unsur akıldır. Aklın mahiyetine dair sorular aynı zamanda insanın neliğiyle ilgili olduğundan akıl, insana dair değinilmesi gereken öncelikli kavramlardandır. Akıl, farklı ilimlerin ortak konusunu teşkil ederken bunların akla yaklaşımları birbirinden farklılaşmaktadır. Çünkü ilimler, sahih akıl/doğru akletmenin mahiyeti, imkânı, akıl-bilgi ve duyu irtibatı nevinden mevzulara dair değişik yaklaşım ve nazariyeler ortaya koyarak birbirinden

⁷ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye li-kukûkillâh*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 398.

⁸ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 251-252, 398.

⁹ Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana", 501-544.

¹⁰ Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh (el-Vesâyâ içinde)*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 267.

¹¹ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: Pars Matbaası, 1976), 33, 42.

¹² bk. Muhâsibî, *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (İrbid: Dârü'l-Fikr, 1971), 207, 208.

ayrışmıştır. Aklın yetersiz görülerek üst idrak seviyeleri denilebilecek *basiret* ve *marifete* yer verilmesi, Allah hakkında akletmenin ve ahlâklı olmanın aklın/düşüncenin kemâl noktası sayılması tasavvufu diğer ilimlerden ayıran temel hususiyetlerdir. Bundan ötürü akıl zamanla lügat manasıyla beraber bilhassa mutasavvıflarca dinî ve ahlâkî bir bağlamda konu edilmiştir. Onlar akla Allah'la irtibatlı olmak üzere kişiyi istikâmetten, haktan/hakikatten yüz çevirmekten, dalâlete saplanmaktan, çirkinlik, kötülük ve tehlikeye sevk edecek hususlardan alıkoyan bir mana/fonksiyon yüklemişlerdir. Nitekim Muhâsibî de akli iman ve ahlâk temelinde işleyen ve buna dair ayrı eser [*Mâ(h)iyetü'l-'akl* ve *Mes'eletün fi'l-'akl*] yazan ilk isimlerdendir. Bu yüzden eserde yalnızca aklın mahiyetini serimleme gibi bir gaye güdülmemiş, çoğunlukla aklın doğru işlev görmesini engelleyen durumlara, bunların ortadan kaldırılmasına, akletmenin sahihliğine ve buna dair temel umdelere odaklanılmıştır.¹³

Bu çalışma, Muhâsibî'nin akıl anlayışını konu edinmektedir. Amacı ise Muhâsibî merkeze alınarak akıl-ahlâk arasında kurulan ilişkinin aklın terbiye edilmesi yönüyle incelenmesidir. Bu minvalde öncelikle aklın tanım ve kapsamı, daha sonra akıl-ahlâk ilişkisi, ahlâkın akli olgunlaşmadaki rolü, akıl-hevâ zıtlığı ve Allah'la irtibatlı olmak üzere aklın kemâli üzerinde durulmuştur. İnsana bir bütün olarak yaklaşarak terbiyesini bu bütünlük üzerinden kurması, ahlâka akli terbiye etmede etkin rol vererek bunu iman ve tevhit merkezli bir zeminde ele alması Muhâsibî'nin tercih edilme sebebidir. Çalışmanın kapsamı gereği felsefe ve kelâm gibi disiplinlerin akıl yaklaşımları, aklın tasavvuf geleneğindeki yeri ile diğer sûfilerin/mutasavvıfların akıl anlayışları dışarıda bırakılmıştır. Aklın terbiye edilerek kemâl bulması, iman, ibadet ve ahlâk alanlarının birlikteliğini gerektirdiğinden konu din eğitimi açısından da önemlidir. Araştırma nitel bir çalışma olup yazılı dokümanların incelenmesi yöntemiyle yazılmıştır. Bu doğrultuda veriler Muhâsibî'nin başta *Mâ(h)iyetü'l-'akl* olmak üzere diğer eserlerinden hareketle ortaya konmuş ve bunların çözümlenmesinde betimsel analiz ve içerik analizi tekniklerinden faydalanılmıştır.

1. Aklın Tanımı ve Kapsamı

Muhâsibî, *el-Kasd* adlı eserinde akli/akılları "Allah'ın kalplere yerleştirdiği ve kulun kendisiyle kalbine doğan düşüncelerin (*hatarât*) doğru olanlarını yanlışlarından ayırt ettiği, şeytanın tuzakları/aldatmaları ve nefsin vesveselerinin farkına vardığı, kullukta bulunurken nelere uyması gerektiğini kendisiyle bildiği *basiret nurları*"¹⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Yine aynı eserde akıl, doğru söz ve anlamı tasdik eden, yanlış olanın ise yanlışlığına hükmeden bir sıfat olarak izah edilmektedir. İnsanın dili, söz ve fiilleri arasında bir tenakuzun bulunmaması durumu bedeninde bir nur olduğuna delâlet eder ki bu nur akıldır. Kişinin eylemleri, hakkı/hakikati izhar ediyorsa *akıllı*, yalancı/yanlışını bildiriyorsa *ahmak* şeklinde adlandırılır. Buna göre akıl, bir düşüncenin ve eylemin neticelerinin ayırdına varıp iyiliğin/hayrın kaynağını bilebilecek bir potansiyeldedir. Akıl aynı zamanda bedende bir *hâldir* ve bütün bir beden aklın sınırını teşkil etmektedir. Akıl, Allah'ın kalplere koyduğu mevhibeler

¹³ bk. Muhâsibî, *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 201-238.

¹⁴ Muhâsibî, *el-Kasd*, 251. Muhâsibî, basireti kalbe nispet ettiği gibi nefse de nispet etmektedir. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 340.

olup kalpler bunlar vasıtasıyla Allah’ı düşünmekte, aklın yardımıyla ilâhî ihسانlara erişebilmekte ve akıl aracılığıyla çalışıp iâşe ve ibâtesini sağlamaktadır. Kısaca akıl, hem bizzat yaratılmış bir meleke (*ğarîze*) hem de *kazanılmış/tecrübî* bir özellik taşımaktadır.¹⁵ Muhâsibî, aklın tecrübeyle elde edilmesinden (*iktisâbu'l-‘akl*)¹⁶ de bizzat bahsetmektedir. Aklın tecrübî yönü, doğuştan gelen akılla kazanılmaktadır. Fitrî/ğarîzî aklın neliği ise tecrübî akılla idrâk edilmektedir.¹⁷ Diğer tabirle sürekli fiil hâlinde olan, müspet/yararlı ve menfi/zararlı yönde gelişebilen ğarîzî akıldan, tecrübî/kesbî akıl doğmaktadır.¹⁸ Bu yüzden akıl, bir yönüyle insanın yaratılışından sahip olduğu meleke ve yetenek, diğer tarafla birincisine bağlı/bağımlı sonradan geliştirilebilir bir özelliktedir. Bu bakış aklın müşahhas, camit ve herkeste aynı olmadığını göstermektedir. Bu nedenle aklın artması, eksilmesi, iyi ve kötü yönünde gelişim göstermesi mümkündür.¹⁹ İnsanlar, aklın ğarîze olması hasebiyle eşit, müktesep yönüyle farklılaşp ikincisine dileyen herkes erişebilmektedir.²⁰ Mamafih iki akıl türünün de yeri kalp olup²¹ söz, fiil, eylem ve davranışlarla görünür olmaktadır.

Muhâsibî, *el-‘Akl* eserinde ise aklın mahiyetine dair Kur’ân, sünnet ve sözlüklerden hareketle ortaya konan ve bilginlerin atfettiği üç manasının olduğunu söylemektedir. Birincisi, aklın bizatihi kendi manası olup onun hakikatte bundan ayrı bir anlamı yoktur. Bu yönüyle akıl düşünme, anlama, dış dünyayı/eşyayı algılama, istidlâlde bulunma potansiyelini bildirmektedir. Bu açıdan akıl, Allah tarafından çoğu insanın yaratılışına yerleştirilen bir tabiattır (*ğarîze*). Burada aklın “ğarîzî olma” özelliği, belli istisnalar hariç herkesin akıllı olmasını belirtmektedir. İnsan, hakikatte bu akıl vasıtasıyla insan olup diğer canlılardan ayrılmaktadır. Mücerret özelliği haiz bu tabiatın talim edilmek suretiyle öğrenilmesi ve duyuyla kavranması imkânsızdır.²² Eş söylemlerle aklın *ğarîzî*liği; deneyim ve eğitimle elde edilemediğine göndermede bulunmaktadır. Ancak Allah, aklın mevcudiyetini insanlara bahşettiği akıl ğarîzeyle bildirmiştir. Bilfiil akleden ve aynı zamanda akledilen bu ğarîzî aklın kavramsal ve mücerret bir gerçekliği olup somut ve realitede bir hakikati bulunmamaktadır. Bu açıdan cisim veya hissedilen herhangi bir duyu değildir. Ancak yarar sağlayan ve zarar veren hususların ayırdına bu akıl sayesinde varılmaktadır. Bu akıl kalp ve uzuvların fiil ve işlevleri/eylemleri sonucunda bilinebilmektedir.²³ Dolayısıyla fiil ve davranışlar, aklın görünür tarafını teşkil etmektedir (*amelî akıl*). İstisnalarla birlikte her insanda bulunan ğarîzî aklın bilinip tanımlanması ve bir değer bildirmesi, fiil ve davranışlarla aşikâr olmasına bağlıdır. Bu durum aynı zamanda aklın ahlâkla irtibatını bildirmektedir. Zira akıl, insanla varlık bulan, *makûlâta* delâlet eden nedenlerin

¹⁵ Muhâsibî, *el-Kasd*, 251-253. Aklın ayrıca *dînî* ve *dünyevî* şeklindeki ayrımıyla ilgili bk. Muhâsibî, “Kitâbü'l-halve ve't-tenakkul fi'l-‘ibâdeti ve deracâti'l-‘âbidîn”, nşr. Abduh Halife el-Yesûî, *Mecelletü'l-Meşrik*, (Beyrut: Matba'atü'l- Kâsûlkiyye, 1955), 23-24.

¹⁶ Muhâsibî, *el-Vesâyâ/en-Nesâih*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 129; a.mlf.; *el-Kasd*, 251-252.

¹⁷ Muhâsibî, *el-Kasd*, 252-253. Muhâsibî, idrâkte bulunanın akıl olduğunu söylediği yerler de vardır. bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 361.

¹⁸ Muhâsibî, *el-‘Akl*, 205-206.

¹⁹ Muhâsibî, *el-Kasd*, 252-253.

²⁰ Muhâsibî, *el-‘Akl*, 205; a.mlf., *el-Kasd*, 251-253.

²¹ Muhâsibî, *el-Kasd*, 251, 252.

²² Muhâsibî, *el-‘Akl*, 201-202.

²³ Muhâsibî, *el-‘Akl*, 202, 204.

öğrenilmesiyle tedricen gelişen ve değişime açık bir ğarîzedir.²⁴ Aklın bu inkişâfi ve değişime/gelişime açık tarafı tamamlanmışlığa değil, devimsel bir yapıya ve hareket hâlindeki bir sürece göndermede bulunmaktadır. Akıl bir kabiliyet/yetenek kabul edildiğinden insanın diğer yetileri gibi gelişmeye, eğitime ya da körelmeye elverişli bir özelliktedir. Mamafih Muhâsibî, aklın gelişim süreciyle ilgili ayrıntılı izahlar yapmamaktadır.

Muhâsibî, bazı grupların, aklın ruhun özü, lübb, nur, bilginin kendisi ya da faydalı ve zararlı şeylere delalet eden müktesep ilimle gelişen bir marifet olduğuyla ilgili tanımlara da değinmektedir. Kur'ân ve sünnetten bir kanıt olmadığı gerekçeyle aklın lübb olduğu düşüncesini reddetmektedir.²⁵ Böylece akli, Kur'ân ve sünneti merkeze alarak açıklayacağını alenen vurgulamış olmaktadır. Kur'ân'ın yaklaşımından yola çıkarak kimi zaman iki kavramı birbirine yakın kullansa da²⁶ akli ile lübbün eşit kavramlar olduğu fikrini kabul etmemektedir.²⁷ Aklın bilgi olduğu görüşüne de katılmayan Muhâsibî, aklın "bir şeyin özü" olduğuyla ilgili düşüncelere ise sarıh bir itirazda bulunmamaktadır. Bir şeyin özü/saf hâli manasında lübb yerine cevheri yeğlediği tabakât eserlerinde bildirilmektedir. Nitekim "Her şeyin bir cevheri vardır. İnsanın cevheri akıldır. Aklın cevheri ise sabır/veya tevfihtir"²⁸ dediği aktarılmaktadır.²⁹ Ancak burada cevherin, kelâm ve felsefede konu edinilen şekliyle değil, insanı insan kılan özü ve öteki varlıklardan ayıran yönünü belirtecek biçimde kullanıldığı açıktır. Çünkü aklın cevher olduğuna yönelik düşüncüyü kabul etmediği anlaşılmaktadır. Akli ğarîze olarak tanımlaması ve ğarîzenin sıfat olması, akli cevher addetmediğinin başka bir kanıtıdır. Zira bir şeyin cevher olması, kendisinin sabit diğer şeylerin (*araz*) kendisine eklenmesini/dâhil olmasını gerektirmektedir ki Muhâsibî, bunun zıddı bir yönetime sahiptir. Aklın ğarîze olarak tanımlanması da bilinçli bir tercih olsa gerektir. Çünkü bir şeyin tabiat ve seciye olması, iyi yönde de kötü yönde de değişebilme/gelişebilme imkânına göndermede bulunmaktadır. Nitekim ğarîze sözlükte "iyi ya da kötü ahlâktan ileri gelen tabiat, huy, seciye"³⁰ olarak tarif edilmektedir. Eş tabirle ğarîze, işlenmemiş/ham hâldeki aklın iyi veya kötüye aynı derecede yönelimini bildiren tabiata/potansiyele işaret etmektedir. Dolayısıyla iyi ve kötü, fazilet ve rezilet nevinden hususlar yaratılıştan olmayıp (eğitimle vs.) sonradan elde edilmektedir. Ayrıca bir şeyin öz/cevher olması, onun sabit ve durağan durumuna, tabiat olması ise dâhilî eğilimlerine ve dinamik yapısına atıfta bulunmaktadır.³¹ Ancak Muhâsibî, "akli ğarîzedir" derken ğarîzenin tanımını ve ne tür

²⁴ Muhâsibî, *el-'Akl*, 205; a.mlf., *el-Kasd*, 252-253.

²⁵ Muhâsibî, *el-'Akl*, 204-205.

²⁶ bk. Muhâsibî, *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 266.

²⁷ *Akl ve lübbün ayrı ayrı kullanımları için bk. Muhâsibî, el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 263, 275.

²⁸ *Tevfik*, Allah'ın kulunun fiil ve eylemlerini rızasına ve muhabbetine muvafık kılmasıdır. Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidin*, thk. Abdülfettâh Ebü Ğudde (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1983), 166; a.mlf.; *Şerhü'l-ma'rife*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî (Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993), 90.

²⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 61; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2001), 9/107.

³⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdülhumejd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/274.

³¹ Şaban Ali Düzgün, "Tabiat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/325-327.

kavramların (tabiat, fitrat, seciye ve mizaç gibi) *ğarîzeye* karşılık geldiğini açıkça ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla *ğarîzeyle* çoğunlukla akıl, bilgi ve duyular arasındaki ilişkiyi ve farkı anlatmaya çalıştığı ileri sürülebilir. Farklı tabirle onun, akli “ğarîze” şeklinde tarif etmesi, *ğarîzî* akli, bilgi ve duyulardan ayırma gayreti olarak yorumlanabilir.³²

Akla *feh̄m*, *beyân*, *basiret* ve *marifet* gibi manalar da yüklenmiştir. Fakat bunların akıl şeklinde adlandırılması, mana genişlemesi ve mecaz olup aklın bizatihi kendisi olmaktan çok akıldan neşet eden düşünme ve izah etme biçimleri, aklın birer fonksiyonudur.³³ Dolayısıyla bunların ne akıldan bağımsız varlıkları ne de aklın birer cüzü olduğu,³⁴ her birinin *ğarîzî* aklın derece derece gelişimini, diğer tabirle bilkuvve akıldan bilfiil akla tahavvülü belirttiği söylenebilir. Bu yaklaşım, aklın eğitilip terbiye edilmeye dönük tarafına de atıfta bulunmaktadır. Diğer bir mevzu ise Muhâsibî'nin bundan sonra akli iyice ahlâk alanına taşıdığıdır. Çünkü marifet ve basiret, aklın ahlâkla yetkinleşen idrak seviyelerine göndermede bulunmaktadır. “Hakk için amelde bulun ki Allah nurunu ve basiretini artırsın”³⁵ ifadesi buna işaret etmektedir. Basiret de tam bir idrak ve/veya kalpte tebellür eden kâmil bir marifet olup gelişimi ilim, tefekkür, sıdk/ihlâs, havf, recâ, takva ve amellerle mümkündür.³⁶

Fehm insanoğlunun anlama, kavrama, duyarlılık ve idrak;³⁷ *beyân* ise ifade edileni anlama ve anladığını izah etme şeklinde açıklanabilir. Muhâsibî, “manada isabet” kabul ettiği fehmi ve bu mananın açığa çıkarılmasını, aklın uygulamaya dönük/amelî neticeleri olarak addetmektedir. Burada nazârî aklın feh̄m şeklinde adlandırıldığı ve aklın işleyişinde anlama (fehmi) ile ifade etmenin (beyânı) birbirinin tamamlayıcısı addedildiği³⁸ söylenebilir. Fehm, Allah'ın var ettiği akıl *ğarîzesi* sahiplerinde ortak bir haslet olup insanlar, bu *ğarîzeye* sahip olma ve bilhassa dünyayla ilgili işlerde beyânı anlama (*feh̄mü'l-beyân*) mevzuunda eşittirler.³⁹ Muhâsibî'nin *feh̄m*den umduğu ise Allah'ı ve ahireti gaye edinmesi, Kur'ân'ı gerçek manada anlamasıdır ki bu seviyedeki bir anlayışı “sahih feh̄m/etme”⁴⁰ şeklinde nitelemektedir. Fehmin bu mertebesi; takva, Allah haklarına uyma, akıl ve ilmin kötülüğe götüren istek ve arzuların önünde tutulmasıyla ilgilidir. Bu tarafıyla feh̄m de ahlâkla tedricen gelişen idrak seviyesine göndermede bulunmaktadır ki Allah'ın hoş görmeyip yasakladığı bir hasletin nefyedilmesiyle “nur” ve “feh̄min ziyadeleşmesi” arasında kurulan irtibat⁴¹ bununla ilgilidir. Basiret ve marifet ise dünyada ve ahiret hayatında yararlı ve zararlı olanın hakiki değerine yönelik farkındalığı, ilâhî ve ahlâkî değerlerin şuurunda olmayı ifade etmektedir. Diğer tabirle basiret, nasların hüküm ve

³² Ekrem Demirli, “Hâris el-Muhâsibî, el-Akl, 2. Ders”, *You Tube* (8 Ocak 2022, 15:00).

³³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 250; a.mlf., *el-'Akl*, 204, 209.

³⁴ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 78.

³⁵ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidin*, 58. Ayrıca bk. Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1991), 83.

³⁶ Aklın *basiret* ve *marifet* yönünde gelişip kazanacağı nitelikler, aklın tedricen Allah hakkında akleden bir akıl olma süreciyle ilgili bk. Muhâsibî, *el-'Akl*, 210-211.

³⁷ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 376.

³⁸ Muhâsibî, *el-'Akl*, 208, 209-210; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 126-127.

³⁹ Muhâsibî, *el-'Akl*, 208-209.

⁴⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, 110.

⁴¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidin*, 93; a.mlf., *er-Ri'âye*, 118, 376; a.mlf., *Âdâb*, 122; a.mlf., *Feh̄mü'l-Kur'ân*, 276, 313, 318.

hikmetlerini, hâlihazırdaki şeylerin kıymetini doğrudan görme, mevzusu ise öncelikle Allah'ı tefekkür etme, dünyada ve ahirette faydalı ve zararlı olanı bilmeye yönelik bilinç durumudur.⁴² Akıl bu veçhesiyle Allah'ın ihsanı olup (*el-'aklu 'anillâh*) bu dereceye varması, Allah'a ve ahirete yönelmesiyle (Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmasıyla) ilgilidir.⁴³

Aklın basiret ve marifet yönleriyle zikredilmesi, akla ahlâkî yaklaşmanın neticesi olup bunlar Muhâsibî'de ahlâk duygusunu ve amelî aklın vazifesini birlikte yüklenmektedir. Zira Muhâsibî'ye göre aklın basiret ve marifet yönünde gelişmesi ve iyi işletildiği zaman insanın iç dengelerini ıslah edip koruyabilecek bir melekeye dönüşmesi mümkündür.⁴⁴ Bu bakımdan ğarîzî aklın basiret ve marifet yönünde gelişip dönüşmesi, Muhâsibî'de hem bir gayeyi hem de bir terbiye sürecini bildirmektedir. Ancak akıl burada marifetin zorunlu sebebi/illeti değildir. Çünkü çok sayıda insan akıllı olmayla nitelenmişken *marifetten* yoksundur. Âkil, dış dünyaya dair şeylerin/eşyanın isimlerini çocukluğundan itibaren duyularla tecrübe ve talim etmek suretiyle bilebilir, anlamları arasında ayırımda bulunup kavramlar üretebilir. Zira insanın bunlara doğuştan sahip olması söz konusu değildir Doğuştan sahip olunan şey, ğarîzî akıldır ve bilgi (*marifet*) bu *ğarîzeden* meydana gelmektedir.⁴⁵ Buna göre insan, akli yardımıyla bilgiye derece derece, eğitim ve öğretimle (*ta'lîm*) erişebilmektedir.

Akıl ile bilgi (zaruri bilgi, marifet) ayrı kavramlar olduğundan aklen bilinen bir şeyin daima ahlâkî bir fiille neticeleneceği şeklindeki zarurî sebep-sonuç ilişkisini de nefyettirmektedir. Akıl, bilgiyi elde etmede vazgeçilmez kaynak ve birbirini tamamlayan⁴⁶ unsurlar olsa da bilginin kendisi değildir. Allah'ı tefekkür görevinin basiret ve marifete yüklenmesi de aklın salt düşünsel değil, amelî ve terbiye edilebilir veçhesiyle ele alındığının göstergesidir. Allah'ı bilen ve tefekkür eden bir kimse, onun hukukuna riayet eder, haklarına itaat ettikçe de Allah'a iman şuuru ziyadeleşerek duygu, düşünce, iş ve amellerinde Allah rızasını daha fazla gözetmeye koyulur. Sözü edilen bu gelişim süreci, Muhâsibî'nin akıldan beklediği öncelikli görevidir. Muhâsibî, Kur'ân'ın yaklaşımına uygun olarak⁴⁷ bilmeyi, anlamayı (*fehmi, beyân*) ve akletmeyi birbirinden ayırmaktadır. Mevzuyu müşrikler üzerinden misallendirerek fitrî/ğarîzî akılları olmasına rağmen basiret ve marifet seviyesinde akletmediklerini belirtir. Bunun sebebini kendi akıllarını üstün görüp beğenmeleri, atalarını ve büyüklerini şuursuzca taklit etmeleri⁴⁸ olarak açıklar. Mamafih onların dinî konulardan çok daha çetrefilli dünyevî iş ve maişet inceliklerini en dakik ayrıntılarına kadar bildiklerini ifade ederek onların yalnızca dünya işlerini aklettikleri ğarîzî akılları olduğunu belirtir.⁴⁹ Özetle Muhâsibî, Allah'ı ve ahireti *maksad*ı kılan dinamik bir akıl düşüncesi ortaya koymaktadır. Aklın bu yönü, ahlâkın da dinamikliğini tazammun

⁴² Muhâsibî, *el-'Akl*, 210; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 76.

⁴³ bk. Muhâsibî, *el-'Akl*, 210.

⁴⁴ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 76; Zafer Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı* (Rize: Karadeniz Yayınları, 2008), 150.

⁴⁵ Muhâsibî, *el-'Akl*, 205, 206.

⁴⁶ Muhâsibî, *el-'Akl*, 205; a.mlf., *er-Ri'âye*, 189.

⁴⁷ bk. *el-Furkân* 25/44.

⁴⁸ *el-Kehf* 18/104; *el-Fâtır* 35/8; *el-Mücâdele* 58/18. Muhâsibî, *el-'Akl*, 213, 215-216.

⁴⁹ Muhâsibî, *el-'Akl*, 213-214.

etmektedir. Nitekim aklın tabiattaki bir nur (*nûru’l-ğarîza*) olduğunu; deneyim, ilim ve hilim gibi ahlâkî hasletlerle artıp kuvvet kazandığını söylediği⁵⁰ tabakât kitaplarında aktarılmaktadır. Kısaca Allah’ı bilmenin etkin unsuru ve ubudiyetin bihakkın yerine getirilmesinin temel faktörü kabul ederek akıllı doğrudan iman ve ahlâkla ilişkilendirir.

2. Akıl-Ahlâk İlişkisi

Muhâsibî’nin ahlâk anlayışı dine dayanmaktadır. Bu anlayışta ahlâk dinî bir temelde konumlandırıldığından ahlâk düşüncesi de “dinî ahlâk/din ahlâkı ilmi (*bâtın ilim*)”⁵¹ şeklinde adlandırılabilir. Nitekim *ahlâku’d-dîn* ifadesini bizzat kullanmaktadır.⁵² Akıl ise tek başına dinden ayrı iyi ve kötüyü tayin etme, ahlâkî ilke ve kurallar koyma yetkisine sahip değildir. Çünkü değerlerinin farkında olduğu bu hususların kapsamına dinin muhtevasını oluşturan emir ve nehiyeler de girmektedir. Akıl burada iyi ve kötüyü belirleyip ahlâkî umdeler koyan değil, vahiyle tayin edilen dinî ve ahlâkî prensipleri anlayan, buna tabi olup vahyi nazara alarak eyleyen konumundadır. Zira aklın temyizi/tefrik ediciliği, iyi ve kötünün neliğinin tespit edilmesinden çok Allah’ın emrettiği, yasakladığı veya iki buyruğundan hangisinin daha erdemli olduğu arasında vuku bulmaktadır. Ancak Muhâsibî, aklın fehmetmek, tefekkürde bulunup ibret almak üzere refakat etmediği bir nassa da itibar etmemekte, ahlâkî iyinin ortaya konmasında vahiyle beraber akıllı da temel kıstas addetmektedir. Buna göre akıl; bilginin kaynaklarından biri; nassı, bundan doğan esasları anlama ve mükellefiyetin temeli, dinî ve ahlâkî olanın aktif unsuru olup Allah’ın kullarından imtihana tabi kılınacakların yaratılışına koyduğu bir *ğarîzedir*.⁵³ İnsandaki bu tabiat, hem bilgi hem de eylemin merkezi olup Muhâsibî’ye göre duyularla sağlanan duyuların akılda işlenmesi suretiyle bilgi meydana gelip bu duyum ve bilgi sonucunda da eylemler ortaya çıkmaktadır.⁵⁴ Aklın amelî tarafı olarak basiret ve marifet ise vahiyden ayrı ahlâkî ilkeler vazetmekten çok dünyada ve ahirette yararlı ve zararlı hususların değerinin farkına varan, duyan ve bilen veçheleridir.

Muhâsibî; ahlâk, iyi ve kötü ahlâk ifadelerini kullanırken ahlâkla ilgili doğrudan bir tarif yapmaz. Nefsin kötü istek, arzu ve meyilleri ile bunlardan neşet eden duygu, düşünce, tutum ve fiilleri kötü ahlâk kapsamında değerlendirerek bunların evveline *riyayı* koymaktadır. Riyayı *ucb, kibir, aldanma (ğirre)* ve *haset* izlemektedir. Fakat kötü ahlâk kapsamında değinilen reziletler bunlarla sınırlı değildir. Meselâ ahlâktan çıkarılması gereken sekiz haslet bu minvalde zikredilebilir. Bunlar “sözde ve amelde tasannu, ikiyüzlülük/mürailik, dalkavukluk/yağcılık, günah işleme, sahtekârlık, aldatma/hıyanet, mizah ve öfkelenmedir”. “Tevazu, kanaat, hayâ, sıdk, ihlâs, rıza, sabır, öfkeyi yutma, kötülüğe iyilikle karşılık verme, müsamaha, yumuşak

⁵⁰ Mâlinî, *Kitâbü’l-erba’in fi şüyûhi’s-sûfiyye*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beirut: Dârü’l-Beyşârî’l-İslâmiyye, 1997), 146.

⁵¹ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 694, 697, 706.

⁵² Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 450.

⁵³ bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-halve*, 23-24; a.mlf., *el-Akl*, 203, 210; a.mlf., *er-Ri’âye*, 252; Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 142.

⁵⁴ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 266-267.

huylu olma” gibi faziletler ise Allah’a yaklaştıran iyi/güzel ahlâk cümlesindedir.⁵⁵ Neticede Muhâsibî, ahlâkla ilgili nazarî tartışmalara girmeden kavramı bilgi, duygu, düşünce ve eylemleri içeren geniş manasıyla ele almakta, asıl *amelî ahlâka* odaklanmaktadır. Mezki hasletler, doğru düşünme ve aklın sağlıklı kullanılması üzerinde doğrudan müessir olduğundan ahlâk ve ahlâkın iyi olması yalnızca davranışla sınırlı olmayıp diğer aklî durumları da muhteva daha geniş bir içeriğe göndermede bulunmaktadır.

Züht, havf, vera’, muhâsebe, murâkabe ve *takva* gibi faziletler birer akletme ameliyesi ve akli terbiye etme şekli olup her biri bir tarafıyla *sahih akletme/doğru düşünme* işlevi üstlenmektedir. Bu yüzden Muhâsibî’de akıl ve ahlâk iç içe alanlardır. Bununla irtibatlı olarak akıl, ahlâklanarak değişen/gelişen bir niteliği haizdir. Eş tabirle akıl ve akıllı olma vasfı, dinî/ahlâkî bir zeminde ve ahirete bakan veçhesiyle ele alınmış, ikisi arasında zorunlu bir ilişki kurulmuştur. Aslında ahlâkî hasletlerle donanmanın asıl amaç olmadığı, asıl gayeye eriştiren birer vasita olduğunun vurgulanması gerekir. Buradaki asıl amaç, temiz kalp ve *sahih düşünceye/akletmeye* erişmedir.⁵⁶ Hatta tâat ve ibadetler de bir tarafıyla ahlâkî olgunluk ve *sahih akla/düşünceye* erişmeyle alakalıdır. Zira kişinin akıllı olması ile zâhid/muttaki ya da ahlâklı olması arasında zaruri bir ilişki bulunmayabilir. Meselâ kişi daha akıllı/zeki olduğundan merhametli ya da tevazulu davranmayabilir. Fakat merhametli olmak, mütevazı olmak, *sahih akla/akletmeye* ulaşma adına basamak fonksiyonu üstlenmektedir. Aklın bu şekilde *sahih olma* yönünde dönüşmesi, Allah’ı bilme/tanıma, bu da akılla marifetin özdeş olma neticesini de doğurmaktadır.⁵⁷

Muhâsibî’nin düşünce yapısının bütününde akıl-nefis/hevâ zıtlık ve çatışmasının izleri görülebilir. Akıl, hevânın gözetleyicisi ve denetleyicisi iken⁵⁸ hevâ, nefislerin şehvete tutkun ve rahata meylini, kötü istek ve arzularını belirtmektedir. Bu tarafıyla hevâ, din ve akıl tarafından nehyedilen, hak ve hakikate zıt heves ve isteklerin bütünüdür. Nefsin şehvetlerden yana zaafa uğraması ise hevânın giderek kişiye hâkim olma sebebidir.⁵⁹ Şehveti ise çoğunlukla olumsuz, kimi zaman da daha genel olumlu istek, arzu, meyil ve ihtiyaçları belirtmek üzere daha kapsamlı bir muhtevada kullanmaktadır.⁶⁰ Bu minvalde helâl istek ve arzular⁶¹ ifadesine bizzat yer vermektedir. Neticede şehvetin salt kötü manasıyla ele alınmadığı, insan varlığının idamesi adına gerekli istek, arzu ve meyilleri ifade ettiği söylenebilir. Burada değinilen konu, şehvetin kötü olarak izharının engellenmesi, bunun için *mücâhedede* bulunulmasıdır.⁶² Bu durum nefsin terbiye edilmesi adına teklif kapsamındaki tâat ve

⁵⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, 87, 113, 132; a.mlf., *el-Kasd*, 305; a.mlf., *er-Ri’âye*, 280, 449, 453; a.mlf., *en-Nesâih*, 94; a.mlf., *el-Mekâsib ve'l-vera’*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beirut: Mü’essesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1987), 52.

⁵⁶ bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, 247.

⁵⁷ Konuyla ilgili etraflı değerlendirmeler için bk. Ekrem Demirli, “Hâris el-Muhâsibî, el-Akl, 1-3”, *YouTube* (8 Ocak 2022, 15:00-20:00).

⁵⁸ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 42.

⁵⁹ Muhâsibî, *el-Kasd*, 231.

⁶⁰ bk. Muhâsibî, *Âdâb*, 58.

⁶¹ Muhâsibî, *Bed’ü men enâbe ilallâh (el-Vesâyâ* içinde), thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 338; a.mlf., *er-Ri’âye*, 245; a.mlf., *en-Nesâih*, 210.

⁶² Muhâsibî, *Kitâbü’l-halve*, 23, 42.

ibadetlere ek olarak havf, recâ, muhâsebe ve murâkabe nevinden bazı mücâhede yöntemlerini istilzam etmektedir.⁶³ Bu minvalde sorumlu olduğu husus; hevâ, şehvet ve şeytanın vesveselerinin, insan tabiatına içkin içgüdü ve eğilimlerin tamamıyla ortadan kaldırılması değil; nefsin akıl (basiret, marifet) ve ilimle sürekli kontrol edilip iyiye yönlendirilmesi, istek ve arzularının önüne Allah rızasının ve muhabbetinin konması, yaratılışlarını değiştirme kudretleri olmadığından tabiatlarını dengede tutmalarıdır. *Mücâhedenin* sürekliliği ve iradenin kuvveti, bunu mümkün kılan diğer hususlardır.⁶⁴

Muhâsibî'ye göre hevâ ve şehvetin tesir ve hâkimiyetindeki nefsin doğru düşünüp aklı sağlıklı kullanması imkânsız olduğundan bunlar; akla, ilme, yakîne, basirete, marifete, nazara, tefekküre, tezekküre ve beyâna⁶⁵ zıt ve engelleyici unsurlardır.⁶⁶ Dolayısıyla hevâyla mücadele görevi ğarîzî akıldan çok ilim, basiret ve marifet yönünde yetkinleşen akıl üstlenmektedir. Ayrıca insanın çelişik yapısının (akıl-hevâ) izhar ettiği/edeceği problemleri ortadan kaldırmada sadece bilgilenmek de yetersiz kalmaktadır. Zira hevâ, şehvet ve bunlardan doğan riya, haset, ucb ve kibir gibi reziletlerin kalpte yerleşik olmasından hevâ ve şehvetin akla üstünlük kurması; kalplerin *nefis muhâsebesinden*, ilim ve idrakten geri kalmasına neden olmaktadır. Ayrıca kişinin düşüncesinin darmadağın olması, yanlış din telakkisine sahip olması, hayatı anlama/anlamlandırma konusunda yetersiz kalması, insanlarla yanlış ilişkiler kurması, hevâ ve şehvetin akla egemen olmasının diğer neticeleridir.⁶⁷ Şeytan hevâ vasıtasıyla kalbi etkisi altına alıp kötülüklerle sürüklediğinden aklın güç elde etmesi, nefsin ve dolayısıyla kalbin terbiyesi bakımından elzemdir. Sonuçta nefsin hevâsından doğan kötü hasletlerin nefyedilmesiyle iyiye yönelme ve iyi hasletler edinme, aklın hâkim kılınmasına bağlıdır. Çünkü nefis ve hevâsı, her türlü iyiliğin tersine yönelen bir tabiata sahiptir.⁶⁸ Muhâsibî, amelleri tartıp değerlendirme mevzuunda insanları iki kısma ayırıp ikincileri; nefislerini muhâsebe edip kendileri ile hevâları arasında aklı delil kılan, aklın yöneldiği hususları alıp reddettiği şeylerden sakınan, sonuçta kötülüklerin idrakine varıp üstün mertebeler elde eden kimseler olduğunu belirtir.⁶⁹ Bu durumda nefsin istek ve arzularının peşinden giderek geçici hazlar elde etme hedefinden alıkoyup gelecekte tahakkuk edecek daha kalıcı sürur ve huzuru nefse bildirmesi, böylelikle onu anlık heves ve arzuların, kötü duygu, düşünce ve eylemlerden alıkoyması aklın koruyucu yönü⁷⁰ olarak anılabilir. Akıl burada insanın yalnızca bilen ve kavrayan değil, bunun yanında doğru olanı yapmaya yönlendiren yönü olduğu unutulmamalıdır. Neticede akıl-hevâ zıtlığı, kemâle doğru yükselmenin de dinamiğini barındırmaktadır. Fakat bunun tersi de mümkündür. Çünkü insan kendisine bahşedilen bu potansiyeller üzerinden kendini iyi veya kötü

⁶³ Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana", 501-544.

⁶⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 80-81, 249-250, 352, 498.

⁶⁵ Bilme, düşünme, anlama ve hakikatin ortaya çıkması anlamında.

⁶⁶ Muhâsibî, *el-'Akl*, 236; a.mlf., *el-Kasd*, 230; a.mlf., *Şerhu'l-ma'rife*, 45-46; a.mlf., *er-Ri'âye*, 207, 250-251, 332.

⁶⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, 39.

⁶⁸ Meselâ bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 60, 65; a.mlf., *en-Nesâih*, 61; a.mlf., *er-Ri'âye*, 58-59, 330-331; a.mlf., *el-Kasd*, 230-231.

⁶⁹ Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 83.

⁷⁰ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 68, 192.

yönde kurabilen bir imtihan varlığıdır.

Muhâsibî, akılla ilgili ayrıntılı tartışmalara girmeden aklın kendisi için en faydalı olanı bilen, selâmetinin şuurunda olan manasıyla ve ahlâkla irtibatını kurarak ele almaktadır.⁷¹ Ona göre fiil, eylem ve iyi/faydalı olanı tercih etme, akla işaret ederken diğer taraftan bunların ahlâkî durumuyla ilgili hükme varma imkânı vermektedir. Bu sebeple “akıllı olma” vasfı; kimi şeyleri yapıp kimilerinden uzak durmayı, ahireti düşünerek hakiki menfaatin/maslahatın, fayda ve zararın nerede olduğunun bilincinde olmayı gerektirmektedir. Hem yapma hem de sakınma durumunda akıldan beklenen bazı eylem, sorumluluk ve mükellefiyetler vardır ki akıl kendisinden beklenen eylem ve sorumlulukları bihakkın yerine getirdiği sürece gerçek anlamda akıl olmakta ve bütün bunlar aklın göstergesi sayılmaktadır. Ahlâk burada akli yetkinleştirme fonksiyonu yüklendiğinden akıl-ahlâk ilişkisinde öncelik ahlâka verilmektedir. Bu yönüyle ahlâk, akli terbiye eden bir rol üstlenmektedir.⁷² Başka bir ifadeyle Muhâsibî’de terbiye, *tahalluk* (ahlâklanma) ve *ta’akkul* (aklı doğru ve sağlıklı kullanma) sürecini birden ifade etmektedir.

Aklın kendi selâmetinin ve maslahatının farkında olduğuna göre bunu en iyi biçimde düşünen insan, aklını en çok kullandır.⁷³ Dolayısıyla Muhâsibî, hayatın değişik alanlarındaki fayda ile insan arasında ilişki kuran akli, gerçek manada akıl kabul etmektedir. Buna göre dünyayla mahdut, bütün menfaat ve beklentileri dünyaya dairse “en akıllı insan”, dünya hayatında en çok menfaat/fayda temin edendir.⁷⁴ Fakat Allah, insan hayatının dünyadan ibaret olmadığını ve ebedi ahiret hayatının olduğunu bildirmektedir.⁷⁵ Bu nedenle insan menfaatine/maslahatına yoğunlaşan aklın bu bilgiyi nazara alarak hareket etmesi gerekmektedir. Çünkü insanın fiil ve eylemlerinde ahireti var sayması; ceza, mükâfat ve akıbetini düşünerek hareket etmesi, gerçek anlamda akıllı olduğunun delilidir.⁷⁶ Buna göre Allah’ı ve ahireti biricik gayesi kılan; ahiret, dünya ve bunlarla ilgili menfaat ve maslahatının bilincinde olup hayatını buna göre idame ettiren insan en akıllı insan, bu şekildeki akıl da üstün bir akıldır.⁷⁷

Akli dünya ve ahiret menfaati/maslahatı zıtlığı üzerinden ele alan Muhâsibî, aklın selâmetini/maslahatını amaçladığına göre dünya ve ahiret dengesini nazara alarak ahiret maslahatını dünyalık geçici faydalara yeğlemesi, dünyada ve ahirette yararı bulunmayan durumları bırakması gerektiğini bildirir. Çünkü aklın göstergesi; iyice düşünme sonucunda en faydalı olanı tercih edip buna göre hareket etmesi (*hüsn-ü tedbîr*), söz ve davranış türünden hususları yerli yerine koyması (*hikmet*) ve ahireti dünyaya tercih etmesidir. Nitekim Muhâsibî; kanaat, ilim ve bunun neticesi olan Allah’tan sakınmayı (*haşyet*), ahiretin dünyaya yeğ tutulması (*îsâr*) ve Allah’a

⁷¹ Muhâsibî, *el-’Akl*, 201-202.

⁷² Ekrem Demirli, “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak: Haris b. Esed el-Muhâsibî’nin ‘Ahlakla Terbiye Edilen Akıl’ Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”, *Sabah Ülkesi* 49 (Ekim 2016), 6-9.

⁷³ bk. Muhâsibî, *el-’Akl*, 202-203; Demirli, “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak”, 6-9.

⁷⁴ bk. Muhâsibî, *el-’Akl*, 202; Demirli, “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak”, 6-9.

⁷⁵ bk. el-Mü’min 40/39; el-Ankebût 29/64.

⁷⁶ bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-müstersidîn*, 97; Demirli, “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak”, 6-9.

⁷⁷ bk. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 130.

eriştiren yolun farkında olmayı, “en güzel yaşayış biçimi”⁷⁸ şeklinde niteler. Ancak insan bazen sonuçta kendisine zarar verecek bir eylemi yapmaya girişebilir. Bu eylem dünyada fayda, ahirette zarara sebep olsa da böyle bir kimse yine de “akıllı” şeklinde adlandırılır. Fakat Muhâsibî nazarında “akıllı olma” vasfıyla kişinin ahmaklık ve deliliğin karşıtı olan akıl *ğarîzesine* sahip olması kastedilir. Böyle bir kişi, dünyada kendisi adına faydalı, ahirete bakan tarafıyla zararlı bir fiil ve eyleme teşebbüs etmesi nedeniyle sonuçta aklını eksik kullanmıştır.⁷⁹

İnsanların birçoğu dünyayla ilintili pratiklerde faydalı ve zararlıyı bilip ayırt edecek akıllara, ahiret maslahatının dünya menfaatinden daha çok ve sürekli olduğunun bilgisine sahip olmalarına rağmen ahireti akletmemektedirler.⁸⁰ Aklın en makul sonuç olan ahirete ve oradaki maslahata/menfaatlere yönelmek yerine dünyayla sınırlı kalması,⁸¹ insanın riya, ucb, kibir, aldanma, haset, acelecilik ve sabırsızlık, dünyalık korku ve endişeler, itibar peşinde koşma, merhametsiz olma, gaflet, nisyan ve taklit⁸² gibi ahlâkî zaaflarından kaynaklanmaktadır. Önde olma (*riyâset*), methedilme gayesi gütmeye ve insanların ayıplamalarından korkma gibi hususlar da kişinin ahirete yönelmesini engelleyebilmektedir. Dünyayla ilgili arzu, beklenti, korku ve kaygıları aşamama ise sağlıklı/doğru düşünmenin manileridir. Aynı şekilde akıl sâbırlı olmayıp aceleci davrandığı, Allah’ı unutup (*nisyân*) ahiret için elzem olan hususların ehemmiyetini idrakten yoksun (*gaflet*) olduğundan gerçek menfaatin nerede olduğunun şuurunda olamayabilmektedir.⁸³ Sonuçta aklın, menfaat ve maslahatını elde etme noktasında mezkûr hasletlerle engellenmesi olasıdır.

Muhâsibî, doğru düşünmeyi ahlâka/ahlâkî yetkinliğe bağladığından ahlâk (ve ahlâk eğitimi), aklın sağlıklı düşünmesini sağlayarak “sahih akla/akletmeye” dönüşmesinde önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Çünkü “sahih düşünme” ve “aklı yerinde/doğru kullanma”;⁸⁴ kibrin üstesinden gelme, riyadan kurtulup ihlâslı olma, ucb⁸⁵ ve haset gibi Allah hukukuna riayeti ihlal eden diğer reziletlerin ortadan kaldırılmasına bağlı olup reziletlerin ve günahların hâkimiyeti akletmeyi engelleyen bir durumdur.⁸⁶ Bu durumda kişi ahlâklı olduğu ölçüde akıllı olup tersi bir düşüncüyü Muhâsibî dikkate almamaktadır. Hatta nefis hevâsına muvafakat ettiğinde kişi âlim, anlayışlı, akıllı, zeki, kavrayış sahibi, edip, hakim, fakih ve maharetli olsa dahi hevânın hâkimiyetine girip aklını alt etmesi, kişiliğini yıpratıp dinî konularda yanlışlara düşürmesi mümkündür.⁸⁷ Bu nedenle (ğarîzî) akıl ve salt bilgiyle rezilet ve

⁷⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, 96, 112, 113.

⁷⁹ Muhâsibî, *el-Akl*, 203.

⁸⁰ Muhâsibî, *el-Akl*, 217.

⁸¹ Muhâsibî, ahiretin düşünülmeyp sadece dünyayla meşguliyeti, “dünyayla aldanmak” olarak niteler. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 427.

⁸² Muhâsibî, şursuz taklidin hakikate erişmede engel olduğunu Kur’ân’ın yaklaşımından (el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-Lokmân 31/21) hareketle ortaya koymaktadır. Muhâsibî, *el-Akl*, 215-216; a.mlf., *Âdâb*, 85.

⁸³ bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, 272-273; a.mlf., *Âdâb*, 100.

⁸⁴ bk. Muhâsibî, *el-Akl*, 234.

⁸⁵ Muhâsibî’nin bu bağlamda yanlış görüş bildirmenin/reyde bulunmanın sebeplerinden biri olarak kendini beğenip başkalarından üstün görmeyi (*ucbu*) zikretmesi manidardır. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 346, 360-361.

⁸⁶ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 472, 498.

⁸⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, 39.

günahların üstesinden gelme düşük bir ihtimaldir. Nefsin terbiyesi ve tezkiye sürecinin (*mücâhede*) akılla bağlantısı ve bu süreç içinde zaruri olan okuyup bir şeyler öğrenmek, tefekkürde bulunmak, ahkâmı bilmek ve kitaba sarılmak ancak sağlıklı bir akılla tamamlanabilecek hususlardır. Hatta kitap yazmak yoluyla bilgiyi yaymak, bir meseleyi/mevzuyu kitaptan okuyup öğrenme şifahen nakletmekten daha önceliklidir. Çünkü bir bilgiyi nakletmek gayesiyle başka insanlarla bir araya gelme, ilim meclislerinde bulunma kibir, riya, ucb, yapmacıklık ve yararsız cedel gibi hususlara imkân verebilmektedir.⁸⁸ Nihayetinde nefis terbiyesi/ahlâk eğitimi, insanın idrak düzeyini yükselten, aklın doğru düşünmesini sağlayan bir süreci içkindir. Bu vetirede Allah'ı/Allah'a yakınlaşmayı (*kurb/iyet*) yegâne gayesi yapan ve aklını bu yönde yetkinleştirme çabasında olan insanlar yetiştirmek, Muhâsibî'nin düşüncesinde terbiyenin temel amaçları arasında zikredilebilir. Muhâsibî, bu kimseleri çoğunlukla *'abd* ve *mürîd* şeklinde isimlendirmiş ve kimi zaman bunları "akıllı (*âkil*)"⁸⁹ olmakla nitelemiştir.

Buna göre ucb ve kibrin yerine tevazu ve izzet, rıyanın yerine sıdk/doğruluk ve ihlâs/samimiyet, sabırsızlığın/aceleciliğin yerine sabır, merhametsizliğin yerine merhamet, haset ve hoşnutsuzluğun (*suht*) yerine rıza ve başkalarını kendine tercih etme (*îsâr*), dünyaya yönelik sonu gelmeyen tutku ve aç gözlülük yerine kanaat ile donanan daha akıllıdır.⁹⁰ İnsanlar marifet, îsâr, rıza, sabır, şükür, muhabbet, doğruluk ve güvenirlilik (*sika*), havf/sakinme ve bilginin/imanın kesinliği (*yakîn*) mevzuunda birbirlerinden farklı olmaları,⁹¹ onları akıl ve ahlâk bakımından da farklılaştırmaktadır. Bu nedenle mezkûr faziletler dinî ve ahlâkî kavramlar olmakla beraber akli yetkinleştirme işlevi üstlendiğinden aynı zamanda akılla ilgilidir. Fakat kötü huy ve reziletlerin örf, adet ve gelenekler aracılığıyla davranışa dönüşüp varlıklarının kalıcı olması neticesinde aklın alanının daralması, aklın sınırlanması mümkündür. Bu yüzden akıl, kendisini sınırlamak suretiyle engelleyen bir mecrada insan menfaatini düşünerek hakikatte aleyhine olabilecek durumları lehindeymiş gibi gösterip onu ahiret maslahatından uzaklaştırabilir. Dolayısıyla insanın, kendisini kalıcı olandan (ahiretten) alıkoyan örf, adet ve geleneklerin tahakkümünden kurtularak hür olmasının sağlanması, nefis terbiyesi ve aklî terbiyenin en önemli neticelerindedir. Zira insanın Allah'a ve ahirete yönelerek sahih manada akletmesi hür/özgür olmasına, "daha özgür" ve "daha akıllı" olarak nitelenmesi ise ahirete yönelmesine bağlıdır.⁹² Bu tarafıyla akıl/akletme ve aklın/akletmenin sahihliğini kazanma çabası, irade özgürlüğünü de kapsayan bir kavrama/sürece dönüşmekte, irade mevzuunda cebrî bir tavra sahip sûfilerin ifade ve yaşayış tarzları dışarıda bırakılmaktadır.⁹³

Aklın kendini sınırlayan reziletlerden kurtulup özgürleşmesi, Muhâsibî'nin aklî terbiyeyle amaçladığı kazanımlardan olup aklın ve dolayısıyla iradenin özgür kılınarak kişinin özgürleşmesinin sağlanması, eğitimin de erişmek istediği bir

⁸⁸ Muhâsibî, *el-'Akl*, 234.

⁸⁹ Muhâsibî, *el-'Akl*, 234, 236; a.mlf., *Âdâb*, 83; a.mlf., *er-Ri'âye*, 78, 130, 190, 192, 258, 264, 405.

⁹⁰ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 409; a.mlf., *el-Kasd*, 272-273, 276; a.mlf., *en-Nesâih*, 94; a.mlf., *Risâletü'l-müsterşidîn*, 112.

⁹¹ Muhâsibî'ye göre bu derecelerin en aşağısı *sabır*, en üstünü ise *yakîn*dir. Muhâsibî, *Âdâb*, 111-113.

⁹² Muhâsibî, *el-'Akl*, 225-226; Demirli, "Aklın Mürebbisi Olarak Ahlak", 6-9.

⁹³ Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 698.

hedeftir. Bu durum eylemin ahlâkîliği açısından da mühimdir. Çünkü özgür bir iradeye dayanmayan bir fiilin *ahlâkî* olarak nitelendirilmesi neredeyse imkânsızdır. Öncelikle ataları körü körüne taklit olmak üzere türlü erdemsizliklerin terk edilerek tevazu ve îsâr gibi faziletlerle donanma, idrakin üst seviyelere çıkma vesilesidir.⁹⁴ Nitekim basiret ve *marifetin* ziyadeleşmesi, ahlâkî terbiye ve akli olgunluk sonucunda erişilebilen derecelerdir. Riya gibi reziletlerin farkına varılmasının ilim, basiret ve marifetle mümkün olması⁹⁵ böyle bir terbiye sürecini zaruri kılmaktadır. Bu şekilde ahlâk-akıl arasında kurulan irtibat, irade ve zihin eğitimi zaviyesinden de anlamlı olup aklın terbiye edilip iradenin özgürleşmesi, eleştirel düşünme becerisinin kazanılması bakımından da önemlidir. Mezkûr reziletler yalnızca sağlıklı düşünmenin manileri değil, ayrıca ameli boşa çıkaran, günahı/kötülüğü katlayan⁹⁶ ve öğrenmeyi engelleyen⁹⁷ hasletlerdir. Bunlardan meselâ haset ve riya, yalnızca ahirette değil, daha dünyadayken bile kişiye ruhsal manada sıkıntı/zarar veren reziletlerdir.⁹⁸ Bu yüzden Muhâsibî, akıl ve basiret sahibi bir müminin haset nevinden dünya ve ahirette kendisine sıkıntı veren reziletlerden uzaklaşması gerektiğini vurgulayarak aklın dünyada ve ahiret hayatında fayda ve zararını kavrayabilen yönüne göndermede bulunmaktadır. Çünkü mezkûr reziletlerin kalp ve nefse gam/ıstırap verdiğine dair bilgi ve farkındalık, müminlere has olmayıp inanmayanlar için de geçerlidir.⁹⁹

3. Aklın Allah'la İrtibatı ve Neticeleri

Muhâsibî, akli iman ve *tevhit*le de ilişkilendirmektedir.¹⁰⁰ Kuvvetli, Muhâsibî'nin akli metodunun bir üçgen şeklinde düşünülebileceğini, tepe tarafında Allah'a iman, iki yanında ise ilim ve aklın yer aldığını¹⁰¹ söylemektedir. "... Her zâhidin zühdü marifeti, marifeti akli, akli da imanının kuvveti ve tasdiki kadardır..."¹⁰² derken bu bütünlüğe değinmekte, imanı temel yapıp akli, bilgiyi (ilim, marifet) ve ahlâkî bu temele dayandırmaktadır. Dolayısıyla iman, tâat ve ibadetin belirleyicisi olduğu kadar akli kemâlin de temelidir. Bu yüzden iman, ilim, marifet, akıl, ahlâk, tâat ve ibadet alanları Muhâsibî'de iç içedir.¹⁰³ Allah akilla bilindiğine ve ona ilim ve marifetle tâatte bulunabildiğine¹⁰⁴ göre akıl, ilim ve marifet aynı zamanda imanı

⁹⁴ Tevazu gibi iyi hasletlerle donandıkça *marifetin* artmasıyla ilgili bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 55.

⁹⁵ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 160.

⁹⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 406-407.

⁹⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 384, 415.

⁹⁸ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 175, 178.

⁹⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 174-176, 493-494.

¹⁰⁰ Muhâsibî, *el-Akl*, 225-226; *el-Kasd*, 247. Muhâsibî; tevekkül, havf, recâ, muhabbet, ihlâs, sıdk ve güzel ahlâk nevinden hasletleri de îmân ve tevhitle irtibatlandırmakta ve bu anlamda sadece inanma/akîde ile bu inananın tahkik/yakîn seviyesine çıkmasını birbirinden ayırmaktadır. bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 453-455; a.mlf., *Âdâb*, 145.

¹⁰¹ Hüseyin Kuvvetli, "Mukaddime", *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, mlf. Hâris el-Muhâsibî (İrbid: Dârü'l-Fikr, 1971), 134.

¹⁰² Muhâsibî, *el-Kasd*, 247; Ebû Nu'aym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 86.

¹⁰³ Hacer Nur Babacan, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 62.

¹⁰⁴ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 98-99.

tahkim eden unsurlardır.¹⁰⁵ Muhâsibî, bu bütünlüğü temin eden akli *el-'akl 'anillâh*¹⁰⁶ şeklinde isimlendirmektedir. Buna göre Allah'ın varlığına inanan ve ona tefekkürde bulunanla Allah'ı inkâr edenin akli/düşüncesi de eşit değildir. Aklın Allah'ı düşünen, kitabını okuyup idrak eden ve tevhitte irtibatlı bir akıl olması ise ahlâkla terbiye edilmesine, Allah'ın hukukuna riayet etmesine bağlıdır. Bu manada âkil, Allah'ın emir ve nehiyelerinin farkında olup kendisine ve dinine zarar veren hususlara yaklaşmayan ve her anında Allah'ı hatırlayan kimsedir.¹⁰⁷ Buradan hareketle din eğitimi faaliyetlerinde de mezkûr bütünlüğün göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanabilir.

Muhâsibî, Allah'a bağlanma ve onun ahlâkıyla ahlâklanma bağlamında aklın kemâlinden bahsetmektedir. Burada kemâle yeteneği olan nefis veya beden değil, aklın kendisidir. Fakat kemâl, namütenahi bir kavram olduğundan¹⁰⁸ aklın kemâli de önu açık ve devamlı ilerleyen bir olgunlaşma sürecine işaret etmektedir. Bu bağlamda Allah'ı akletme ve buna yönelten ahlâkî faziletler de belli bir sürekliliği bildirmektedir. Muhâsibî, üç hasletin kişide tam olarak bulunmasıyla ona Allah'ı akletme anlamında *kâmil* isminin verilebileceğini belirtir. "Allah korkusu (*havf*) ve emirlerini yerine getirmek", "Allah hakkında onun emir ve nehiyeleri, va'd ve va'di (mükâfat ve ceza) konusunda *yakîn kuvveti*" ve "Allah'ın dinini anlama, emrettiği ve mendup kıldıklarından razı olma, hoş görmediği ve şüpheli durumlardan sakınmak manasında *basîret/fikhî basîret (tefakkuh)*" gibi hasletler¹⁰⁹ aklın kuvvetini/kemâlini göstermektedir. Akli kemâli sağlayan hususlar "Allah'ın hukukuna (emir ve yasaklarına) riayet" üst başlığında toplanabilir. Aklın/akletmenin kemâlinin üst derecesi ise bütün manalarda Allah'ın birlenmesidir (*tevhit*).¹¹⁰ Neticede ahlâklanma ve bunun sonucu olarak sahih düşünme, tevhitte başlayan ve tevhitte nihayete eren bir sürece göndermede bulunmaktadır. İslâm eğitiminin temel gayesinin "tevhit" olması¹¹¹ sebebiyle akli kemâli sağlayan hususlarla bunları kendinde mezceden *hukûkullâhın* da din eğitiminin kapsamında değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Ayrıca kemâl, bir oluş sürecini ve önu açıklığı vurguladığından din eğitiminin de belirli bir yaş ve zamanla sınırlandırılmayacağı söylenebilir.

Aklın kemâli; "Allah korkusu (*havf*)", "yakîn kuvveti" ve "dinde basîret ve tefakkuh"un birlikteliğini gerektirmektedir. Yakîn, bilgidен ve tanımadan (*marifetten*) kaynaklandığına göre¹¹² bu unsurların başında *marifet* zikredilebilir. Çünkü bir şeyle ilgili inanç ve bu inancın güçlenerek kesinleşmesi, evvelinde belli bir bilgiyi gerektirmektedir. Akli kemâli temin eden hasletler kalp ve uzuvların eylemlerinden

¹⁰⁵ Kuvvetli, "Mukaddime", *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, mlf. Hâris el-Muhâsibî, 134.

¹⁰⁶ Muhâsibî, *el-'Akl*, 210-211. Bu ifade "Allah'tan gelen akılla düşünmek, akli Allah'a dayalı olan/dayanan, Allah'ı düşünen" (bk. Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, 140), ahlâklanma neticesinde Allah tarafında ihsan edilen akıl ya da Allah'la irtibatlı olan akıl şeklinde anlaşılabilir. Nitekim ifade bu anlamıyla tasavvuf çevresinde kullanıldığı malumdur. bk. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 120; Ebû Nu'aym, *Hilye*, 1/313, 3/315, 4/35, 8/370, 9/349, 387.

¹⁰⁷ Muhâsibî, *Kitâbü'l-halve*, 24.

¹⁰⁸ Muhâsibî, *el-'Akl*, 219.

¹⁰⁹ Muhâsibî, *el-'Akl*, 220-221.

¹¹⁰ Muhâsibî, *el-'Akl*, 225-226; a.mlf., *Kitâbü'l-halve*, 11.

¹¹¹ William C. Chittick, "The Goal of Islamic Education", *Education in The Light of Tradition: Studies in Comparative Religion*, ed. Jane Casewit (USA: World Wisdom, 2011), 85-92.

¹¹² Muhâsibî, *el-Kasd ilallâh* (Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Kitaplığı, 637/2), 111b.

neşet eden hakikatler olup bunlar kalp ve organlardan sadır olan davranışların aslını teşkil etmektedir. Zira mezkûr hasletlerin her birinde duygu, düşünce, bilgi ve davranış boyutu bir arada bulunmaktadır. Ancak aklın kemâli alelade bir bilgi veya inançla değil, bu bilginin/inancın katiliğe erişip (*yakîn/teyakkun*) tersi olan şüpheden (*şekk*) arınmasıyla mümkündür. Yakînin kalpte sürekliliği ise belirli bir çabayı (*mücâhede*) gerektirmektedir ki buradaki çabanın kendisi bizatihi belli bir terbiyeyi vurgulamaktadır. Bu nedenle bilgide/inançta kesinlik ve buna uygun eylem, aklî kemâlin unsurlarındandır. Kemâlin ahlâk edinme yönü düşünüldüğünde eğitim ve din/ahlâk eğitiminin sadece bilgiye dayanan zihinsel bir süreçle veya davranışla özdeşleştirilemeyeceği, çünkü din/ahlâk eğitiminde bilgi, duygu, his, düşünce, davranış ve beceri boyutlarını birlikte ihtiva ettiği söylenebilir. Dolayısıyla sahih/doğru düşünme kadar eğitime mevzubahis olan bilginin doğru bir bilgi ve bunun da doğru eyleme yöneltmesi gerekmektedir.

Muhâsibî, Kur'ân ve sünnet kaynaklı ahlâkî hayatın ana gayesi yapmayı amaçlayarak kâmil ve noksan akıl ayırımını esasında bu amaca dayandırmaktadır. Zira aklın iman ve tevhitte irtibatını kurarak kâmil/sahih ve noksan/bâtıl akıl kavramlarını da gündeme getirmiş olmaktadır. Dolayısıyla iman edip ahireti gayesi kılan, tevhidî merkeze koyan; nazar, tefekkür, tezekkür, i'tibar, yakîn, fehm, basiret, ilim, marifet ve hikmet yönünde gelişim gösteren, sahih bir niyetle/ihlâsla ve sâlih bir amelle sonuçlanan akıl tam, bu bütünlükten mahrum kalan akıl ise noksandır. Nazar, tefekkür ve tezekkür aynı zamanda i'tibarî artıran hususlardır. Bu idrak şekilleri ayrıca ilmin artık kuvvet kazanmasını sağlar ki Muhâsibî'ye göre fazilet bakımından yükselme buna bağlıdır. Bu ayrıca iyilik, yakîn ve hikmete ulaşmanın da yoludur. Aklın ve ilmin belirtisi ameller olup iyi amel ve selim aklın birlikteliği *hikmeti* doğurmaktadır. İnsanları düşünüp ibret almada birbirinden farklılaştıran hususlar ise aklın sıhhati, iman kuvveti, marifetin genişliği ve kalp temizliğidir (*tathîr/tahâret*). Bu bağlamda Muhâsibî, tefekkür ve tezekkürün akıl/sağduyu sahiplerine (*ûlu'l-elbâb*) özgü olduğunu belirtmektedir.¹¹³ Fakat ileri yaşlarda dahi insanın aklî kemâlden mahrum kalması muhtemeldir. Çünkü dünyalık fayda ve çıkarı her şeyden üstün tutup Allah'ı ve ahireti maksadı kılmayan akıl, kemâl derecesinden de yoksundur.

Muhâsibî'nin akıldan beklediği *tedebbür*, *tefekkür*, *nazar* ve *i'tibar* yönünde yükselip *sahih irade* ve *ihlâs*ın elde edilmesidir. Zira amellerin belli bir bilinçle yapıp değer kazanması, aklın mezkûr yönlerden etkinleştirilip olgunlaşmasına bağlıdır ki aklın bu yöndeki terbiyesi aynı ameli yapanlar arasında üstünlük nedenidir. İ'tibar burada aklen odaklanıp bir şeyden (olay, olgu ve meseleden) yola çıkarak başka bir şeye erişmek ve istidlâlde bulunmak, Allah'ın eksiksiz bir biçimde yarattığı eşya üzerinde kalple tefekkür/nazar edilmesi sonucunda kalbin bu kusursuzluk ve ilâhî kudretin yüceliği karşısındaki hayranlık ve şaşkınlığı, müşahede ettiği olgulardan farklı şeylere yönelerek ibret alması anlamındadır. Bu nedenle mutlak varlığın bilgisi ile nazar edilen şeylerden ibret alma, mahzâ akılla değil; tefekkür, nazar ve i'tibarla mümkündür. Burada tefekkür ve nazar, i'tibarın ön koşulu olup kesin bilgiye erişme i'tibar vesilesiyedir. Buna göre her bir mahlûkât, Hâlık'a dair bilginin ziya-deleşme vesilesi olup i'tibar arttıkça bilgi de artmaktadır. Allah'ı yüceltme, ilâhî

¹¹³ Muhâsibî, *el-Akl*, 235; a.mlf., *el-Kasd*, 289; a.mlf., *Fehmü'l-Kur'ân*, 275; a.mlf., *Kitâbü'l-halve*, 25.

kudretin büyüklüğünü takdir etme, her şeye Hâlık'ı düşünerek nazar etme ve her olayın sonucunu düşünüp tedbir alma i'tibar yönünde etkin kılınmış aklın sonucudur. Dolayısıyla varlık üzerinde tefekkürde bulunarak malumdan gayba gitme, Muhâsibî'nin bilgi düşüncesinde mühim yer tutmaktadır. Ayrıca kalbin temiz ve aklın/akletmenin sahih olması, imanın kuvveti/yakînliği ve marifetin genişliği, insanların i'tibar açısından farklılaştırması, i'tibarın sadece bilgiyle/düşünceyle sınırlı olmadığını göstergesidir.¹¹⁴ "... Niçin yaratıldığını tezekkür ve tefekkür et!"¹¹⁵ diyerek düşünmenin salt dış dünyaya değil, kişinin kendi gerçekliğine dönük yönünü de vurgulamaktadır. Kişinin kendisine (yaratılışına, değerine, akıbetine vs.) dair bu sorgusu, nefsin ve Rabbin bilmeyi/tanımayı temin ederek riya, ucb ve kibir gibi reziletleri ortadan kaldırma, mütevazı ve ihlâslı olma gibi faziletlerle donanarak yüksek derecelere erişmeyi de mümkün kılmaktadır.¹¹⁶ Bireye düşünmeyi öğretirken varlığının bilincine erişmesi yolunda anlam arayışına yardımcı olması eğitimin/din eğitiminin de amacıdır. Bu bağlamda eğitim/din eğitimi, iyilik ve kötülük arasında kişiye doğru tercihlerde bulunma yolunda doğru akletmenin temini bakımından da katkılar sunması beklenmektedir. Neticede ahlâk-akıl ve sahih düşünme arasında kurulan irtibat, eğitimin/din eğitiminin kayıtsız kalamayacağı bir ilişki şeklindedir.

Tefekkür ve i'tibar ayrıca Allah'a dair marifeti artırıp işlerin iyi ve/veya kötü olduğu ile bunların iyiliğine ve kötülüğüne dair sebeplerin bilgisini de vermektedir. Allah tarafından her an gözetildiğinin şuurunda olma anlamında *murâkabeye* erişme ve bunun neticesi olarak *gafletin* ortadan kalkması da böyle bir aklın sonucudur. Allah'ı kemâl derecesinde akleden kimsenin eriştiği bu anlayış/fehm, basiret, marifet ve ilim kendisini aynı zamanda Allah'a *muhabbet* ve yakınlığa/*kurbiyete* götürür. Böyle bir kimsenin gaye ve çabası, bu muhabbet ve kurbiyet hâlini sürdürerek Allah'a dair bilgisini/imanını *yakîn* seviyesine çıkarmaktır. Bütün bunlar kişiyi aynı zamanda Allah'ı yüceltmeye (*ta'zîme*), tazim ve heybet de gayrete yönelterek tâatleri yerine getirmeye ve onun dışındaki şeylerden yüz çevirmeye (*zühd*) eğitirir. Zira kişi, kesin bilgi (*yakîn*) ve tazim sayesinde artık Allah'ı gözüyle görüp akıyla müşahede ediyor (*ihsân*) gibidir. Akıl bu müşahede sonucunda Allah'ı murat edip ona iştihak duyar. Bu murat ve iştihak neticesinde kalp ona bağlanır ve yalnızca onunla meşgul olur.¹¹⁷ Nefsin kötülüğü emredici ve günahlara meyilli tarafıyla bilinmesi, kötü haslet ve günahlardan uzaklaşarak iyi olanlara yönelmesi, diğer insanlarla ilişkinin saygı, sevgi ve şefkate dayanması da Allah'a bağlı aklın tezahürleridir.¹¹⁸ Neticede tefekkür ve Allah'la irtibatı vurgulayan diğer kavramlar (*muhabbet*, *kurbiyet* vs.), bilme, anlama ve bunları eyleme dönüştürme adına önemli hususlardır. Aklın kemâlinin ahlâka ve Allah'a yönelmeye bağlı olması aklın etkin tarafıyla da alakalıdır. Çünkü akıl bu yönde terbiye edildiğinde tedricen kemâle erişen bir yapıdadır.

Aklın sözü edilen yönlerden işlevsel kılınması, akıl ve doğru düşünmenin

¹¹⁴ Muhâsibî, *el-Kasd*, 289.

¹¹⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 44, 396.

¹¹⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 397, 400-403, 413.

¹¹⁷ Muhâsibî, *el-Akl*, 221-224, 225-226; a.mlf., *el-Kasd*, 288; a.mlf., *Âdâb*, 125.

¹¹⁸ Muhâsibî, *el-Kasd*, 251; a.mlf., *er-Ri'âye*, 73, 129-130, 132-136, 175, 421-422; a.mlf., *el-Akl*, 218-219, 222, 228-230.

sağlanmasıyla ilgili vurgu salt zihinsel/bilişsel bir tema taşımamakta, bunun gerçekte eylemle ilgili bir boyutu bulunmaktadır. Nitekim akıl-ahlâk irtibatının kurulduğu basiret, marifet, fıkıh/tefakkuh ve ilim gibi kavramlar hem aklî hem de amelî olanı vurgulamaktadır. Meselâ basiret ve marifet, doğrudan ahlâklanma sonucunda ulaşılabilen idrak seviyeleridir. Ğarîzî aklın basiret ve marifet yönünde gelişme göstermemesinin noksan sayılması da bununla ilgilidir. Ayrıca Muhâsibî’nin ilim-amel birlikteliğini, yeni bilgiler elde etmede yöntem olarak kabul ettiği; akıl, ilim, marifet ve amelle ilgili bütünlükten yoksun öğrenmelerin eksik bir öğrenme olacağı, dolayısıyla eğitimin söz konusu bütünlüğü sağlamayı temin eden bir süreç olması gerektiği söylenebilir. Mezkûr süreç, sahih düşünmenin ve akıllı doğru kullanmanın sağlayıcıları olduğundan Muhâsibî’de terbiyenin nihai gayesini teşkil etmektedir. İslâm’ın da hedeflerinden biri, insanların sadece uymaları gereken hazır davranış kalıplarının veya bilgilerin kazandırılması değil, asıl bunlarla aklın olumlu yönde dönüşümünün sağlanmasıdır. Aklın sözü edilen yönlerden gelişip yetkinleşebilme potansiyeli, eğitime müsait tabiatıyla alakalıdır. Eğitim burada ham yeteneklerin geliştirilmesi ameliyesi olduğu kadar bunun insan bünyesini oluşturan kalp, akıl ve nefis yapısını dikkate alarak birlikte yürütülmesi de eğitimin ana meselelerindedir. Eğitimin buradaki görevi, insanın yaratılıştan sahip olduğu akıl kuvvesini sahih düşünme ve doğru eylemler serdetme yönündeki gelişimine yardımda bulunmaktır. Kısaca aklın terbiye edilmek suretiyle sahih düşünmenin temini, eğitimin temel konularındandır. Bilgin, bunu “... İnsanların çoğu baktığı hâlde görmeyen, davranışta bulunduğu hâlde düşünmeyen kimselerdir. Din öğretiminin görevlerinden biri, insanların gördüğünü gerçekten görür, düşünür, anlar ve eleştirdikten sonra kabul veya reddeder hâlde getirilmesidir...”¹¹⁹ şeklinde dile getirmektedir. Dolayısıyla aklın tefekkür, tezekkür, tedebbür ve i’tibar yönünden etkin kılınması, aklederken sahih akletmenin sağlanması eğitimin gayelerindedir. Çünkü bu düşünme biçimleri aynı zamanda sahih düşünce ve temiz kalbin göstergesidir. Bu idrak şekilleri ayrıca bir metot olarak benimsenecekse bununla insanın hem kendi iç âleminin hem de dış dünyanın ayır-dına vararak eşya, olay ve olgular üzerinde düşünme ve ibret alma tarafıyla katkılarda bulunacağı aşikârdır.¹²⁰

Dinlemenin, düşünmenin, ibret nazarıyla bakmanın, anlamının, özümseme ve kavrayıp öğrendikleriyle eylemde bulunmanın Muhâsibî’de öğrenmenin temel unsurlarını teşkil ettiği belirtilebilir. Burada anlama (*feh*m), mefhumla ilgili aklî yoğunlaşma ve belli bir gayreti müstelzim olduğundan akıl/düşünce, duygu ve davranış beraber işe koşulmaktadır. Anlama ayrıca düşünce, bilme ve fiilde bulunma arasındaki alakayı sağlama vazifesi üstlenmektedir. Anlamanın eylemle/davranışla görünür olması ise anlama ve idrak seviyesini yükselten bir fonksiyon üstlenmektedir ki anlama ve eylemde/davranışta bulunma arasında döngüsel bir ilişki şeklinden bahsedilebilir. Eş söylemle amelde/eylemde bulunma, anlama sürecinin bir parçasını teşkil etmektedir. Bu itibarla anlama ve eylemde bulunma, birlikte tahakkuk eden süreçlerdir. Anlama ve eylemde bulunma arasındaki bu ilişki biçimi, bilgiyi de amaçlı kılmaktadır. Dolayısıyla zihinsel/bilişsel seviyede kalıp eylemi

¹¹⁹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1988), 19.

¹²⁰ bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, 288-289.

yönlendiremeyen bir bilginin anlamayı gerçekleştirme olası görünmemektedir. Mezkûr durum, Muhâsibî'nin düşünceye/akletmeye, anlamaya/fehmetmeye ve eylemde/amelde bulunmaya dayalı bir eğitim/terbiye düşüncesine sahip olduğunun göstergesidir. Buna göre terbiye sürecinin de söz konusu alanların *sahihliğini* sağlama çabasını ifade ettiği söylenebilir. Bu nedenle Muhâsibî'nin yaklaşımında anlama, salt zihne ait becerilere göndermede bulunmamaktadır. Dolayısıyla kavramın zihinsel/bilişsel bir edim olarak sınırlandırılması da mevzubahis değildir. Zira Muhâsibî'de bilişsel yetiler kadar duyuşsal ve eylemsel yetiler de anlamada faal rol üstlenmektedir. Bu sebeple akıl, duygu ve davranış durumlarının birlikte ve dengeli eğitilmesi gerektiği vurgulanabilir. Neticede insanın aklî yetilerini (düşünme ve anlama melekelerini) geliştirme, duyguları bakımından denge durumunu temin etme, iradî bakımından kuvvetlendirip olumlu/iyi davranışlar kazandırma eğitimden umulan hedefler olarak zikredilebilir.

Sonuç

Muhâsibî nazarında -yaşadığı dönem mutasavvıfların da genel düşüncesini yansıttığı üzere- insan ruh, kalp, akıl, nefis ve bedenden oluşmuş mürekkep bir varlıktır. Bunlardan nefis çoğunlukla insanın süfli ve kötülüğe meyilli tarafını; ruh, kalp ve akıl genellikle ulvî yönünü vurgulamaktadır. Bununla birlikte kalp ve akıl, iyi olduğu kadar kötü yönde de etkilenebilir bir yapıdadır. Muhâsibî, insanın bu melekelele yaratıldığını, her iki yönde de değişime açık bir varlık olduğunu, bu değişimin eğitim yoluyla sağlanabilirliğini belirterek eğitimin imkânını kabul etmiştir. Aklın tanımı ve türlerine dair bilgiler verse de aklın neliği, bilgi ve duyularla irtibatı mevzuunda uzun nazarî/fikrî tartışmalara girmemiş, insan gerçekliğinden hareketle aklı verili olarak addetmiştir. Sûfî düşüncede yaygın olan amelî ve işlevsel bir yol tercih ederek asıl aklın terbiye edilmesi yönüne odaklanmıştır. Zira Muhâsibî'ye göre akıl gelişip yetkinlik kazanmaya, dolayısıyla da eğitime uygun bir özelliكتedir. Bu yüzden akıl-duyu ve bilgi münasebetinden daha çok akıl-eylem/ahlâk ilişkisine yoğunlaşmıştır. Akıl, duyu ve bilgi ilintisinde de akla, ahlâkla bilgiyi ya da bilgiyle eylemi birleştiren bir anlam verme çabasına girmiş; iman, ahlâk, amel ve akıl arasında zorunlu bir bağ kurmuştur. Dinî ve ahlâkî yaklaşımının sonucu olarak aklı, dinî/uhrevî-dünyevî işlevleri bakımından ele almıştır. Akıldan beklediği ise *fehîm*, *beyân*, *basiret* ve *marifet* bütünlüğünü elde etmesi; *i'tibar*, *tefekür*, *tezekkür* ve *tedebbür* yönünden işlevsel kılınmasıdır. Çünkü bu bütünlüğe ulaşamayan, sözü edilen işlevlerden ve idrak türlerinden yoksun, dünyayla sınırlı akıl onun düşüncesinde nâkis bir akıldır. Dolayısıyla doğuştan gelen aklı kifayetsiz addedip bunun terbiye edilip geliştirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Aklın gelişimini/terbiyesini sağlayan temel unsurlar ise (kesin/yakîn) iman, (ihlâşlı) amel/ibadet, ahlâk ve ahiret bilincidir. Bu şekilde terbiye edilmiş ya da kemâl bulmuş akla *basiret* ve *marifet* denilebilir ki Allah'la irtibatının sürekliliği (*el-'akl 'anillâh*) anlamında *aklî kemâl*, Muhâsibî'de üst bir gayedir. Akıl tecrübe/yaşantı vasıtasıyla kemâle ereceğinden Muhâsibî'de *ğarîzî* ve *mükteseb/tecrübî* akıl türleri de birbirinden ayrılmamıştır. Akıl *ğarîzî*likten kemâle ise (*yakînî*) iman, (ihlâşlı) amel/ibadet, dinî ve ahlâkî erdemler (*havf*, *recâ*, *takvâ*, *ihsân*, *ihlâs* vs.) ile *Allah hukukuna riayet* sayesinde erişebilmektedir. Bu

şekilde Muhâsibî, iman ve tevhit temelli bir ahlâk düşüncesi ortaya koyarak aklın terbiye edilmek suretiyle kemâl bulmasını; dinî ve ahlâkî faziletlerle donanmasına, Allah’ın haklarına riayet etmesine, kısaca Allah’la irtibatlı bir akıl olmasına bağlamıştır. Buna göre nefis terbiyesi (ahlâk eğitimi) aklî terbiyeyi mümkün kılmakta, kemâl de bunun neticesinde gerçekleşmektedir. Temel odağı insan ve onun iyi yönde dönüşümü olan Muhâsibî, eğitim hadisesini de metafizik bir alanda ve Allah’la bağlantılı bir süreç içerisinde işlemiştir. Bu yüzden eğitim/terbiye kavramıyla aynı zamanda yönlendiricisinin Allah olduğu bir sürece göndermede bulunmaktadır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Arslan, Z. Şeyma. “Kur’ân-ı Kerîm’i Eğitim Açısından Yorumlamak: Hadîd Suresi Örneği”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 317-383.
- Aydın, Hüseyin. *Muhsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Pars Matbaası, 1976.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Babacan, Hacer Nur. *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bağdâdî, Hatîb el-. *Târihu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2001.
- Başer, Hacı Bayram. “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme”. *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 501-544. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1988.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlaki Aklı*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Chittick, William C. “The Goal of Islamic Education”. *Education in The Light of Tradition: Studies in Comparative Religion*. ed. Jane Casewit. 85-92. USA: World Wisdom, 2011.
- Demirli, Ekrem. “Aklın Mürebbesi Olarak Ahlak: Haris b. Esed el-Muhâsibî’nin ‘Ahlakla Terbiye Edilen Akıl’ Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”. *Sabah Ülkesi* 49 (Ekim 2016), 6-9.
- Demirli, Ekrem. “Hâris el-Muhâsibî, el-Akl, 1-3. Dersler”. *YouTube*. 9-10 Kasım 2017. Erişim 8 Ocak 2022. https://www.youtube.com/watch?v=aw-PrzzQ_S4.
<https://www.youtube.com/watch?v=n6DJoteDh6Q>.
<https://www.youtube.com/watch?v=2GuEIsCvE5o>.
- Demirli, Ekrem. “Hâris el-Muhâsibî, el-Akl, 1-3. Seminerler”. *YouTube*. 25 Mart 2019. Erişim 8 Ocak 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=zvAuoV84ATs>.
<https://www.youtube.com/watch?v=thMI-9qSIPc>.
<https://www.youtube.com/watch?v=DcFof7iUN8Y>.
- Düzgün, Şaban Ali. “Tabiat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/325-327. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ebü Nu’aym, İsfehânî el-. *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1996.
- Erginli, Zafer. *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2008.
- Gündüz, Turgay. *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü’l-‘ayn*. thk. Abdülhumeyd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-

- İlmiyye, 2003.
- Kaymakcan, Recep-Meydan, Hasan. *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Kuvvetli, Hüseyin. "Mukaddime". *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'an*. mlf. Hâris el-Muhâsibî. 5-192. İrbid: Dârü'l-Fikr, 1971.
- Mâlîni. *Kitâbü'l-erba'in fi şüyûhi's-sûfiyye*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dârü'l-Beşşâri'l-İslâmiyye, 1997.
- Muhâsibî, Hâris el-. *Âdâbü'n-nüfûs*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1991.
- Muhâsibî, Hâris el-. *Bed'ü men enâbe ilallâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'an*. thk. Hüseyin Kuvvetli. İrbid: Dârü'l-Fikr, 1971.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Kasd ilallâh*. Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Kitaplığı, 637/2.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Mekâsib ve'l-vera'*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Vesâyâ/en-Nesâih*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris el-. *er-Ri'âye li-kukûkillâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Muhâsibî, Hâris el-. "Kitâbü'l-halve ve't-tenakkul fi'l-'ibâdeti ve deracâtî'l-'âbidîn". nşr. Abduh Halîfe el-Yesû'î. *Mecelletü'l-Meşrik*. 7-58. Beyrut: Matba'atü'l-Kâsûlfiyye, 1955.
- Muhâsibî, Hâris el-. *Risâletü'l-müstersidîn*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1983.
- Muhâsibî, Hâris el-. *Şerhü'l-ma'rife*. thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî. Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993.
- Sülemî. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Tozlu, Necmettin. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik alışması*

Development of an Attitude Scale for Moral Literacy Skills: Validity and Reliability Study

İşhak Tekin 

Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Religious Education Department
Eskişehir / Türkiye
İşhaktekin05@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3850-5691>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1104203

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Tekin, İşhak. "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik alışması". *Marife* 22/1 (2022): 43-66. <https://doi.org/10.33420/marife.1104203>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: *This study is a revised version of the paper presented to the 2nd International Congress on Religious Education. The approval of the Ethics Committee can be found at the following link: / Bu alışma, 2. Uluslararası Din Eğitimi Kongresi'nde sunduğum bildiriden geliştirilerek üretilmiştir. Çalışma için alınan etik kurul onamı aşağıdaki bağlantıdan görüntülenebilir: <https://ebysnetm.ogu.edu.tr/Home/Dogrulama/407894e7-7ba3-465d-8f45-7ae36240a0b6>

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması

Özet

Son yıllarda eğitim sistemleri ve öğretim programlarının genel amaçlarında birtakım değişimler ortaya çıkmış, bu kapsamda beceri temelli yeni yaklaşımlar benimsenmiştir. Bu bağlamda öğretim programlarında ana dili, fen ve matematik okuryazarlığı, kültürlerarası okuryazarlık gibi beceri alanlarına yönelik öğretim çıktıları gündeme gelmeye başlamıştır. Bunun yanında vatandaşlık eğitiminin vazgeçilmez bir parçasını oluşturan ahlak eğitiminde ahlak okuryazarlığı kavramı daha fazla önem kazanmıştır.

Ahlak okuryazarlığı, kendi ahlaki değerleri üzerinde düşünme, çeşitli seçeneklerin olası sonuçlarını ve bunların etkilerini belirleme, hangi seçeneğin kişinin değerleriyle uyumlu olduğu konusunda mantıklı kararlar verme, kendi eylemlerinin sorumluluğunu almayı kapsayan temel bir beceri setini ifade eder. Nancy Tuana tarafından kavramsallaştırılan ahlak okuryazarlığı, ahlaki duyarlılık, ahlaki muhakeme becerileri ve ahlaki imgelem olmak üzere üç temel ögeden ve bunların altında yer alan üç alt beceriden oluşur. Söz konusu beceriler genel itibarıyla ahlaki karar verme sürecini yöneten düşünsel becerileri kapsar. Ahlak okuryazarlığı, bireylerin ahlaki bir durumu kavrayarak duruma yönelik analizler yapmasına, çözüm yolları geliştirmesine, toplumsal ve evrensel düzlemde etkileşimlerin daha sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesine yardımcı olabilir.

Bu çalışma Tuana'nın teorisinden hareketle geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirmeyi hedeflemiştir. Keşfedici sıralı desene uygun olarak tasarlanan araştırma kapsamında ilgili literatür taranmış, ahlak okuryazarlığına yönelik olarak gerçekleştirilen çalışmalar nitel veri analizi ile incelenmiştir. Teorik yapının netleştirilmesiyle birlikte ölçek geliştirme işlemine başlanmıştır. Ahlak okuryazarlığı ölçeği geliştirme çalışmasında şu aşamalar izlenmiştir: i. Madde havuzunun oluşturulması, ii. Kapsam geçerliliğinin sağlanması, iii. Taslak formun gözden geçirilerek forma son hâlinin verilmesi, iv. Ölçeğin uygulanması, v. Madde analizleri, yapı geçerliliği ve güvenilirlik analizlerinin yapılması, vi. Alt boyutlar arasındaki korelasyon ve toplam puanın incelenmesi, vii. Ölçeğe son hâlinin verilerek raporlanması.

Birinci aşamada 30 maddeden oluşan taslak form için, beş alan uzmanı ve bir dil uzmanından görüş alınmış, alan uzmanlarının önerileri doğrultusunda 1 madde teorik yapıyla uyumlu olmaması nedeniyle ölçekten çıkarılmış ve bunun yerine ölçümüne uygun olacağı düşünülen 1 madde eklenmiştir. Değişikliklerle nihai hâlini alan taslak form, 2018-2019 eğitim yılı güz döneminde Eskişehir Osmangazi ve Anadolu Üniversitesi'nde öğrenim gören 653 üniversite öğrencisine uygulanmıştır. Verilerin bilgisayara girilmesi aşamasında özenli işaretlenmediği görülen ve güvenilir bulunmayan 88 veri analiz dışında bırakılmıştır. Ölçeğin madde analizlerinde korelasyon katsayıları .35'ten düşük olması nedeniyle 3 madde kapsam dışında bırakılmış ve yapı geçerliliğine geçilmiştir.

Açımlayıcı faktör analizinde de .40'tan düşük değer alan ve binişiklik gösteren 7 madde daha analizden çıkarılmıştır. Bu işlemden sonra gerçekleştirilen faktör analizi sonucunda 5 faktör ve 20 maddeden oluşan bir yapı elde edilmiştir. Açımlayıcı faktör analizi sonucuna göre ölçekte sınıflanan alt boyutlar, madde ifadeleri de dikkate alınarak Ahlaki Muhakeme (4 madde), Ahlaki Farkındalık (5 madde), Ahlaki İmgelem (5 madde), Ahlaki Duyarlılık (3 madde) ve Ahlaki Kararlılık (3 madde) şeklinde isimlendirilmiştir. Güvenirlilik analizi sonucunda ölçeğin tamamının yüksek güvenilirliğe sahipken alt boyutların orta güvenilirlik düzeyine sahip olduğu görülmüştür. Açımlayıcı faktör analizi ile elde edilen yapının doğrulayıcı faktör analizi sonucunda iyi uyum gösterdiği, dolayısıyla doğrulandığı tespit edilmiştir. Ölçeğin alt boyutları arasındaki ilişki incelendiğinde, alt boyutlar arasında orta düzeyde anlamlı ve pozitif bir ilişki bulunduğu ve ölçekten ahlak okuryazarlığı becerisine yönelik tutumlar için toplam puan elde edilebileceği ifade edilebilir. Sonuç olarak gerçekleştirilen bu işlemler neticesinde elde edilen ölçeğin, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlığı becerisine ilişkin tutumlarını güvenilir ve geçerli bir şekilde ölçebileceği söylenebilir. Sonraki çalışmalarda üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlığı becerilerini bağımlı ve bağımsız değişkenler açısından inceleyen uygulama çalışmalarının yapılması; ayrıca lise ve ortaokul düzeylerinde de ahlak okuryazarlığı becerilerine ilişkin öğrenci tutumlarını inceleyen ölçek geliştirme ve uygulama çalışmalarının gerçekleştirilmesi bir öneri olarak sunulabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahlak Okuryazarlığı, Ahlak Okuryazarlığı Becerisi, Ahlak Eğitimi, Üniversite Öğrencileri, Ölçek Geliştirme.

Developing a Moral Literacy Scale: A Study of Validity and Reliability

Summary

In recent years, there have been some changes in the overall aims of educational programs, and in this context, educational authorities have adopted new approaches to skills development. Academic outcomes related to skills like primitive language literacy, science and mathematics, and intercultural literacy have become the main topic of conversation in curricula. The concept of moral literacy has taken on increasing significance, particularly in moral education, which is an essential part of citizenship education.

Moral literacy refers to a skill set that includes reflecting on one's own moral values, identifying possible consequences of various alternatives and their effects, making rational decisions about which option is consistent with one's values, and taking responsibility for one's own actions. Moral literacy, conceptualized by Nancy Tuana, consists of three core competencies: moral sensitivity, moral reasoning and moral imagination, and three sub-competencies. These skills typically include the intellectual abilities that drive the moral decision-making process. Moral literacy can help individuals to conduct comprehensive analyses for a moral situation, to develop functional solutions, and to establish healthier social and universal interactions.

This study aimed to develop a valid and reliable attitude scale based on the Tuana's theory. As part of the research developed in the Exploratory Sequential Mixed Method, relevant literature was examined and moral literacy studies were examined. Thanks to the clarification of the theoretical structure, the process of developing the scale was initiated. The following steps were taken in the development of the moral literacy scale: i. Creating the object pool, ii. Defining content validity, iii. Review and finalization of draft form, iv. Application of the scale, c. Component analysis, construct validity analysis and reliability analysis, vi. Examination of subscale correlation to total score, vii. Finalization of scale and reporting.

Initially, the draft 30-item form was sent to five field experts and one linguistic expert, one item was removed from the scale as they were incompatible with the scope, as suggested by the experts in the field, an additional item was added. The draft form was finalized modifications and applied to 653 university students studying at Eskişehir Osmangazi University and Anadolu University in the fall semester of the 2018-2019 academic year. 88 data, which were not marked carefully and were not considered reliable when capturing data in SPSS, were excluded from the analysis. When analyzing the items on the scale, three items were excluded from the provisional scale since the correlation coefficients are below .35, and the construction validity was accepted.

In the exploratory factorial analysis, seven other elements with values below .40 and overlapping were excluded from the analysis. The factorial analysis carried out after this process made it possible to obtain a structure composed of five factors and twenty elements. The sub-dimensions categorized in the scale according to the results of the exploratory factorial analysis were named as moral reasoning (four items), moral awareness (five items), moral imagination (five items), moral sensitivity (three items) and moral stability (three items). The reliability analysis found that the overall reliability of the scale was high, but the degree of reliability of the sub-dimensions was medium. The confirmatory factorial analysis also showed that the structure discovered by the exploratory factorial analysis was consistent and reliable. When the relationship between the sub-dimensions of the scale was examined, it could be stated that there is a significant and positive relationship between the sub-dimensions, and a total score for the attitudes toward moral literacy skills would be obtained. Therefore, it can be said that the scale created as a result of these processes may accurately and validly assess university students' attitudes toward moral literacy skills. It may be suggested that empirical studies examine the moral skills of university students in terms of dependent and independent variables, and also scale development and application studies examining students' attitudes towards moral literacy skills at secondary and high schools would be conducted in subsequent studies.

Keywords: Religious Education, Moral Literacy, Moral Literacy Skills, Moral Education, University Students, Scale Development.

Giriş

20. yüzyılın ortalarından itibaren literatürde yer almaya başlayan okuryazarlık kavramı, başlangıçta temel okuma-yazma becerilerini ifade ederken zamanla farklı boyutlar kazanmış ve okuduğunu anlama, ana dili edinme ve zihinsel beceriler gibi nitelikleri kapsar hâle gelmiştir. Ayrıca son yıllarda okuryazarlık kavramı, okuma-yazma becerilerinden ziyade demokratik toplumda bir vatandaş olarak uygun davranışlar sergileme yeteneğini kapsayan daha geniş bir alana hitap etmektedir. Bu noktada, okuryazarlığa ilişkin söz konusu çokluğu belirtmek için çoklu okuryazarlık kavramının kullanılması önerilmiştir.¹ Bu görüşe benzer bir yaklaşım ortaya koyan Kellner de teknolojik gelişmelerin ulaştığı boyut ile eğitimin amaçlarını ilişkilendirerek okuryazarlığı “toplumsal olarak yapılandırılmış ileti ve simgeleri aktif bir şekilde kullanmayı sağlayan beceriler” şeklinde ortaya koymuştur.² Okuryazarlık kavramındaki bu dönüşüm okuryazarlık türlerinin de farklılaşmasına zemin oluşturmuştur.

İlgili literatürde geleneksel, işlevsel, bilinçlendirici okuryazarlık türlerinin yanında,³ görsel, kültürel, küresel, çok kültürlü, finansal, cinsel, sosyal, duygusal, bedensel, politik ve/veya eleştirel, teknolojik ve e-okuryazarlık; medya, bilgi, bilgisayar, sinema, tarih, çevre, medya, ruh sağlığı okuryazarlığı; din,⁴ ahlak⁵ ve dünya görüşü okuryazarlığı⁶ gibi çeşitli okuryazarlık türleri görülmektedir.⁷

Gelişen teknoloji ve değişen toplum yapısı içerisinde toplumsal hayatın düzen içerisinde sürdürülebilmesi açısından günümüzde eğitim sistemlerinin bireylere kazandırması gereken temel beceri alanlarından biri de ahlak okuryazarlığıdır. Temel niteliği itibariyle ahlak okuryazarlığı, vatandaşlık eğitimine sunacağı katkı ile toplumsal barış ve uzlaşma ortamının oluşmasına yardımcı olma potansiyeline sahiptir. Toplumsal alanda davranışlarından sorumlu vatandaşlar yetiştirilmek isteniyorsa, eğitimsel süreçlerde öğrencilere ahlak okuryazarlığı kazandırılması bir

¹ Daniel Lindmark - Per-Olof Erixon, “Introduction: The Many Faces of Literacy”, *Paedagogica Historica* 44/1-2 (01 Şubat 2008): 3.

² Douglas Kellner, “New Technologies/New Literacies: Reconstructing education for the new millennium”, *Teaching Education* 11/3 (01 Aralık 2000): 249.

³ UNESCO, 2016

⁴ Aysel Zişan Furat, “Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (01 Ocak 2012): 9-24; Sümeyra Bilecik, *Örgün Din Öğretimi ve Din Okuryazarlığı Becerisi* (Konya: Yediveren Kitap, 2018); Sümeyra Bilecik, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (01 Nisan 2016): 35-58.

⁵ <https://sites.google.com/site/teaching21stcenturyliteracies/moral-literacy>

⁶ Dünya görüşü okuyazarlığı, yaşanan gerçekliği ve çeşitliliği daha iyi kategorize etmek için “din” kavramı yerine daha geniş “dünya görüşü” kavramını benimseyen, bilginin inşası ve yapısökümüne odaklanan, anlamada düşünsel unsuru ön plana çıkaran ve doğrusaldan dairesel hareket eden bir eğitimsel uygulamayı ifade eder. Detaylı bilgi için bk. Martha Shaw, “Worldview Literacy as Intercultural Citizenship Education: A Framework for Critical, Reflexive Engagement in Plural Democracy”, *Education, Citizenship and Social Justice*, 08 Şubat 2022, 4.

⁷ Mehmet Kurudayıoğlu - M. Sait Tüzel, “21. Yüzyıl Okuryazarlık Türleri, Değişen Metin Algısı ve Türkçe Eğitimi”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 28 (01 Şubat 2010): 283-298; Lindmark - Erixon, “Introduction: The Many Faces of Literacy”; Shaw, “Worldview Literacy as Intercultural Citizenship Education: A Framework for Critical, Reflexive Engagement in Plural Democracy”.

gerekliliktir.⁸ Bu bakımdan ahlak okuryazarlığı konusuna ilişkin olarak akademik çalışmaların yaygınlaşması, teorik zeminin güçlenmesinin yanı sıra uygulama alanına ilişkin sorunların anlaşılabilmesine, bunlara çözümlerin üretilebilmesine ve iyi uygulamaların yaygınlaşabilmesine zemin hazırlayabilecektir.

1. Kuramsal Çerçeve

Ahlak okuryazarlığı kavramının teorik çerçevesi, Nancy Tuana'nın kavramın kapsamı ve alt boyutlarını ele aldığı makalesine dayanmaktadır.⁹ Tuana, özellikle Amerikan okullarında matematik ve ana dili okuryazarlığının öne çıkarıldığını, buna karşılık ahlak okuryazarlığının göz ardı edildiğini dile getirmektedir.¹⁰ Ahlak okuryazarlığının öğretim programlarında diğer beceri alanları kadar önemli olduğuna işaret eden bu görüş, temelde bireylerin eğitimsel ihtiyaçlarının bir bütün olarak ele alınması gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu noktada burada ahlak okuryazarlığı kavramının neyi ifade ettiği ana hatları ile ele alınmıştır.

Yerinde ahlaki tercihlerde bulunabilmek için gerekli bilgi ve yeteneğe sahip olma¹¹ anlamına gelen ahlak okuryazarlığı kavramı, bireylerin ahlaki tercihlerinde rol oynayan ve farklı yeterlilik düzeylerinde gözlemlenen bilgi ve beceri setini ifade eder.¹² Bu kapsamda ahlak okuryazarlığı, kendi ahlaki değerleri üzerinde düşünme, çeşitli seçeneklerin olası sonuçlarını ve bunların etkilerini belirleme, hangi seçeneğin kişinin değerleriyle uyumlu olduğu konusunda mantıklı kararlar verme ve kendi eylemlerinin sorumluluğunu almayı kapsar.¹³

Nancy Tuana tarafından teorik bir model olarak kavramsallaştırılan ahlak okuryazarlığı, ahlaki duyarlılık, ahlaki muhakeme becerileri ve ahlaki imgelem olmak üzere üç temel öğeden ve bunların altında yer alan üç alt beceriden oluşur.¹⁴ Ahlak okuryazarlığının ilk ögesi ahlaki duyarlılıktır. Ahlaki duyarlılık bir durumun ahlaki problemler içerip içermediğini belirleme, mevcut durumda ahlaki yoğunluğun farkına varma ve belirli bir ahlaki olguyla ilgili değer veya erdemleri fark edebilme alt becerilerini kapsar. Bir durumun ahlaki sorunları içerip içermediğini belirleme, ahlak okuryazarlığı için büyük öneme sahiptir. Zira bu nitelik olmadığında bireyler duruma ilişkin ahlaki bir soruşturma gerçekleştiremeyecektir. Ahlaki duyarlılığın ikinci ögesi ahlaki yoğunluğun farkına varılmasıdır. Ahlaki yoğunluk, karşılaşılan olaylardaki kötülüğün boyutu ve bu duruma yönelik gösterilecek tepkinin gerekliliği ile ilgilidir. Ahlaki yoğunluğuna ilişkin duyarlılık, kişilerin çatışan ahlaki talepleri olması durumunda önemli bir beceridir. Seçimlere ilişkin ahlaki yoğunluğa

⁸ Nancy Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", *Journal of Educational Administration*, ed. Paul Begley 45/4 (01 Ocak 2007): 364-378.

⁹ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy".

¹⁰ Nancy Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", ed. Paul Begley, *Journal of Educational Administration* 45/4 (01 Ocak 2007), 365.

¹¹ Mirjana Bajovic - Anne Elliott, "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice.", *Critical Literacy: Theories & Practices* 5/1 (2011): 27-37.

¹² Mesut Sağnak, "School Management and Moral Literacy: A Conceptual Analysis of the Model", *Educational Sciences: Theory and Practice* 12/2 (2012): 1426.

¹³ <https://truesportpur.ca/ethical-literacy>; <https://www.ohio.edu/ethics/tag/ethical-literacy/index.html>

¹⁴ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", 366.

dikkat etmek sorumlu ahlaki kararlar almada temel bir bileşendir. Ahlaki duyarlılığın üçüncü bileşeni bir ahlaki durumda söz konusu olan değerleri ya da erdemleri tanımlama becerisidir. Erdemleri anlayabilen bireyler belirli durumları incelemek ve bunların ahlaki sorunlar içerip içermediklerini belirlemek için bakış açısı geliştirebilir.¹⁵

Ahlak okuryazarlığının ikinci bileşeni ahlaki muhakeme becerileridir. Ahlaki muhakeme, ahlaka ilişkin farklı kuramları anlama, ahlaki durumla ilgili olguların geçerliğini ve bu olgulardan çıkarılan sonuçları değerlendirme, bireyin veya grubun sahip olduğu değerleri tanımlama ve değerlendirebilmeyi gerektirir. Ahlak felsefesindeki yaklaşımları ifade eden ahlaki çerçeveler, faydacı veya sonuççu ahlak teorileri; deontolojik veya görev temelli ahlak teorileri; erdem ahlakı ve bunların yanında feminist ahlakçılarca ortaya atılan ilgi-özen ahlakını kapsar. Öğrencilerin ahlak okuryazarlığı geliştirmeleri için bu yaklaşımların hepsini detaylı bir şekilde öğrenmeleri gerekmez. Bu alt beceri, öğrencilerin eylemlerin sonuçlarının uygunluğunu, görevlerin ve ilgili hakların doğasını, bireylerin çıkarlarına ve ihtiyaçlarına dikkat etmenin önemini ve ayrıca belirli ilişki türlerinin ahlaki yönünü anlamalarına yardımcı olur. Ahlaki duyarlılık konusunda erdem ve değerlere ilişkin dikkati sürekli kılar. Ahlak okuryazarlığı, ancak bir durumun ahlaki sorunlar içerip içermediğini tespit edebilme, bu duruma ilişkin değerleri belirleyebilme; karmaşık ahlaki ikilem durumlarında ahlaki olarak doğru seçimi belirleyebilme becerilerine sahip olduğunda tamamlanmış olur. Ahlaki muhakeme becerileri aynı zamanda eleştirel muhakeme becerilerini de içerir. Ahlaken sorunlu görülen ahlaki yargı, ahlaki bir karar vermede kabul edilemez bir temeldir. Haksız önyargıları veya değerleri belirlemek, ahlaki muhakeme becerilerinin bir diğer önemli unsurudur. Önyargılar genellikle yanlış inançların veya sağlam olmayan değerlerin yaygın olarak kabul edilmesi nedeniyle bir inancın veya değerın sorgulanması gerekliliğini fark etmeyi zorlaştırır. Bu nedenle haksız önyargıları veya değerleri belirlemek, ahlaki muhakemenin en zor bileşenidir. Bununla birlikte söz konusu beceri önyargıların neden olabileceği gayr-i ahlaki davranışların önüne geçmeye yardımcı olabileceğinden önemlidir.¹⁶

Ahlak okuryazarlığının üçüncü bileşeni ahlaki imgelemdir.¹⁷ Bireyin içerisinde bulunduğu bir durumla ilgili kişi, olay, gösterge ve anlamların ahlaki boyutlarını fark edebilmesine yardımcı olan ahlaki imgelem, zorlukların üstesinden gelmeye ve seçenekler üzerinde eleştirel düşünmeye ve orijinal bakış açıları

¹⁵ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", 363.

¹⁶ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", 373.

¹⁷ Ahlaki imgelem kavramının teorik temellerini tanımlamak amacıyla önemli teorik çalışmalar bulunmaktadır. bk Dewey; Jhonson, 1993; Moberg & Seabright, 2000; Werhane (1999) Mark Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, 1st edition (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Patricia H. Werhane, *Moral Imagination and Management Decision-Making*, 1st edition (New York: Oxford University Press, 1999); Steven Fesmire, *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2003). Ayrıca ahlaki imgeleme ilgili ölçekler için bk. Dennis J. Moberg - Mark A. Seabright, "The Development of Moral Imagination", *Business Ethics Quarterly* 10/4 (2000): 845-884; Barbra Kingsley, *Development and Psychometric Analysis of an Inventory to Measure Moral Imagination* (Dissertation of Doctorate in Philosophy, Gonzaga University, 2011); Gulcimen Yurtsever, "Measuring Moral Imagination", *Social Behavior and Personality: an international journal* 34 (01 Ocak 2006): 205-220.

geliştirmeye yardım eder.¹⁸ Bununla birlikte ahlaki imgelem farklı ihtimalleri düşünme bağlamındaki yaratıcı yeteneği ve ahlaki değerler açısından söz konusu ihtimalleri değerlendirmeyi ifade eden ahlaki farkındalığı kapsar.¹⁹ Ahlaki imgelem, alınan kararların ahlakiliğine ilişkin duyarlılığı ve alışılmısın ötesinde yeni alternatifleri düşünmeyi gerektirir.²⁰ Tuana'nın modelinde ahlaki imgelem; diğer insanların duygu ve arzuları ile empati kurma, olayın ve durumun ilişkili olduğu bağlamlardan bağımsız düşünebilme, yaratıcı çözümler geliştirebilme, başkalarının insanlığını, acılarını ve sevinçlerini güçlü şekilde takdir etme, insanların içinde bulunduğu durumları daha iyi anlamamıza yardım eden sözel olmayan mesajlara duyarlılık gösterebilme ve eylemlerin sorumluluğunu alabilme becerilerini kapsar.

Ahlaki imgelemi öğretmek diğerlerine kıyasla zor olmasına karşın bu beceri kategorisi bireyin ahlaki bir fail hâline gelmesinde kilit role sahiptir. Ancak bir durumun etik sorun içerdiğinin belirlenmesi ve böyle bir durumda iyi ve kötü analiz edilmesi bu eylemin ahlaki şekilde deneyimlendiği veya ahlaka uygun bir tavır geliştirildiği anlamına gelmez. Ahlaki faillik, ahlaklı olmaya yönelik güçlü bir bağlılığı gerektirir. Bu noktada ahlaki imgelem, söz konusu bağlılığın önemli bir bileşenidir.²¹

Tuana ahlaki imgelemlerle ilgili alt beceriler paylaşmamıştır. Bununla birlikte Kingsley ahlaki imgelemi düşünce, sorgulama ve farkındalık olmak üzere üç boyutta kategorize etmiştir. Kingsley ahlaki imgelemin bir düşünme süreci ve bir beceri olduğunu; onun eylemi gerektirmediğini ve bir karakter özelliği olmadığını ifade etmiştir.²² Ahlaki imgelemi, kararlar alma ve bunların sınırlarını belirlemek üzere yeni yollar geliştirmek için zihinsel modelleri tartışma yeteneği olarak tanımlayan Werhane de bu kavramı olayın gerçekleştiği bağlamlara ilişkin farkındalığı ifade eden taklitçi imgelem (reproductive imagination), mevcut şemaları yenilemeyi gerektiren üretici imgelem (productive imagination) ve olasılıkları öngörme ve gerçekleştirmeyi ifade eden yaratıcı imgelemden (creative imagination) oluşan üç biliş aşaması şeklinde sınıflandırmıştır.

¹⁸ Werhane, *Moral Imagination and Management Decision-Making*.

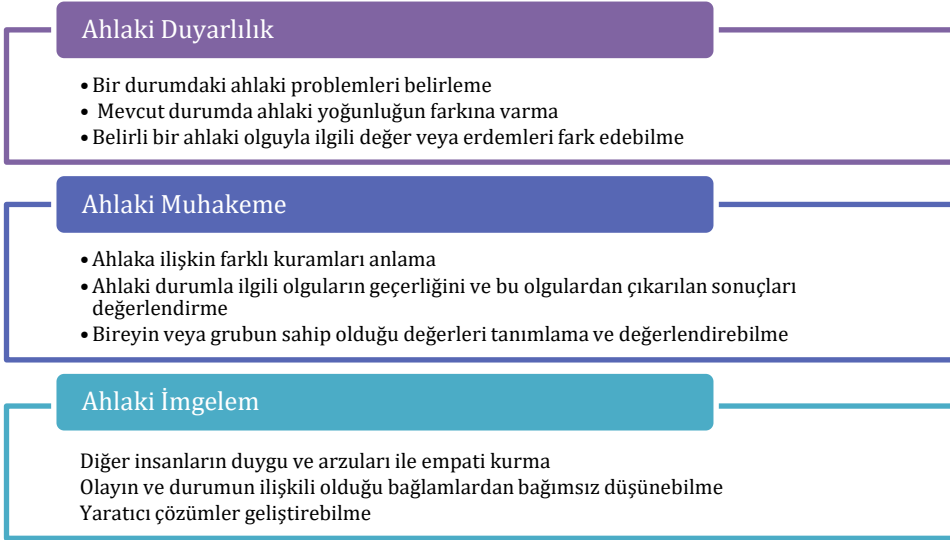
¹⁹ Lindsey Godwin, "Examining the Impact of Moral Imagination on Organizational Decision Making", *Business and Society* 54/2 (2015): 254-278.

²⁰ David F. Caldwell - Dennis Moberg, "An Exploratory Investigation of the Effect of Ethical Culture in Activating Moral Imagination", *Journal of Business Ethics* 73/2 (2007): 193-204.

²¹ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", 375.

²² Kingsley, *Development and Psychometric Analysis of an Inventory to Measure Moral Imagination*.

Şekil 1: Ahlak Okuryazarlığı Becerileri



Ahlak okuryazarlığını oluşturan tüm bu alt beceriler karşılıklı etkileşim hâlinde ve birbirini karşılıklı olarak güçlendirir. Ahlaki muhakeme becerilerine ilişkin bir anlayışın geliştirilmesi, ahlaki duyarlılığın artmasına hizmet edebilir. Bu özelliklerin öğretilme sırası için sabit bir formül bulunmamakla birlikte, ahlak okuryazarlığı kazandıracak bir eğitimin bu üç yeterliliği de geliştirmesi gerekir.²³

Ahlaki okuryazarlık kavramının teorik çerçevesi, Nancy Tuana tarafından geliştirilmiş olsa da bu teoriyi tartışan bir çalışma da mevcuttur. Bu kapsamdaki çalışmada Sağnak, modeli iyileştirmeye yönelik birtakım önerilerde bulunmuş, ahlaki duyarlılığın bilişsel ve duyuşsal süreçleri içerdiğini; eylemle ilgili olan niyet yönünü kapsayan farklı bir boyutun da modelde yer alması gerektiğini belirtmiştir.²⁴ Tuana okuryazarlık kavramının, etik davranışın karmaşık yetenek ve beceriler gerektirdiğini ifade etse²⁵ de ahlak okuryazarlığı kavramının daha ziyade bilişsel süreçleri ve empati, önyargıları kontrol, bağlılık gibi bilişsel yoğunluklu duyuşsal nitelikleri merkeze aldığını gözden kaçırmamak gerekir. Bu noktada Sağnak'ın önerdiği niyet boyutunun daha kapsamlı bir beceri seti olması açısından ahlaki olgunluk kavramı ile daha uyumlu olacağı söylenebilir. Ahlaki davranışın ortaya çıkış sürecinde rol oynayan akli, duygusal ve davranışa dönük becerileri bir bütünlük içerisinde kazanıldığı bir yetkinleşme sürecini²⁶ ifade eden ahlaki olgunluk kavramı, ahlak okuryazarlığı becerilerini de içerisine almaktadır. Ancak ahlaki olgunluk kavramı, bilgi, duygu ve davranışa yönelik daha kapsamlı beceri alanlarını kapsamı bakımından ahlak okuryazarlığından ayrılmaktadır. Dolayısıyla ahlaki olgunluk, davranışa yönelik

²³ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", 366.

²⁴ Sağnak, "School Management and Moral Literacy", 1428.

²⁵ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", 365.

²⁶ İshak Tekin, "Ahlaki Olgunluk Kavramı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (24 Ekim 2017): 2291.

olarak ahlaki meselelerde isabetli ve ahlakın gerektirdiği biçimde davranabilme kapasitesini ifade etmektedir.²⁷

Buraya kadar ahlak okuryazarlığı kavramı Tuana'nın temellendirmesinden hareketle ele alındı. Bununla birlikte ahlak okuryazarlığı kavramına ilişkin olarak başka teorik ve ampirik çalışmalara işaret etmekte fayda vardır. Ahlak okuryazarlığı kavramının teorik çerçevesi bağlamında McGinn, hemen her toplumda yemek-içme, kavga, cinsellik vb. günlük hayatta görülmesi muhtemel soruları tartışmaya açmayı hedeflemiş, kişilerin bu sorulara verecekleri cevapların onların yaşam tarzlarını da belirleyeceğini ifade etmiştir.²⁸ Motivasyon, sorumluluk ve ahlaki failerin (agent) eğitimi bağlamında ahlak okuryazarlığı kavramını ele alan Herman, kitabında genel bir yaklaşım olarak Kant'ın ahlak metafiziği temellendirmesini benimsemiş ve başkalarının mutluluğu ile insanın kendi ahlaki mükemmelliğini zorunlu amaçlar olarak ortaya koymuştur. Bununla birlikte Herman ahlaki motivasyonu ele alırken, erdem ahlakının karakterle ilgili kavramlarını ve ahlaki yargı kavramını ilişkilendirmiş, iyiyi isteme (will) ve ahlaki muhakemede ilkelerin rolünü savunmuştur. Herman ahlaki motivasyon tartışmalarından ahlak okuryazarlığı kavramına ulaşmış ve ahlak okuryazarlığını, durum ve eylemin ahlaki açıdan göze çarpan temel özelliklerini tanımlamaya yönelik asgari bir beceri ve doğru görüleni yapmak için düzenleyici bir yetenek şeklinde tanımlamıştır.²⁹

Ahlak okuryazarlığının katkılarını bağlamında başka bir çalışmada 17. yüzyıl Hollanda Cumhuriyeti'nde, dönemin kazandırılması hedeflenen temel niteliklerinden ahlak okuryazarlığının edinilmesini (isimlendirme bahsedilen çalışmaya aittir), başka deyişle ahlaki kurallara uygun davranma bağlamında nasıl saygın bir yetişkin ve iyi ebeveyn olunacağını ele alınmıştır. Makale, Kalvinizm'in egemenliğine karşın ahlakçı yaklaşımın başarılı olmasının arkasındaki nedenleri tartışmıştır.³⁰ Zdenek ve Schochor çalışmasında öğretmenlerde ve öğrencilerde ahlak okuryazarlığı geliştirmeyi hedefleyen bir programda nelere ihtiyaç duyulacağını belirlemeyi ve böyle bir programın uygulanmasında öğretmenin rolünü ortaya koymayı hedeflemiştir. Literatür incelemesine dayanan çalışma okuryazarlık, ahlak ve ahlak okuryazarlığı kavramlarını ele aldıktan sonra Kohlberg ve Rest'in ahlak gelişimi kuramlarını tartışarak ahlak eğitiminin yasal zeminini, öğretmenin sınıftaki sorumluluğunu, değer eğitimi, karakter eğitimi, erdem eğitimi, doğrudan program, örtük program ve Gilligan ve Noddings'in toplum inşası gibi okullarda hâlihazırda uygulanan ahlak eğitimi modelleri ile ahlak eğitimi için öğretmen yetiştirme hususunu ele almakta, son olarak ilgili literatürden hareketle etkili ahlak eğitimi programlarının yönetsel rol, mesleki gelişim, gelişimsel uygunluk, tutarlılık/sinerji ve toplumsal katılım gibi

²⁷ Mustafa Fatih Ay, "Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Bilimname* 2020/43 (t.y.): 349-364.

²⁸ Colin McGinn, *Moral Literacy: Or How to Do the Right Thing* (Indianapolis, UNITED STATES: Hackett Publishing Company, Incorporated, 1993), 9.

²⁹ Barbara Herman, *Moral Literacy* (Massachusetts-USA: Harvard University Press, 2007).

³⁰ Jeroen J.H. Dekker, "Moral Literacy: The Pleasure of Learning How to Become Decent Adults and Good Parents in the Dutch Republic in the Seventeenth Century", *Paedagogica Historica* 44/1-2 (ubat 2008): 137-151.

beş temel niteliğe sahip olması gerektiğine işaret etmektedir.³¹

Erdem ahlakı temelinde gerçekleştirilen başka bir çalışmada İngiltere’de Birmingham üniversitesi tarafından geliştirilerek uygulanan *Knightly Virtues* isimli bir erdemler eğitimi programının ahlak okuryazarlığı ve ahlaki erdemleri kazandırma-daki etkililiği değerlendirilmiştir. Bu kapsamda 19 okulda 1089 öğrenci ile yürütülen deneysel çalışma, söz konusu program kapsamında yararlanan klasik hikâyelerin ilkökul çocuklarının erdemleri öğrenmelerini kolaylaştırdığını ve böylece ahlak okuryazarlığına katkı sağladığını ortaya koymuştur.³² Ontario okullarında staj yapan öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığına ilişkin öğretimsel yeterliklerinin araştırıldığı başka bir çalışmada, öğretmen adaylarının ahlaki gelişimde temel teorik bilgilere sahip olmadıkları için çocuklara ahlak okuryazarlığı kazandırma açısından yeterince donanımlı olmadıkları ortaya konulmuştur. Bu kapsamda öğretmen adaylarının karakter eğitimi ile ilgili temel kazanımları karşılayacak yeterlikte olmaları için hizmet öncesi programların iyileştirilmesi gerektiği ve uygulama öğretmenleri için öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı becerilerinin gelişimine katkı sunarak onlara mesleki öğrenme fırsatları sunmaları önerilmiştir.³³

Endonezya’nın bir eyaletindeki 145 öğretmen ile yürütülen bir çalışmada, ahlak okuryazarlığı ve sosyal iklimin öğretmenlerin karakter eğitimine ilişkin algılarına etkisi incelenmiştir. Araştırmanın sonuçlarına göre ahlak okuryazarlığı ve sosyal iklimin, öğretmenlerin karakter eğitimine yönelik algıları üzerinde olumlu bir etkisi olduğu; ahlak okuryazarlığı ve sosyal iklimin, öğretmenlerin karakter eğitimine yönelik algılarını pozitif yönde anlamlı şekilde etkilediği ortaya konulmuştur. Buna göre ahlak okuryazarlığı ve sosyal iklim ne kadar iyiye öğretmenlerin karakter eğitimine yönelik algıları da o kadar iyi olmaktadır.³⁴ Appalaş-Ohio bölgesindeki okul liderlerinin ahlaki ikilemler karşısında karar alırken ahlak okuryazarlığını nasıl kullandıklarını, ahlaki kimliklerini nasıl algıladıklarını ve onların bir ahlaki ikilemi nasıl tanımladıklarını incelemeyi amaçlayan bir başka çalışmada 10 okul müdürüyle görüşülmüştür. Veri analizi sonucunda ahlaki ikilemin neliği, ahlak okuryazarı bir lider olmanın anlamı, ahlaki ilgi, ahlaki eleştiri, ahlaki adalet ve ahlaki sorumluluk alt kategorilerini kapsayan liderliğin ahlaki boyutları ve değer bütünleşmesi temalarına ulaşılmıştır. Çalışma okul müdürlerinin ahlak eğitimini etkili bir şekilde gerçekleştirebilmek için ahlak okuryazarı olmaları ve farklı ahlaki paradigmalara ilişkin bütüncül bir anlayış geliştirmeleri gerektiği sonucunu paylaşmaktadır.³⁵

Öğretmenlerin çocuğu yalnızca akademik ve sosyal yönden değil, aynı

³¹ Brad Zdenek - Daniel Schochor, “Developing moral literacy in the classroom”, *Journal of Educational Administration*, ed. Paul Begley 45/4 (01 Ocak 2007): 514-532.

³² Ian Davison v.dğr., “How to Assess Children’s Virtue Literacy: Methodological Lessons Learnt from the Knightly Virtues Programme”, *Journal of Beliefs & Values* 37/1 (Ocak 2016): 16-28.

³³ Kelly Rizzo - Mira Bajovic, “Moral Literacy through Two Lenses: Pre-Service Teachers’ Preparation for Character Education”, *International Journal of Teaching and Learning in Higher Education* 28/1 (01 Ocak 2016): 131-138.

³⁴ Prayingntyas Angger Wardhani v.dğr., “Moral Literacy and Social Climate with Perception Teacher’s Character Education in Elementary School”, *Proceedings of the Annual Civic Education Conference (ACEC 2018)* (The Annual Civic Education Conference (ACEC 2018), Atlantis Press, Kasım 2018).

³⁵ Charles Lowery, “Moral Literacy and School Leadership: Perceptions of Principals in Southeast Ohio on the Ethics of Decision-Making”, *Journal of Educational Administration* (15 Kasım 2019), 112-127.

zamanda ahlak okuryazarlığı gelişimine de odaklanması gerektiği, onların böylesine bütüncül bir yaklaşım geliştirebilmesi için öğretmen yetiştirme programlarının da bütüncül bir yaklaşımı yansıtması gerektiği varsayımına dayanan bir başka çalışma, öğretmenlere ahlak okuryazarlığı üzerine araştırma ve düşünme, ahlakla ilgili okuma materyalleri seçme ve öğrencileri toplum hizmeti projeleri gibi otantik öğrenme deneyimlerine resmî olarak dâhil etmeyi hedefleyen program önerileri de sunulmuştur.³⁶ Ayrıca eğitimcilerin mesleki kariyerlerinde deneyimleyebilecekleri duyuşsal niteliklere ilişkin duygu oluşturma, duyguyu bir durumda düzenleme/uyarlama ve duyguyu içselleştirmeden oluşan üç aşamadan oluşan ahlak okuryazarlığı perspektiflerinin öğretmen ve eğitim yöneticisi yetiştirme programlarına yerleştirilmesi gerekliliğini savunan çalışmalar da bulunmaktadır.³⁷

Buraya kadar ifade edilen çalışmalarda da görüldüğü üzere ahlak okuryazarlığı, hemen her eğitim düzeyinde bireylere kazandırılması gereken temel bir beceri alanı olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte mevcut literatürde konuya ilişkin sistematik ve birikimsel sonuçların elde edilmesine imkan sunabilecek standart ölçme araçlarının olmaması önemli bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bu noktadan hareketle çalışmamızda, ahlak okuryazarlığı becerilerini ölçebilecek geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmek hedeflenmiştir. Çalışma, ahlak okuryazarlığı kavramının teorik arka planının anlaşılmasına ve geliştirilecek ölçme aracıyla bireylerin ahlak okuryazarlığı becerilerine ilişkin tutumlarının çeşitli değişkenler açısından tespit edilebileceği çalışmaların yürütülmesine katkı sağlayabilmesi bakımından önemli görülmektedir.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Literatürde bir araç geliştirilmesi durumunda veya mevcut ölçeklerin, değişkenlerin ve ölçütlerin bilinmediği durumlarda karma araştırma yöntemlerinden keşfedici sıralı desenin kullanılması önerilmektedir. Bu desende ilk aşamada elde edilen nitel verilerin nicel araştırma için temel oluşturması beklenmektedir.³⁸ Bir ahlak okuryazarlığı ölçeğinin geliştirilmesinin hedeflendiği bu araştırma, karma araştırma yöntemlerinden keşfedici sıralı desene uygun olarak tasarlanmıştır. Bu kapsamda ilk aşamada literatür taraması ile ahlak okuryazarlığı ile ilgili çalışmalar incelenmiş, ikinci aşamada bu verilerden hareketle madde havuzu oluşturularak taslak form hazırlanmış ve form çalışma grubuna uygulanmıştır.

2.2. Katılımcılar

Güvenilir bir ölçme aracı geliştirebilmek açısından örneklem sayısını

³⁶ Deborah Hollimon v.dğr., "Promoting Moral Literacy Teaching Competency", *Values and Ethics in Educational Administration* 7/2 (2009): 1-8.

³⁷ Pauline Leonard, "Moral Literacy for Teacher and School Leadership Education: A Matter of Attitude", *Journal of Educational Administration*, ed. Paul Begley 45/4 (2007): 413-426.

³⁸ John W. Creswell, *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, 2017, 708-709.

hesaplayabilmek için formül hesaplamaları ve kriterlerin belirlendiği farklı yöntemler kullanılmaktadır. Bununla birlikte örneklem büyüklüğünün 300-500 aralığında olması ortalama bir örneklem hacmi olarak kabul edilebilir görülmektedir.³⁹ Bu kapsamda çalışma kapsamında hazırlanan 30 maddelik taslak form, 18-32 yaş arasındaki üniversite öğrencilerinden oluşan evrenden uygun örnekleme⁴⁰ yoluyla seçilen ve 2018-2019 güz yarıyılında Eskişehir’de Osmangazi ve Anadolu Üniversiteleri’nde öğrenim gören 565 üniversite öğrencisine uygulanmıştır. Çalışmada 653 katılımcıya ulaşılmış, ancak eksik/özensiz doldurma gibi nedenlerden 88 adet verinin elenmesi sonucunda çalışma grubu 565 kişi olarak belirlenmiştir. Katılımcılara ilişkin bilgiler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 1. Çalışma Grubunun Çeşitli Değişkenlere Göre Dağılımı

Cinsiyet																	
Erkek				Kız				Toplam									
f		%		f		%		f		%							
257		45.49		308		54.51		565		100							
Yaş																	
18		19		20		21		22		23		24		25		Toplam	
f %		f %		f %		f %		f %		f %		f %		f %		f %	
42 8		74 13		97 17		89 16		71 13		63 11		57 10		62 11		565 100	
Öğrenim Görülen Üniversite																	
Eskişehir Osmangazi Üni.				Anadolu Üni.				Toplam									
f		%		f		%		f		%							
317		56		248		44		565		100							
Öğrenim Görülen Fakülte																	
Edebiyat Fak.		Eğitim Fak.		Fen Edeb. Fak.		İlahiyat Fak.		Mim. - Müh. Fak.		Sanat Tasarım Fak.		İktisat		Toplam			
f %		f %		f %		f %		f %		f %		f %		f %			
96 17		119 21		126 22		101 18		27 5		38 7		58 10		565 100			

Tablo 1.’de de görüldüğü üzere, ahlak okuryazarlığı kavramına ilişkin muhtemel yanlışlıkları ortadan kaldırabilmek ve farklı algılamaları geliştirilecek ölçme aracına yansıtılabilmek açısından çalışma grubunda farklılaşmaya özen gösterilmiştir.

3. Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi

3.1. Ölçek Maddelerinin İçeriği

Ahlak okuryazarlığı taslak ölçeğinin maddeleri Tuana’nın modeli başta olmak üzere ahlak okuryazarlığı⁴¹ ve ahlaki imgeleme⁴² ilgili çalışmalar dikkate alınarak

³⁹ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 98; Creswell, *Eğitim Araştırmaları*, 195.

⁴⁰ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 100; Creswell, *Eğitim Araştırmaları*, 193.

⁴¹ Tuana, “Conceptualizing Moral Literacy”; William J. Bennett, “Moral Literacy and the Formation of Character”, (Ekim 1986); Mirjana Bajovic - Anne Elliott, “The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice.”, *Critical Literacy: Theories & Practices* 5/1 (2011), 27-37.

⁴² Mark Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Barbra Kingsley, *Development and Psychometric Analysis of an Inventory to Measure Moral Imagination* (Spokane: Gonzaga University, Dissertation Of Doctorate İn Philosophy,

şu maddelerden oluşturulmuştur.

1. Boyut: “Ahlaki Duyarlılık” boyutunun maddeleri şunlardır: Ahlaki durumları belirleme / “Ahlaki sonuçları olan herhangi bir durumla karşılaştığımda problemin ne olduğunu anlamaya çalışırım.”, “Ahlaki bir durumun üstesinden gelmek için ne tür bilgilere ihtiyaç duyabileceğimi fark ederim.”, Ahlaki değerleri bilme/ “Ahlaki bir durumla ilişkili olan ahlaki değerleri, ilkeleri ve erdemleri tespit ederim.”, “Herhangi bir ahlaki durumda ihlal edilen ahlaki değer ve ilkeleri fark ederim.”, “Ahlaki değerler ve ilkelere uygun davranmadığımda bunun nasıl sonuçlar doğuracağını bilirim.”, Ahlaki Bir Durumun Derinliğini/Yoğunluğu Fark Etme/ “Yanlış olan veya başkalarına zarar verebilecek şeyleri fark ederim.”, “Duygularımı başka insanlara veya şeylere zarar vermeyecek şekilde ifade ederim.”, “Ahlaki bir durumda seçimlerim, davranışlarım veya kararlarımın, kendim kadar diğer insanları da nasıl etkileyeceği üzerine kafa yorurum.”

2. Boyut: “Ahlaki Muhakeme” boyutunda yer alan maddeler şunlardır: Ahlaki Çerçevesi Bilme/ “Bir davranışın ahlaki olup olmadığına karar verme konusundaki kurallar benim için kritik bir öneme sahiptir.”, “Önemli ahlaki sorunları çözmek mantıktan çok hayal gücünü kullanmayı gerektirir.” Olayları Değerlendirme-Sonuçları Düşünme / “Kararlarımın ahlaki etkileri hakkında sık sık düşünürüm.”, “Günlük hayata dair aldığım kararların ahlaki yönleri üzerine düşünürüm.”, “Ahlaki kararlar alırken hangi bakış açılarını gözden kaçırdığımı bulmaya çalışırım.”, “Ahlaki değerler ve ilkelere uygun davranmamamın, diğer insanları ve dünyayı etkilemeyeceğini düşünürüm.”, Durumla İlişkili Erdemleri Belirleme ve Değerlendirme / “Karşılaştığım problem veya çatışmaları planlı bir şekilde çözmeye çalışırım.”, “Ahlaki bir karar verirken, başkalarının bu kararla ilgili ne hissedebileceklerini hayal etmeye çalışırım.”, “Ahlaki bir problemi çözmek, sadece kendi bakış açımı değil birçok farklı bakış açısını bir araya getirmemi gerektirir.”, “Ahlaki konular hakkında başkalarının ne düşündükleri ve hissettikleriyle çok yakından ilgilenirim.”, “Kararlarımın diğer insanları nasıl etkileyebileceğinin bilincindeyim.”, “Ahlaki bir karar verirken, kararımın sonucunda nelerin değişeceğini hayal ederim.”, “Önemli bir karar verme durumunda kalırsam, kararlarımın geleceği nasıl etkileyeceğini düşünürüm.”,

3. Boyut: “Ahlaki imgelem” boyutunun maddeleri şunlardır: Ahlaki Amaç/ “Yeteneklerimi ve enerjimi iyi sonuçlar elde etmek için kullanırım.”, “Hayatta olumlu bir anlam oluşturma üzerine odaklanırım.”, “Bir şey engel olsa ve planlarım değişse bile ahlaki bir hedefi gerçekleştirmek için kararlıyım.”; Ahlaki Kararlılık/ “Kendi dürtülerim ve davranışlarım üzerinde iyi bir öz-kontrol ve disiplin gösteririm.”, “İyi olmanın çok zor olduğu zamanlarda bile iyi olmaya ve doğru şeyi yapmaya çalışırım.”, “Zor bile olsa, bir problemi ya da çatışmayı çözmekten vazgeçmem.”, “Başkalarına yardım edeceğim zaman ya da bir çatışmayı veya problemi çözeceğim zaman kendimi riske/tehlikeye atarım.” Ahlaki Motivasyon/ “Gelecekte ahlaki bir yaşam şeklinin yaygınlaşacağına yürekten inanırım.”, “Ahlaklı davranmaya özen gösteren insanların artmasını umut ederim.”

2011); Patricia H. Werhane, *Moral Imagination and Management Decision-Making* (New York: Oxford University Press, 1999); Gülçimen Yurtsever, “Measuring Moral Imagination”, *Social Behavior and Personality: an international journal* 34 (01 Ocak 2006), 205-220.

Yukarıdaki maddelerden oluşturulan ahlak okuryazarlığı ölçeğinin 30 maddelik taslak formuna son hâli verildikten sonra içerik geçerliği aşamasına geçilmiştir.

3.2. Kapsam Geçerliliği

Çalışmada ölçek maddelerinin, ölçülmesi amaçlanan niteliğin kapsamını temsil edip etmediğini belirlemek amacıyla kapsam geçerliğine bakılmıştır.⁴³ Bu kapsamda ölçekte yer alan maddelerin amaca hizmet etme durumları açısından uzman görüşü alınmış, içerik (kapsam) geçerliliğinin değerlendirilmesi için bir dil uzmanı ile ahlak-değerler eğitimi ve ahlak psikolojisi alanında çalışmaları bulunan 5 uzmandan görüş alınmıştır. Alan uzmanlarından gelen öneriler doğrultusunda taslak formda yer alan “Ahlaki bir eylemde bulunduğumda bunun olumsuz sonuçları beni endişelendirir.” maddesi daha çok duyuşsal yoğunluklu bir duygu durumunu ifade ettiği gerekçesiyle kapsamdan çıkarılmış, bunun yerine “Ahlaki bir karar verirken, kararımın sonucunda nelerin değişeceğini hayal ederim.” maddesi eklenmiştir. Dil uzmanının da kontrolü sonrasında dil geçerliliği sağlanan taslak forma nihai hâli verilmiştir.

3.3. Cevaplama Seçenekleri

Çalışmada hazırlanan taslak formda ölçek maddeleri, bir beceriyi tanımlayacak tutumlar olması nedeniyle olumlu cümle yapısıyla ifade edilmiştir. Buna göre 29 olumlu, işaretleyici güvenilirliğini görebilmek için de 1 olumsuz olmak üzere 30 maddelik bir havuz oluşturulmuştur. “1) Bana Hiç Uygun Değil, 2) Bana Uygun Değil, 3) Bana Biraz Uygun, 4) Bana Oldukça Uygun, 5) Bana Tamamen Uygun” ifadelerinin puanlandığı 5’li likert tipinde düzenlenen taslak formdan en yüksek 150, en düşük 30 puan alınabilmektedir.

4. İşlem

Çalışma kapsamında ölçek farklı bölümlerde öğrenim gören üniversite öğrencilerine uygulanarak veriler toplanmıştır. Formun giriş kısmında kişisel bilgilerle ilgili sorular bulunmakta ve devamında öğrencilerin ölçekteki maddelere katılma derecelerini işaretledikleri soru formu yer almaktadır. Çalışmada ölçek maddeleri üzerinde madde ayırt ediciliği, yapı geçerliği ve güvenilirlik analizleri çalışmaları yürütülmüştür. Ölçeğin madde-toplam değerlerini belirlemek amacıyla Pearson çarpım momentler korelasyonu; ölçek taslağının yapısını anlayabilmek için açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi; iç güvenilirlik için Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı ve ölçeğin faktörlerinin ortalama ve standart sapma değerleriyle faktörleri arasındaki korelasyonların tespitinde ise Pearson çarpım momentler korelasyon analizi kullanılmıştır. İstatistiksel analizler için IBM SPSS 22.0 ve Lisrel 8.80 paket programları kullanılmıştır.

⁴³ İhsan Dağ, “Psikolojik Test ve Ölçeklerde Geçerlik ve güvenilirlik”, *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi* 13/4 (2005): 17-23.

4.1. Madde Ayırt Ediciliği

Elde edilen veri setine ilişkin yapılan ilk incelemede aynı puanların işaretlendiği ve özenli cevaplanmadığı tespit edilen veriler istatistiki analizlere dâhil edilmiştir. Devamında veri setindeki kayıp verilere seri ortalamaları atanmış ve verilerin normalliğine bakılmıştır. Sonrasında ölçek taslağında yer alan maddelerin kişileri ayırt edebilme durumlarının tespit edilmesi amacıyla kalan 565 veri üzerinde madde-toplam korelasyonları hesaplanmıştır. Buna göre korelasyon katsayıları .35 altında görülen 10, 14, 30. maddeler madde analize dâhil edilmemiş; bunlar dışındaki maddelerin istatistiki olarak anlamlı olduğu görülmüştür.

4.2. Yapı Geçerliliği

Yapı geçerliği, ölçme aracının ölçülmesi hedeflenen nitelikleri ölçmesi ve ölçekten elde edilen puanların hedeflenen özelliklerin hangi boyutlarını ölçtüğünün belirlenebilmesi için yapılır. Yapı geçerliğinin belirlenmesinde genellikle faktör analizi yöntemleri kullanılmaktadır. Bu kapsamda ölçeğin yapı geçerliğini incelemek için açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri yapılmıştır.

4.2.1. Açımlayıcı Faktör Analizi

Bir ölçekteki maddelerin alt boyutları ve bu alt boyutların birbirleri ile ilişkisinin belirlenmesinde kullanılan⁴⁴ açımlayıcı faktör analizi, katılımcıların cevaplarına göre değişkenler arasındaki korelasyonun hesaplanarak aralarında ilişki bulunan ve aynı alt özelliği ölçen niteliklerin sınıflandırılarak faktör oluşturulmasını ifade eder.⁴⁵ Faktörlere maddelerin seçimi için faktör öz değerinin en az 1.00 ya da 1.00'dan büyük olması, faktör yük değerinin .30'dan büyük olması⁴⁶ ve madde toplam korelasyonlarında aynı maddenin 1'den daha yakın değerler almaması, başka deyişle binişik olmaması ölçütleri dikkate alınmıştır. Bu çerçevede bahsedilen ölçütleri sağlamayan 1, 2, 6, 7, 20, 21, 22. maddeler çıkarılmıştır. Bu işlem neticesinde geriye kalan 20 maddenin yapı geçerliği açımlayıcı faktör analizi ile incelenmiştir.

Maddelerin ayıklanmasından sonra tekrardan gerçekleştirilen temel bileşenler analizi sonucunda Kaiser-Meyer Olkin (KMO) değeri .90 değeri elde edilen verilerin faktör analizine uygun olduğuna işaret etmektedir. Buna göre ölçek özdeğeri 1'den büyük 5 faktör altında toplanmış olup, bu 5 faktör ölçek varyansının % 54.88'ini açıklamaktadır. Sonuç olarak teorik yapıdan hareketle 3 alt ölçek olarak tasarlanan ahlak okuryazarlığı taslak ölçeğinin açımlayıcı faktör analizi sonucunda madde toplam korelasyonları .50 ile .80 arasında değişen 5 faktörden oluştuğu görülmüştür. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda ölçek yapısının Tuana'nın belirlemiş olduğu teorik yapıdan farklı olarak 5 boyut hâlinde çıkması, farklılaşan boyutların temelde Tuana'nın modelinde alt boyutlar olarak yer alması ve ahlak olgusunun psikolojik, toplumsal ve kültürel özellikler açısından farklılık gösterebileceği

⁴⁴ İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Anı Yayıncılık, 2015).

⁴⁵ İbrahim Kılıç - Ayhan Ural, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS İle Veri Analizi (SPSS 10.0 - 12.0 for Windows)* (Detay Yayıncılık, 2010).

⁴⁶ Şener Büyükköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*, 2017.

gerçeğinden hareketle kabul edilebilir olduğu değerlendirilmiştir.

Açımlayıcı faktör analizi sonucuna göre ölçekte sınıflanan alt boyutlar, madde ifadeleri de dikkate alınarak Ahlaki Muhakeme (4 madde), Ahlaki Farkındalık (5 madde), Ahlaki İmgelem (5 madde), Ahlaki Duyarlılık (3 madde) ve Ahlaki Kararlılık (3 madde) şeklinde isimlendirilmiştir.

Tablo 2. Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği Açımlayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Faktörün Adı	Madde	Faktör Ağırlıkları	Faktörün Açıklayıcılığı	Güvenirlilik C.Alfa (α)
Ahlaki Muhakeme	M12. Kararlarımın ahlaki etkileri hakkında sık sık düşünürüm.	.777	% 29.93	.79
	M11. Günlük hayata dair aldığım kararların ahlaki yönleri üzerine düşünürüm.	.760		
	M9. Bir davranışın ahlaki olup olmadığına karar verme konusundaki kurallar benim için kritik bir öneme sahiptir.	.677		
	M13. Ahlaki kararlar alırken hangi bakış açılarını gözden kaçırdığımı bulmaya çalışırım.	.561		
Ahlaki Farkındalık	M16. Ahlaki bir karar verirken, başkalarının bu kararlarla ilgili ne hissedebileceklerini hayal etmeye çalışırım.	.755	% 7.47	.76
	M17. Ahlaki bir problemi çözmek, sadece kendi bakış açımı değil birçok farklı bakış açısını bir araya getirmemi gerektirir.	.653		
	M8. Ahlaki bir durumda seçimlerim, davranışlarım veya kararlarımın, kendim kadar diğer insanları da nasıl etkileyeceği üzerine kafa yorarım.	.604		
	M19. Kararlarımın diğer insanları nasıl etkileyebileceğinin bilincindeyim.	.567		
	M18. Ahlaki konular hakkında başkalarının ne düşündükleri ve hissettikleriyle çok yakından ilgilenirim.	.561		
Ahlaki İmgelem	M23. Hayatta olumlu bir anlam oluşturma üzerine odaklanırım.	.672	% 6.60	.67
	M25. Kendi dürtülerim ve davranışlarım üzerinde iyi bir öz-kontrol ve disiplin gösteririm.	.629		
	M15. Karşılaştığım problem veya çatışmaları planlı bir şekilde çözmeye çalışırım.	.607		
	M21. Önemli bir karar verme durumunda kalırsam, kararlarımın geleceği nasıl etkileyeceğini düşünürüm.	.539		
	M26. İyi olmanın çok zor olduğu zamanlarda bile iyi olmaya ve doğru şeyi yapmaya çalışırım.	.519		

Ahlaki Duyarlılık	M4. Herhangi bir ahlaki durumda ihlal edilen ahlaki değer ve ilkeleri fark ederim.	.793		
	M3. Ahlaki bir durumla ilişkili olan ahlaki değerleri, ilkeleri ve erdemleri tespit ederim.	.662	% 5.71	.63
	M5. Ahlaki değerler ve ilkelere uygun davranmadığımda bunun nasıl sonuçlar doğuracağını bilirim.	.594		
Ahlaki Kararlılık	M28. Başkalarına yardım edeceğim zaman ya da bir çatışmayı veya problemi çözeceğim zaman kendimi riske/tehlikeye atarım.	.745		
	M27. Zor bile olsa, bir problemi ya da çatışmayı çözmekten vazgeçmem.	.594	% 5.15	.50
	M29. Gelecekte ahlaki bir yaşam şeklinin yaygınlaşacağına yürekten inanırım.	.551		
Açıklanan Toplam Varyans			% 54.88	
Kaiser Meyer Olkin Ölçek Geçerliliği			.90	
Bartlett Küresellik Testi			3083.97	
Serbestlik Derecesi (sd)			190	
Cronbach Alfa Katsayısı (α)			.86	

4.2.2. Doğrulamalı Faktör Analizi

Açımlayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen yapının bir model olarak doğrulanıp doğrulanmadığını test edebilmek için doğrulamalı faktör analizi yapılmıştır.⁴⁷ Bu kapsamda ölçek taslağındaki teorik yapıya ilişkin, doğrulamalı faktör analizi sonuçlarına ilişkin uyum değerleri aşağıda verilmiştir.

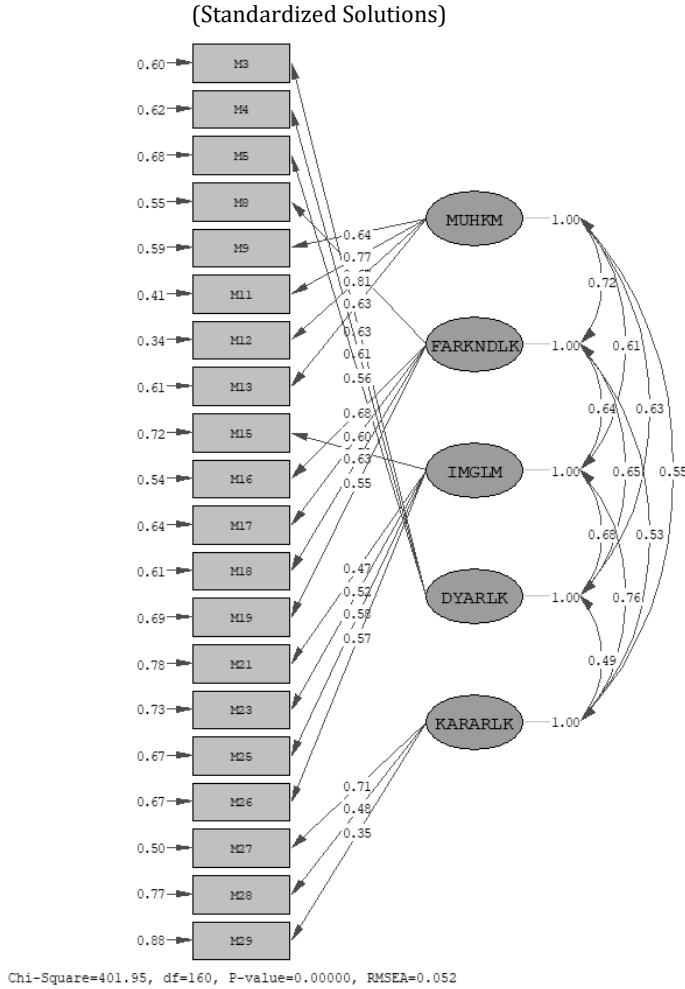
blo 3. Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği Doğrulamalı Faktör Analizi Uyum İndeksleri Sonuçları

	Mükemmel Uyum Ölçütü	Kabul Edilebilir Uyum Ölçütü	Araştırma Bulgusu	Sonuç
X²/df	0-2	2-3	2.51	Kabul Edilebilir Uyum
RMSEA	≤ .05	≤ .08	.052	Kabul Edilebilir Uyum
RMR	≤ .05	≤ .08	.046	Mükemmel Uyum
SRMR	≤ .05	≤ .08	.049	Mükemmel Uyum
CFI	≥ .95	≥ .90	.97	Mükemmel Uyum
NNFI	≥ .95	≥ .90	.96	Mükemmel Uyum
NFI	≥ .95	≥ .90	.95	Mükemmel Uyum
IFI	≥ .95	≥ .90	.97	Mükemmel Uyum
RFI	≥ .95	≥ .90	.94	Kabul Edilebilir Uyum
GFI	≥ .90	≥ .85	.93	Mükemmel Uyum
AGFI	≥ .90	≥ .85	.91	Mükemmel Uyum

⁴⁷ Şener Büyüköztürk v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Pegem Akademi Yayıncılık, 2012).

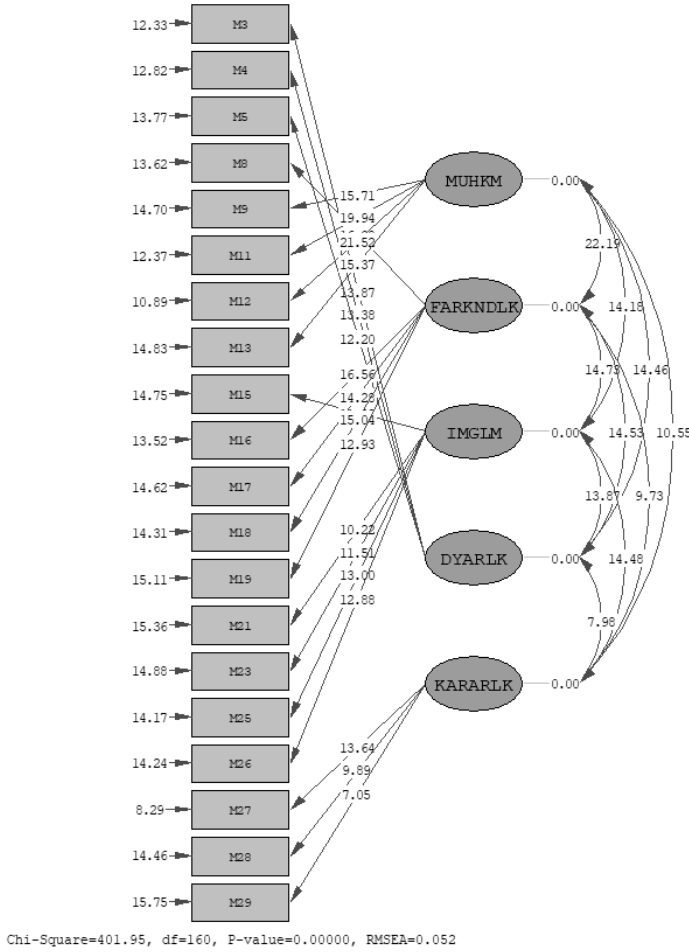
Doğrulayıcı faktör analizine ilişkin ki-kare (χ^2) değeri ve istatistikî anlamlılık düzeyleri saptanmıştır [$\chi^2 = 401.95$, $df=160$, $p < 0,05$]. Ortaya çıkan χ^2 değeri, önerilen modelin toplanan veriye uygun olduğunu göstermiştir. Ayrıca diğer uyum iyiliği indeksleri olan RMSEA = 0,052, NFI = 0,95, CFI = 0,97 ve GFI = 0,93 dikkate alındığında ölçek yapısının mükemmel yakın bir uyum gösterdiği⁴⁸ ve modellenen faktör yapısını doğruladığı söylenebilir. Doğrulayıcı faktör analizi sonucu standardize edilmiş katsayılara göre elde edilen faktör yükleri ve hata varyansları Şekil.3'te verilmiştir. Örtük ve gözlenen değişkenler arasında "1"den büyük herhangi bir değer görünmemektedir.

Şekil 3. Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları



⁴⁸ Ömer Faruk Şimşek, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş - Temel İlkeler ve LISREL Uygulamaları* (Ekinoks Eğitim Danışmanlık Hiz., 2007); Daire Hooper v.dğr., "Structural Equation Modelling: Guidelines for Determining Model Fit", *Electronic Journal of Business Research Methods* 6/1 (2008): 53-60.

Şekil 4. Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları (t Değerleri)



4.3. Güvenilirlik

Ölçeğin güvenilirlik analizinde iç tutarlılık katsayısı Cronbach Alpha kullanılmıştır. Buna göre Cronbach Alpha katsayısı Ahlaki Muhakeme alt ölçeği için .79, Ahlaki Farkındalık alt ölçeği için .75, Ahlaki İmgelem alt ölçeği için .66, Ahlaki Duyarlılık alt ölçeği için .62 ve Ahlaki Kararlılık alt ölçeği için .50 bulunmuştur. Güvenirlik analizi sonuçlarına göre alt ölçeklerin kabul edilebilir bir güvenilirlik düzeyine sahip olduğu söylenebilir. Buna karşın ölçeğin tamamı için bulunan .86 değeri bir bütün olarak ölçeğin yüksek bir güvenilirliğe sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁹

4.4. Alt Ölçekler Arasındaki Korelasyon ve Toplam Puan

Ölçeğin genelinden toplam puan alınıp alınmadığını test etmek amacıyla alt

⁴⁹ Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Geçerlilik ve Güvenirlik* (Ankara, 2005), 168-170.

ölçeklerden elde edilen puanlar arasındaki korelasyona bakılmış, elde edilen değerler Tablo 3'te gösterilmiştir. Analiz sonuçları her bir alt ölçek arasında pozitif ve anlamlı ($p < .05$) bir korelasyon olduğunu ve ölçeğin genelinden toplam puan elde edilebileceğini göstermektedir.⁵⁰

Tablo 4. Alt Ölçekler Arasındaki Korelasyon ve Toplam Puan Sonuçları

Alt Ölçekler	Ahlaki Muhakeme	Ahlaki Farkındalık	Ahlaki İmgelem	Ahlaki Duyarlılık	Ahlaki Kararlılık
Ahlaki Muhakeme	1				
Ahlaki Farkındalık	.586	1			
Ahlaki İmgelem	.430	.439	1		
Ahlaki Duyarlılık	.462	.467	.431	1	
Ahlaki Kararlılık	.403	.347	.335	.289	1

Sonuç ve Tartışma

Ahlak hem birey ve toplum düzleminde hem de evrensel düzeyde hayatın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Ahlaki ilişkilerin düzenlenmesinde önemli rol oynayabilecek ahlak okuryazarlığı becerileri ise günümüzde her düzeyde eğitim programlarının kazandırmayı hedeflediği temel beceri alanlarından birini oluşturmaktadır. Ahlak okuryazarlığı, bireylerin ahlaki bir durumu kavrayarak duruma yönelik analizler yapmasına, çözüm yolları geliştirmesine ve bahsedilen düzlemlerde etkileşimlerin daha sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesine yardımcı olabilir. Olayları değerlendirirken ya da bir eyleme karar verirken bunun ahlaki/etik boyutlarını değerlendirmemek, hayatımızın daha yaşanılmaz bir hâle gelmesine neden olabilecektir.

Bireylerin okul ve toplum hayatında ahlaki nitelikleri kazanması, uyumlu ve sağlıklı toplumda bir işleyişin geliştirilebilmesi ve bu niteliklerin birer beceri olarak birey ve toplum hayatında yaşanabilir hâle gelmesi açısından ahlak okuryazarlığı becerilerinin sunacağı katkı önemlidir. Bu noktada ahlak okuryazarlığını bileşenlerini oluşturan; ahlaki olguları tanımlama, bunlardan sonuç çıkarma, ahlaki değerleri tanımlama, muhakeme etme ve değerlendirme, bir durumdaki ahlaki problemleri tespit etme ve ahlaki yargıya ulaşma, evrensel ahlak yasalarının farkına varma gibi temel bilgi ve becerilerin⁵¹ çocuklara kazandırılmasında ülkemizde ahlak ve değerler eğitime katkı sunan din kültürü ve ahlak bilgisi, Türkçe, sosyal bilgiler başta olmak üzere hemen bütün derslere büyük sorumluluk düşmektedir. Bu kuramsal zeminden hareket eden bu araştırma ahlak okuryazarlığına ilişkin literatürdeki teorik çalışmaları da tartışarak literatüre katkı sunmayı ve ahlak okuryazarlığı becerilerinin ölçülmesini hedefleyen geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmeyi hedeflemiştir.

Sonuç olarak çalışmada madde analizleri, açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri sonucunda elde edilen ölçek 5 faktör ve 20 maddeden oluşmaktadır.

⁵⁰ Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 31-34.

⁵¹ Bilecik, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi", 55.

Açımlayıcı faktör analizine göre toplam varyansın % 54.88'ini açıklayan ölçeğin alt boyutları kabul edilebilir güvenilirliğe sahip olmakla birlikte ölçeğin bütününe yüksek güvenilirliğe (.86) sahip olduğu görülmüştür. Ölçeğin alt boyutları arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu anlaşılmış; açımlayıcı faktör analizinde elde edilen yapının doğrulayıcı faktör analizi ile doğrulandığı tespit edilmiştir. Ölçeğin psikometrik özelliklerinden hareketle, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlığı becerilerine ilişkin tutumlarını güvenilir ve geçerli bir şekilde ölçmek amacıyla kullanılabilen bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

Çalışmamızda ölçüt bağıntı geçerliği yapılmamış olması çalışmanın zayıf yönü olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda sonraki çalışmalarda ölçüt bağıntı geçerliğinin incelenmesi; üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlığı becerilerini bağımlı ve bağımsız değişkenler açısından inceleyen uygulama çalışmalarının yapılması; ayrıca lise ve ortaokul düzeylerinde de ahlak okuryazarlığı becerilerine ilişkin öğrenci tutumlarını inceleyen ölçek geliştirme ve uygulama çalışmalarının yapılması bir öneri olarak sunulabilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ay, Mustafa Fatih. "Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Bilimname* 43 (2020): 349-364.
- Bajovic, Mirjana - Elliott, Anne. "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice." *Critical Literacy: Theories & Practices* 5/1 (2011): 27-37.
- Bennett, William J. "Moral Literacy and the Formation of Character". <https://eric.ed.gov/?id=ED280760>
- Bilecik, Sümeyra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (01 Nisan 2016): 35-58. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marife/436709>.
- Bilecik, Sümeyra. *Örgün Din Öğretimi ve Din Okuryazarlığı Becerisi*. Konya: Yediveren Kitap, 2018.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*. 2017.
- Büyüköztürk, Şener - Çokluk, Ömay - Şekercioğlu, Güçlü. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Pegem Akademi Yayıncılık, 2012.
- Caldwell, David F. - Moberg, Dennis. "An Exploratory Investigation of the Effect of Ethical Culture in Activating Moral Imagination". *Journal of Business Ethics* 73/2 (2007): 193-204. <http://www.jstor.org/stable/25075412>.
- Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, 2017.
- Dağ, İhsan. "Psikolojik Test ve Ölçeklerde Geçerlik ve güvenilirlik". *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi* 13/4 (2005): 17-23.
- Davison, Ian - Harrison, Tom - Hayes, Dan - Higgins, Jenny. "How to Assess Children's Virtue Literacy: Methodological Lessons Learnt from the Knightly Virtues Programme". *Journal of Beliefs & Values* 37/1 (Ocak 2016): 16-28. <https://doi.org/10.1080/13617672.2016.1141526>.

- Dekker, Jeroen J.H. "Moral Literacy: The Pleasure of Learning How to Become Decent Adults and Good Parents in the Dutch Republic in the Seventeenth Century". *Paedagogica Historica* 44/1-2 (Şubat 2008): 137-151. <https://doi.org/10.1080/00309230701865520>.
- Fesmire, Steven. *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2003.
- Furat, Ayşe Zişan. "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (01 Ocak 2012): 9-24. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marife/437023>.
- Godwin, Lindsey. "Examining the Impact of Moral Imagination on Organizational Decision Making". *Business and Society* 54/2 (2015): 254-278.
- Herman, Barbara. *Moral Literacy*. Massachusetts-USA: Harvard University Press, 2007. <https://doi.org/10.4159/9780674273665>.
- Hollimon, Deborah - Basinger, Dawn - Smith, Rebecca G. - Leonard, Pauline. "Promoting Moral Literacy Teaching Competency". *Values and Ethics in Educational Administration* 7/2 (2009): 1-8. <https://eric.ed.gov/?id=EJ1186442>.
- Hooper, Daire - Coughlan, Joseph P. - Mullen, Michael R. "Structural Equation Modelling: Guidelines for Determining Model Fit". *Electronic Journal of Business Research Methods* 6/1 (2008): 53-60. <https://doi.org/10.21427/D7CF7R>.
- Johnson, Mark. *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. 1st edition. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Kellner, Douglas. "New Technologies/New Literacies: Reconstructing education for the new millennium". *Teaching Education* 11/3 (01 Aralık 2000): 245-265. <https://doi.org/10.1080/713698975>.
- Kılıç, İbrahim - Ural, Ayhan. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS İle Veri Analizi (SPSS 10.0 - 12.0 for Windows)*. Detay Yayıncılık, 2010.
- Kingsley, Barbra. *Development and Psychometric Analysis of an Inventory to Measure Moral Imagination*. Dissertation of Doctorate in Philosophy, Gonzaga University, 2011.
- Kurudayıoğlu, Mehmet - Tüzel, M. Sait. "21. Yüzyıl Okuryazarlık Türleri, Değişen Metin Algısı ve Türkçe Eğitimi". *Türklük Bilimi Araştırmaları*. 28 (01 Şubat 2010): 283-298. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tubar/177280>.
- Leonard, Pauline. "Moral Literacy for Teacher and School Leadership Education: A Matter of Attitude". *Journal of Educational Administration*. Ed. Paul Begley 45/4 (2007): 413-426. <https://doi.org/10.1108/09578230710762436>.
- Lindmark, Daniel - Erixon, Per-Olof. "Introduction: The Many Faces of Literacy". *Paedagogica Historica* 44/1-2 (01 Şubat 2008): 1-5. <https://doi.org/10.1080/00309230701865249>.
- Lowery, Charles. "Moral Literacy and School Leadership: Perceptions of Principals in Southeast Ohio on the Ethics of Decision-Making". *Journal of Educational Administration* (15 Kasım 2019), 112-127. <https://doi.org/10.1108/JEA-06-2018-0120>.
- McGinn, Colin. *Moral Literacy: Or How to Do the Right Thing*. Indianapolis, United States: Hackett Publishing Company, Incorporated, 1993.
- Moberg, Dennis J. - Seabright, Mark A. "The Development of Moral Imagination". *Business Ethics Quarterly* 10/4 (2000): 845-884. <https://doi.org/10.2307/3857836>.
- Rizzo, Kelly - Bajovic, Mira. "Moral Literacy through Two Lenses: Pre-Service Teachers' Preparation for Character Education". *International Journal of Teaching and Learning in Higher Education* 28/1 (01 Ocak 2016): 131-138. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1106329.pdf>.
- Sağnak, Mesut. "School Management and Moral Literacy: A Conceptual Analysis of the Model". *Educational Sciences: Theory and Practice* 12/2 (2012): 1425-1430. <https://eric.ed.gov/?id=EJ987853>.
- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Anı

- Yayıncılık, 2015.
- Shaw, Martha. "Worldview Literacy as Intercultural Citizenship Education: A Framework for Critical, Reflexive Engagement in Plural Democracy". *Education, Citizenship and Social Justice*. 08 Şubat 2022. 17461979211062124. <https://doi.org/10.1177/17461979211062125>.
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Geçerlilik ve Güvenirlik*. Ankara, 2005.
- Şimşek, Ömer Faruk. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş - Temel İlkeler ve LISREL Uygulamaları*. Ekinoks Eğitim Danışmanlık Hiz., 2007.
- Tekin, İshak. "Ahlaki Olgunluk Kavramı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (24 Ekim 2017): 2275-2298. <https://doi.org/10.15869/itobiad.337409>.
- Tuana, Nancy. "Conceptualizing Moral Literacy". *Journal of Educational Administration*. Ed. Paul Begley 45/4 (01 Ocak 2007): 364-378. <https://doi.org/10.1108/09578230710762409>.
- Wardhani, Prayuningtyas Angger - S, Zulela M. - Rachmadtullah, Reza - Siregar, Yulia Elfrida Yanty. "Moral Literacy and Social Climate with Perception Teacher's Character Education in Elementary School". *Proceedings of the Annual Civic Education Conference (ACEC 2018)*. Atlantis Press, Kasım 2018. <https://doi.org/10.2991/acec-18.2018.69>.
- Werhane, Patricia H. *Moral Imagination and Management Decision-Making*. 1st edition. New York: Oxford University Press, 1999.
- Yurtsever, Gulcimen. "Measuring Moral Imagination". *Social Behavior and Personality: an international journal* 34 (01 Ocak 2006): 205-220. <https://doi.org/10.2224/sbp.2006.34.3.205>.
- Zdenek, Brad - Schochor, Daniel. "Developing moral literacy in the classroom". *Journal of Educational Administration*. Ed. Paul Begley 45/4 (01 Ocak 2007): 514-532. <https://doi.org/10.1108/09578230710762481>.

Ek: Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği

Lütfen aşağıdaki ifadeleri okuduktan sonra kendinizi değerlendirip sizin için en uygun seçeneğin numarasını (X) ile işaretleyiniz.

Lütfen her ifadeye mutlaka TEK yanıt veriniz ve kesinlikle BOŞ bırakmayınız.

	Bana Hiç Uygun Değil	Bana Uygun Değil	Bana Biraz Uygun	Bana Oldukça Uygun	Bana Tamamen Uygun
Kararlarımın ahlaki etkileri hakkında sık sık düşünürüm.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Günlük hayata dair aldığım kararların ahlaki yönleri üzerine düşünürüm.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Bir davranışın ahlaki olup olmadığına karar verme konusundaki kurallar benim için kritik bir öneme sahiptir.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Ahlaki kararlar alırken hangi bakış açılarını gözden kaçırdığımı bulmaya çalışırım.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Ahlaki bir karar verirken, başkalarının bu kararlarla ilgili ne hissedebileceklerini hayal etmeye çalışırım.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Ahlaki bir problemi çözmek, sadece kendi bakış açımı değil birçok farklı bakış açısını bir araya getirmemi gerektirir.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)

Ahlaki bir durumda seçimlerim, davranışlarım veya kararlarımın, kendim kadar diğer insanları da nasıl etkileyeceği üzerine kafa yorarım.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Kararlarımın diğer insanları nasıl etkileyebileceğinin bilincindedim.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Ahlaki konular hakkında başkalarının ne düşündükleri ve hissettikleriyle çok yakından ilgilenirim.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Hayatta olumlu bir anlam oluşturma üzerine odaklanırım.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Kendi dürtülerim ve davranışlarım üzerinde iyi bir öz-kontrol ve disiplin gösteririm.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Karşılaştığım problem veya çatışmaları planlı bir şekilde çözmeye çalışırım.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Önemli bir karar verme durumunda kalırsam, kararlarımın geleceği nasıl etkileyeceğini düşünürüm.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
İyi olmanın çok zor olduğu zamanlarda bile iyi olmaya ve doğru şeyi yapmaya çalışırım.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Herhangi bir ahlaki durumda ihlal edilen ahlaki değer ve ilkeleri fark ederim.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Ahlaki bir durumla ilişkili olan ahlaki değerleri, ilkeleri ve erdemleri tespit ederim.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Ahlaki değerler ve ilkelere uygun davranmadığımda bunun nasıl sonuçlar doğuracağını bilirim.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Başkalarına yardım edeceğim zaman ya da bir çatışmayı veya problemi çözeceğim zaman kendimi riske/tehlikeye atarım.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Zor bile olsa, bir problemi ya da çatışmayı çözmekten vazgeçmem.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Gelecekte ahlaki bir yaşam şeklinin yaygınlaşacağına yürekten inanırım.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mâtürîdî'nin Felsefe Algısı*

Mâturîdî's Perception of Philisophy In Ta'wîlât al-Qur'ân

Mustafa Bilal Öztürk 

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
PhD, Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Departmant of Kalam
İzmir / Türkiye
gocmenbey@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6879-2620>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1101216

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 10.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 08.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Öztürk, Mustafa Bilal. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mâtürîdî'nin Felsefe Algısı". *Marife* 22/1 (2022): 67-90. <https://doi.org/10.33420/marife.1101216>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This article was presented at the International Symposium İmâm Mâturîdî and His Ta'wîlât al-Qur'ân held in Istanbul between 2-3 November 2018, hosted by Marmara University Faculty of Theology and Ümraniye Municipality and has not been published as a full text. This article is produced by developing and changing the content of the paper named "Following the Footsteps of Philosophy with Ta'wîlât al-Qur'ân" in the summary booklet of the related symposium. / Bu makale, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Ümraniye Belediyesi ev sahipliğinde 2-3 Kasım 2018 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân Sempozyumunda sunulmuş ve tam metin olarak basılmamıştır. Bu makale, ilgili sempozyumun özet kitapçığında yer alan "Te'vîlâtü'l-Kur'ân'la Felsefenin İzini Sürmek" adlı bildirinin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir.

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

falâsifa). Therefore, al-Mâtürîdî is the first person to openly refer to the non-religious elements while interpreting religion. But he set the principle to be followed during interpretation. This is a kind of fitness analysis and is very useful. The operation of the principle is divided into two phases. According to that, it is possible to benefit from the accumulation of philosophy books, if they do not contradict the Qur'ân. al-Mâtürîdî gave examples of this in his own tafsir work. Here this article contains a detailed investigation of the mentioned examples. In addition, attention will be drawn to the role of al-Mu'tazila literature in al-Mâtürîdî's philosophical accumulation. As Ta'wîlât al-Qur'ân is a book of tafsir, it seems that for the first time it has been opened for discussion by taking into account the views of philosophers. In this study, first, al-Mâtürîdî's efforts to understand and interpret philosophical accumulation will be revealed. Of course, he does not open to the evaluation of philosophy in a systematic whole, but he does not remain completely indifferent to the knowledge of philosophers in various fields. In Kitâb al-Tawhîd, a separate heading was not created for philosophers, and they were not criticized. From this point of view, it can be said that Maturidi did not recognize the philosophers as a systematic and specific group. In this way, scattered references to philosophy in al-Mâtürîdî's tafsir become understandable. The philosopher's understanding of God, nature and man did not reach al-Mâtürîdî in an organized way, but the various views attributed to them were in common. al-Mâtürîdî gave life to alternative ideas within the framework of uncertain issues, regardless of their source. al-Mâtürîdî cites sections from the general approaches to humans and nature produced by philosophers. While some of these transfers are trying to understand the mentioned accumulation, some of them are trying to evaluate positively or negatively. As can be seen while determining the content of the concept of wisdom, the ideas of philosophers are adopted here. al-Mâtürîdî, who conveyed the approaches of the philosophers in the context of the soul-body relationship, which concerns the quality of the hereafter, touched on the meanings they attributed to the concepts. In addition to understanding, quoting, and transferring from them, al-Mâtürîdî also criticizes them. While criticizing groups outside the religion of Islam, the method followed does not differ except for minor nuances. All non-Islamic religions, cultures, thoughts and traditions, which contradict God's monotheism, sending prophets and books, and questioning people after death, have been criticized from the same perspectives. Mâtürîdî, who has the identity of Kalâm, first tries to justify the correctness of his own thought, and after determining the truth, moves on to the refutation of the false. This is a method and shows that criticism is not made unconsciously and blindly. When we look at the general philosophical criticisms in al-Mâtürîdî's commentary, it is seen that he attributes the authority of the events that occur in nature to the only God in order to show that there is no place to take refuge but God. No event, big or small, is outside the knowledge, power and will of God. The physical multiplicity in nature is used as evidence for divine unity. Finally, this study investigated where al-Mâtürîdî conveyed philosophy or the various views of philosophers. If we ask in short terms, Has al-Mâtürîdî read a philosophy book? If he has not read a philosophy book directly, from what source does he quote the approaches of philosophers about an event related to the viscera of livestock? Based on some signs, al-Mâtürîdî became aware of the philosophical background thanks to the works of the Mu'tazila school. As a matter of fact, the names of the books written clearly show that the Mu'tazila established the connection with the philosophical sources before al-Mâtürîdî. Considering that al-Mâtürîdî is a Mu'tazila critic, it can be said that he studied various books belonging to them and had knowledge about non-religious groups during this review. Since most of the source books have not survived, a mutual reference between al-Mâtürîdî and Mu'tazila in the context of philosophy has not been made. But if the power of the signs can be trusted, the Mu'tazila became al-Mâtürîdî's window to the outside world.

Keywords: Kalâm, Philosophy, Mu'tazila, al-Mâtürîdî, Ta'wîlât.

Giriş

Dünya düşünce tarihine kuş bakışıyla bakıldığında düşünce, sanat ve edebiyat geleneklerinin, bunları icra eden insan toplulukları kanalıyla süregeldiği görülebilir. Tarihten günümüze var olagelen, zincirleme halkalar gibi birbirini üzerine eklenen en genel anlamıyla hükümdarlar, kahramanlar, filozoflar, şairler, edebiyatçılar ve bu sayılanlara peygamberler de eklenmelidir. Ancak düşüncenin yatağını oluşturan ve bir tür kurum düzeyine yükselenler filozoflar ve peygamberlerdir. Fakat bu kurum müntesiplerini her daim birbirinden kesin çizgilerle ayırıştırabilmek

mümkün olmamaktadır. Kimi zaman bir filozof hem şair hem edebiyatçı olabilirken peygamberler de filozof, kâhin, müneccim, sihirbaz olarak telakki edilmişlerdir. Bu çalışmada peşine düşülecek olan filozof ve peygamberi geleneklerinin kurumlarıdır. Zira düşünce tarihinin akışı içerisinde her iki kurumun da temsilcileri somut bir halde devam etmektedir. Aslında peygamber ve filozof varlık, bilgi, değer alanıyla ilgili sistematik ve bütüncül bir fikrin savunucularıdır. Öyleyse yöntem itibarıyla ne kadar ayrılsa bile sonuçta ilgilendikleri konular benzeşmektedir. Bu makalede ardına düşülecek soru ise şudur: Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) çalışmalarında filozoflara ne kadar ve hangi biçimlerde yer verilmektedir?

Mâtürîdî mütekaddim dönem kelimelerinde yaşamıştır.¹ Bu çağın kelimcileri arasında mevcut yaygın kanaat, felsefeyi asıl muhatap kabul etmemeleridir. Mütekaddim dönemin asıl muhatabı Mu'tezile, daha sonra gelen müteahhir dönemde asıl muhatap felsefe olmuştur.² İslâmî ilimler içerisinde kelim ile tefsir ilimleri birbirleriyle karşılaştırıldığında kelim, tefsire nazaran felsefeye daha yakındır. Bir kelim kitabında felsefecilerin yaklaşımlarının incelenmesi bir tefsir kitabına nispetle daha beklenen bir durumdur. Ancak ilginçtir ki *Tev'îlâtü'l-Kur'ân* bir tefsir kitabı olmasına rağmen felsefe (*el-felâsife*) zümresine ismen atıf yaptığı bilinen ilk tefsir kitabıdır. Hicri dördüncü asrın öncesinde kaleme alınan tefsirlerde olumlu-olumsuz şekilde dahi geçmeyen "felsefe" kelimesi, Mâtürîdî'nin çağdaşı sayılabilecek isimlerin çalışmasında da yoktur. İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Ebû Bekr Cessâs (ö. 370/981) ve Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) gibi isimlerin çalışmalarında felsefeciler, hükemâ kelimesi ile karşılaşırsa bile görüşleri konusunda verilen bilgiler oldukça kısıtlıdır. Bunun muhtemel nedeni ise o gün için yabancı sayılan bilgi birikimlerine olan uzak durma duyarlılığı olabilir. Günümüze ulaşan tefsir kitapları arasında dağınık halde de olsa felsefe birikimini azımsanmayacak ölçüde ilk kez kritik eden Mâtürîdî, farklı görüşlerin bir tefsir kitabında değerlendirebileceğini göstermiş olmaktadır. Bununla beraber Mâtürîdî bir kelim kitabı olan *Kitâbü't-Tevhîd*'inin sadece iki pasajında felsefe zümresine kısaca değinmiş ama müstakil başlık altında incelemeye gerek duymamıştır. Hâlbuki o, muhteva açısından İslam'ın doğru inancı dışında kaldığını düşündüğü her kişi ve ekole yönelik güçlü eleştirileri getirmesine rağmen filozofları başlı başına ele almaması onları yeknesak bir zümre olarak tanımaması ile açıklanabilir.³

¹ Mâtürîdî'nin kısa hayat hikâyesi için bk. Hilmi Demir - Muzaffer Tan, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 25. Ayrıntı için bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 49.

² Gazzâlî'nin kelim ile başlayıp felsefeye geçmesi için bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfsih ani'l-ahvâl* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2013), 59. İbn Haldun, *Mukaddime II*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 2/831; Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, thk. Abdüsselâm Şennâr (Mektebetü Dârü'd-Dekkâk, 2007), 22; Mütekaddim dönemde asıl eleştirisi yapılan Mu'tezile iken, müteahhir dönemde bu felsefe olmuştur. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelim* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 83.

³ Mâtürîdî'nin özellikle *Kitâbü't-Tevhîd*'i eksenin felsefecileri eleştirisine ayrılmış bir çalışma için bk. Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin -Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında- Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 12; Ayrıca *Tev'îlât* tahkik edilmeden önce Mâtürîdî hakkında yapılan çalışmaların yeniden gözden geçirilmesi ve güncellenmesini teklif eden bir araştırma için bk. Sönmez Kutlu, "Mâtürîdîlik Araştırmaları ve Algılarını Eleştirel Yöntemle Tahlil" (I. Uluslararası Mâtürîdî

İslam düşüncesinin başlangıç ve teşekkül dönemlerinde felsefecilerin izlerini takip edebilmek adına farklı yöntemler kullanılabilir. Nitekim İslam düşüncesine gelmezden önce tartışmalı tabiriyle Yunan felsefesinin belirli bir seviyeye ulaştığının farkında olmak gerekir.⁴ İşte bu felsefi birikimin İslam düşüncesine hangi isim ve kavramlar altında aktarıldığını belirginleştirmek öncelikle saptanması gereken işler arasında yerini almalıdır. Burada felsefecilere ve onların görüşlerine doğrudan ve dolaylı olarak işaret hükemâ, ehl-i tabâi' ve ashâb-ı heyulâ gibi isim ve kavramın peşine düşülebilir. Fakat bu çalışma bir örneklem olduğu için tamamı değil, içlerinden tartışmasız direkt felsefeyi gösteren "felâsife" ismi dikkate alınacaktır. Nitekim felsefe adına üretilmiş ve felsefecilere mal olmuş fikirlere ulaşıırken, bu çalışmanın hedefini saptırıcı pek çok zümre isminden bahsedilebilir. Söz gelimi felsefe zümresini bilhassa İslam'ın erken dönemlerinde dehiyye, sofestâiyye, zenâdika, melâhide gibi veya kimi zaman seneviyye,⁵ deysâniyye ve merkûniyye gibi batıl addedilen diğer din, kültür, ekol, mezhep, gnostik ve okültik fırkalardan ayırtırmak pek mümkün olmamaktadır. Nitekim Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de özel başlık açarak dehiyye, sümeniyye, sofestâiyye, seneviyye, menâniyye, deysâniyye, merkûniyye ve mecûsîlerin görüşlerini eleştirdiği halde felsefe başlığını açmamıştır. Fakat bu makalenin başlığından anlaşılacağı üzere burada amaçlanan birincil hedef; münhasıran felsefe zümresinin dağınık dizgelerinin bir tefsir kitabında nasıl yer aldığını tespit ve tahlil etmektir.

Öncelikle tarihte, özellikle düşünce tarihinde mutlak anlamda başlangıçların olmadığına veya bunların nokta atışıyla bulunmasının neredeyse imkânsıza yakın olmasına dikkat çekilmesi gerekmektedir.⁶ Mesela İslam düşüncesinde bilgi kuramını sistematik olarak ilk kuranın Mâtürîdî olduğunu göstermek⁷ bize intikal eden veriler çerçevesinde doğrudur. Ancak bunları birer patentli buluş belgesi olarak sunmak ve bu yargıyı mutlak anlamda haklı kılacak verilerin saptamasını yapmak bir hayli zordur. Farklı havzalarda çeşitli seviyelere ulaşan insanlık düşünce mirasının kendi içinde süregiden bir akışının olduğunu ve bunun süreklilik arz ettiğini yadsımamak gerekir. Aynı zamanda bu akışın içerisinde kimi değişim, dönüşümler yansansa bile bunların nokta atışı tespit edilmesi olası gözükmemektedir. Nitekim düşünce tarihinde ilkleri saptamak başka bir ilimle kıyaslanamayacak düzeyde muğlak olabilmektedir.

İslam düşüncesinde Mâtürîdî ismi ağırlıklı olarak kelam-fıkıh-tefsir çalışmalarıyla birlikte anılmaktadır. Ancak onun, kelimci kimliği çalışmalarında yadsınmaz belirginliğe sahiptir. Bunda kelamın çerçeve çizici ve paradigma kurucu özelliği bulunmaktadır. Kelam ilminin kendisine yüklediği geniş görüşlülük ve eleştirel

Araştırmaları Çalıştayı -Sorun ve Öneriler- Bildiri ve Müzakere Metinleri Kitabı, Konya: Endülüs Yayıncılık, 2018), 75.

⁴ Kelâm-felsefe etkileşiminin kısa tarihçesi için bk. (özellikle 10 dipnot) Veysel Kaya, *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sinâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 12.

⁵ Seneviyye hakkında genel bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2009), 36/521.

⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 2/16.

⁷ Hakan Coşar, "Mâtürîdî Düşüncesinde Felsefe Kelam İlişkisi" (Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, Eskişehir - İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014), 372.

yaklaşım sayesinde Mâtürîdî'nin, etrafında yaşayan İslam içi-dışı akımlara karşı fikri mücadelede bulunduğu ve onlarla ilmi hesaplaşmaya giriştiği bilinmektedir.⁸ Şu kadar var ki Mâtürîdî'nin özellikle felsefeye olan ilgisi ve filozoflarla olan ilişkisi nasıl olmuştur? Sorunun etrafında dolaşan çalışmalar mevcut olsa da bu soruya doğrudan yanıt arayan bir araştırma yoktur.⁹ Söz gelimi Mâtürîdî'nin kaleme aldığı *Tev'îlât*'ın muhtemel kaynaklarını ortaya koyan kitap çalışması vardır, ama bu çalışma Mâtürîdî'deki felsefe atıflarına temas etmemiştir.¹⁰

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde veya öncesinde felsefe kültürüne karşı geliştirilen bütüncül bir yöntemin olmadığı söylenebilir.¹¹ Hatta tefsir kitapları özelinde felsefe ve türevlerine ait kitaplardan istifade edilmesini sağlayacak bir kanalın var olmadığı söylenebilir. En azından Mâtürîdî'nin çalışmalarına kadar öyle görünmektedir. Mâtürîdî, İslam dışı sayılan kümelerin araştırmalarına kökten karşı durmak yerine çeşitli birikimlerin değerlendirilmesi tarafında yer almış ve inceleme sırasında eksen belirleyici ilkeler vaz etmiştir. Onun mantık kitabının yazarı olarak Aristo'dan bahsetmesi önemlidir, yani Mâtürîdî kendinden önceki kültür ve bilgi birikimine gözünü kapatmış değildir, makalede gösterileceği üzere kendinin teklif ettiği yöntemi yine önce kendisi uygulamıştır. Söz gelimi dış dünyanın gerçekliğini kabul etmeyen insanlara karşı onların fiziksel cezaya maruz bırakılmalarını salık vermesi onun antik felsefeden devraldığı bir yöntemi önermesi anlamı taşımaktadır.¹² Fakat bu fiziksel cezanın¹³ aşağılayıcı *pejoratif* değil, lakis *pedagojik* bir anlamı bulunmaktadır. Dolayısıyla bunun elezer, mazoşist veya bir sadist uygulama olarak önerildiği düşünülmemelidir. Öte yandan İslam dünyasında sofist yaklaşımın gereklerine bütünüyle sahip çıkan böylesi bir insan topluluğuna tesadüf edilmediğini ileri süren olmuştur.¹⁴ Salt bilgi konusunda bu cezaya çarptırılan bir kişinin dahi

⁸ Hilmi Demir, "İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi", *İmam Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 448.

⁹ Ali Durusoy, "Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 393; İbrahim Çapak - Harun Kuşlu, "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü", *İmam Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 183. Ali Durusoy tarafından yapılan tespite göre Mâtürîdî, İbn Mukaffa'nın (750-815) kategorilere ilişkin kitabını özetleyerek birebir aktarmıştır. Durusoy, "Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı", 398.

¹⁰ Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 57. Ayrıca kitabın indeks kısmında dahi felsefe adına yer verilmemiştir. Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 318.

¹¹ Felsefenin Müslüman düşünce dünyasına intikali konusunda Beytülhikme veya mütalaa dönemi olarak bilinen tercüme faaliyetlerinden önce sözlü muhavere döneminin önemini anlatan bir çalışma için bk. Mahmud Muhammed İd Nefise, *Eserü felsefeti'l-Yûnânîyye fi ilmi'l-kelâmî'l-İslâmîyye* (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2010), 50.

¹² İbn Sînâ (ö. 428/1037) inatçı sofistin ateşe atulmasını söylemiştir. Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I*, thk. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 51.

¹³ Mâtürîdî'nin "organ veya bir yerini kesme" şeklinde bir ifadesi olmamasına rağmen böyle bir nispeti yapan çalışma için bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 61; 113. Mâtürîdî'nin kitabında geçen tabir "acı vermek ve kesmek"tir, fakat neyin kesileceği söylenmemiştir. Anılan çalışmanın kullandığı kaynak için bk. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmîyye, 1979), 7; 153. Fakat acı çektirmek vey her ne olursa olsun meselenin Mâtürîdî nazarında eğitsel (*tedib*) yönünü vurguladığı kendi ifadesi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 130.

¹⁴ Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) Fahreddin er-Râzî'nin olumlu-olumsuz yönden sofistlerin

aktarılmaması, meselenin dikkat uyandırarak eğitimle alakalı olduğunu göstermektedir. Zaten savaş hali istisna olmak üzere gerekçesi ne olursa olsun herhangi bir kimsenin yakılmasının dinî açıdan yasaklandığı bizzat kelim kitaplarında belirtilenler arasındadır.¹⁵ Tüm bunların toplamına göre şu söylenebilir; Mâtürîdî çağının bilim ve felsefe seviyesinin altında kalmış biri değildir. Peki, onu felsefe karşıtı¹⁶ göstermek ne kadar doğrudur? Bu soruyu doğru değerlendirmek adına burada, onun tefsir çalışmasındaki felsefe atıflarına bakılacaktır. Onun geride bıraktığı düşünce mirasının güncellenecek bir yönü var mıdır? Varsa güncellemeye elverişli malzeme nerededir? Sorusuna yine bu makalede yanıt aranacaktır.

1. Felsefe Birikimini Anlama Çabası

Mâtürîdî, filozoflardan devşirdiği bilgilerin tamamını eleştirmedeği gibi kimilerini de hiçbir yorum yapmaksızın öylece vermektedir. Yorumsuz geçiş hali, onların bilgisinden faydalanılabileceğine bir işaret kabul edilebilir. Zira yorum yapmasını gerektirdiği yerlerde, olumlu-olumsuz yorum yapmaktan çekinmediği bu çalışmanın ilerleyen başlıklarında görülecektir. Ancak Mâtürîdî filozoflardan bahsederken onları evvele mirde anlama çabasıdır, değerlendirmesini ve eleştirisini anlamının arkasına getirmektedir.

İnsanın maddi boyutundan çok manevi boyutuyla ilgili ruh kavramı ve özellikle ruhun ölümsüzlüğü meselesi ilkçağlardan beri insan düşüncesinin merak konusudur. Farklı dünya görüşlerine ilmi seviyelere sahip her kesimden ve tabakadan insan bu konuya dair açıklamalar yapmıştır. Mâtürîdî bu konuda fikri olan herkesin görüşüne ilgi duymuş ve erken denebilecek bir dönemde farklı felsefecilerin birbirinden başka insan ve ruh anlayışlarını detay denebilecek düzeyde aktarmış gözükmektedir.

Örnek olarak “*O, sizi geceleyin vefat ettirir ve gündüz neler işlediğinizi bilir, sonra belirlenmiş eceliniz tamamlansın diye sabah sizi diriltir. Dönüş O'nadır, O, size yaptıklarınızı haber verecektir*”¹⁷. Mâtürîdî, müfessirleri bir hayli meşgul eden bu ayetin muhtevasını anlamak için öncelikle kelim ve felsefenin konuyla ilgili görüşlerini aktarmıştır. Zira ölüm hadisesi veya ruh gibi soyut bir kavram insanlık

yaklaşımını gereğinden fazla uzatmasından şikâyet ederek bunun toplumda hiçbir karşılığının olmadığını söylemiştir. Nasîrüddin Tûsî, *Telhisü'l-Muḥaṣṣal*, thk. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984), 55. Bu konuda Teftâzânî (ö. 792/1390), Tûsî'ye katılmış gözükse de Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) böyle bir mezhebin olduğu tarafındandır. Tartışmayı aktaran için bk. İbrâhîm Lekânî, *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*, thk. Yusuf İdrîs, Câdullah Bassâm Sâlih vd. (Amman: Dâru'n-nûri'l-mübîn, 2016), 4/1824.

¹⁵ Ferhârî'ye (ö. 1239/1823) göre eğitimin zorlu olmasından kinaye *tedib* yerine *tazib* kullanılmıştır, yoksa ateşe atmaktan kasıt herhangi bir kişinin, insan düşüncesinin minimum alt sınırı sayılan sıfır noktasının altına düşecek kadar bilgisiz olduğunu/kaldığını iddia etmemesinin önüne geçmektir. Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, 2009), 84.

¹⁶ Konuyla ilgili içinde kavram, olgu ve yorum hatası bulunan bir çalışma için bk. Niyazi Kahveci, “Matürîdî Aklının Felsefi Analizi”, *Journal of History Culture and Art Research* 9/2 (01 Temmuz 2020), 556. Ayrıca sayfa ve kaynak göstermeksizin Farabî, Sicistânî ve Âmirî isimlerini zikrederek onların çalışmalarını, Mâtürîdî ve Eş'arî'nin akıl düzeylerinin çağının altında kaldığına tanık gösteren bir yer için bk. Dücan Cündioğlu, “dücan cündioğlu”, *ekşi sözlük* (Erişim 25 Mart 2022), 5.

¹⁷ el-En'âm 6/60.

birikiminden veya düşünce ekollerinden azade biçimde tartışılmaz. Buna göre kimi kelimciler her duyu için özel bir ruh olduğunu söylemiştir. Öyle ki uykuda kabzedilen/vefat ettirilen ruh, her bir duyunun kendine özgü ruhudur. Bu ruhlar hayat ruhu istisna olmak kaydıyla uyku sırasında alınır ve geri verilebilir. Fakat canlılığı sağlayan genel ruh diye ifade edilebilecek hayat ruhu ise uykuda kabzedilmemektedir, o, ancak ölüme kabzedilebilir.

Ruhu bölümlenmenin temel gerekçesi ise her bir organın biri olmadan diğerinin aktif olarak var olabilmesidir. Yani bir kimse gördüğü halde sağır, duyduğu halde kör olabilir. Buraya kadarlık bilgiyi Mâtürîdî “*bazı ehl-i kelâm*” diye niteleyerek ayırdığı bir kısım kelimcilerden yardım alarak anlatmıştır. Dolayısıyla o, bu bazısının Mu'tezile mi, Ehl-i hakk mı veya kelim zümresinin herhangi başka bir alt kolu mu, olduğunu belirsiz bırakmıştır.

İnsan derilerinin tekrar tekrar tebdil edilip yerine yenisinin getirileceğini anlatan ahiret ahvalinin sürekliliğine ilişkin [en-Nisâ 4/56] ayetinde Mâtürîdî öldükten sonra yeniden dirilişini ve bunun keyfiyetini anlamaya çalışmıştır. Ahiret ve hesap için mecburen diriltilecek olan insan, bedeniyle mi dirilecek yoksa ruhuyla mı? Mâtürîdî bu soru bağlamında felsefecilerin yaklaşımlarına temas etmiştir. O, soruya iki yanıtın verildiğini izah sadedinde kimilerinin bedensel, kimilerinin ise ruhsal dirilişi savunduğunu söylemiştir.

Mâtürîdî'nin anlattığı filozoflar ağırlıklı olarak ruhun sürekliliğinden, bedenin süreksizliğinden bahsetmiştir. Onun anlatımına göre kimi felsefeciler ruhu; nefis, kimisi ruhânî cevher, kimisi de basît olarak isimlendirmişlerdir. Anılan konuda peşin hükümden kaçınan Mâtürîdî filozofların anlatımlarını çürütecek bir açıklamada bulunmamış aksine insanın uyku halinin onda bir ruhun bulunduğu bir işaret olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu benzetimden yola çıkarak ahireti temellendirmeye yönelik Mâtürîdî ruhun dünyadaki bedende bulunuş şekline hareket ederek ahiretteki beden-ruh ilişkine temas etmiştir. Söz gelimi uykuda neredeyse zamansız-mekânsız hareket kabiliyetine sahip ruh anlayışının ahiretteki ahvali anlamak için kullanışlı olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî'nin insanın anlayışında ikili bir yapının yadsındığını ve ruh-beden birlikteliğine/tevhidinde önem verildiğini söylemek gerekmektedir.

Anlatımı yapılan ruhun ardından, duyunun ne olduğu gündeme gelmiştir. Mâtürîdî duyuların mahiyetini filozoflardan istimdat ederek açıklamıştır. Buna göre nesnelere suretleri duyular sayesinde idrak edilir. Duyular asli görevleri gereği (*tynet*) nesnelere formlarını anlamamızı sağlayan yetilerdir.¹⁸ İşte birer yeti olan duyular, insan ile evren arasındaki iletişimi sağlayan araçlar olarak anlaşılmıştır.

Mâtürîdî'nin felsefeyi anlama çabasını gösteren güçlü ipuçları çoktur. Mesela “*Âlemlerin Rabbi*”¹⁹ ifadesini yorumlarken o, tamlamadaki “âlem” kelimesinin anlamını aramaya koyulur ve farklı dünya görüşüne sahip grupların birikimine müracaat eder. Bu bağlamda o, “âlem; her şeyin cevheridir” (*cevherü'l-küll*) görüşünü

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, 5/84. Ayrıca krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 5/101.

¹⁹ el-A'râf 7/105.

Te'vilât'ta filozoflara,²⁰ *Kitâbü't-Tevhîd*'de ise ilgili kavramsal tamlamayı batıl fırka sayılan Karâmitaya'ya nispet etmiştir.²¹ Bu da göstermektedir ki Mâtürîdî'nin zihninde felsefe ile diğer din dışı zümrelerin ayrımı belirgin değildir. Buradan hareketle filozofların o dönemde gizil toplamsal yapılardan ayrılmadığı veya ayrıştırılmadığı görülmektedir. Nispet sorunu bir kenara konulursa Mâtürîdî dikkatleri âlemin gözlemlenen yapısına çekmiş ve bunun ötesinde kalan isim, kavram, olgular hakkında anlatılanların herkese açık duyularla kanıtlanması gerektiğini belirterek, bilinenle yetinilmesini önermiştir. Çünkü ona göre âlemin tümel cevher olması gözlem ötesi bir açıklamadır ve akıl, duyu ve nakil vasıtası ile desteklenmemiştir. Bilindiği üzere Mâtürîdî'nin mensup olduğu kelam yöntemi içerisinde oturmuş ilke uyarınca Allah'tan başka her şey âlem adını almak ve sonlu olmak zorundadır. Ayrıca ilk kelam kitaplarından itibaren felsefe de dâhil zaman ve mekânı sonsuz sayan her yaklaşım eleştirilmektedir.²²

İlkçağlardan beri insanların sık karşılaştıkları ve karşısında düşünsel ve davranışsal pozisyon almak zorunda kaldıkları şimşek, yıldırım ve gök gürültüsü gibi tabiat olaylarına temas eden ismiyle müsemma Ra'd Sûresi'nin on üçüncü ayetinin altındaki tefsirinde Mâtürîdî önce rivayetleri aktarır, ardından kendine göre eski filozofların olayları betimleme biçimlerine yer verir. Fakat Mâtürîdî filozofların kendi içlerinde yeknesak sistem ve tekdüze görüşlerinin olmadığını farkındadır. Dolayısıyla herhangi bir filozof ismi kesinlikle zikretmeksizin, sadece "*bazı felâsife*" diyerek filozofların kendi içindeki farklılıklara dikkat çeker. Nitekim aynı tabiat hadisesi karşısında filozoflar birbirinden farklı yaklaşımlar sergileyebilmiştir. Söz gelimi desibeli yüksek korkutucu bir gök gürlemesini, kimi filozoflar taşın taşa sürtünmesine benzer biçimde gezegenlerin birbirine çarpışmasından çıkan ses olarak görmüştür.²³ Başka felsefecilere göreysel gök gürültüsü sesi, bulutlar arasına sıkışan rüzgârdan kaynaklanır.²⁴ Buna göre rivayet ekolünde *Ra'd* için melek kelimesini öne çıkarılırken, filozofları temsilen dirayet denilebilecek ekolün rüzgâr (*rîh*) kelimesini tercih ettiği görülür.

Tüm bu aktarımların sonunda Mâtürîdî'nin yaptığı yorum güncellemeye elverişli gözükmektedir. Çünkü gök gürültüsünün kaynağı ister melek, ister rüzgâr, isterse başka bir şey olsun ona göre burada asıl odaklanması gereken, ulaştırılmak istenen mesaj ve muhtevadır, biri bunun özü iken diğeri kabuktur. Burada Mâtürîdî'nin, kendi döneminin güncel dilinden ve dünyasından kopmadığı ve onu görmezden gelmediği görülmektedir. Yani o, kendini iç dünyasına ve havzasına kapatmış bir kişi değil, aksine adı ne olursa olsun kimin bilgi haznesinde ne varsa bir

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, 6/13. Ayrıca krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Fadıl Ayğın, 6/21.

²¹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 144.

²² Belkâsım Gâli, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhü ve arâuhü'l-akadîyye* (Tunus: Dârü't-Türki, 1989), 112.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 7/431.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Hatice Boynukalın, 7/402.

araya getirilip değerlendirmesini yapan bir karakterdir.²⁵

Mâtürîdî'nin, etrafında cereyan eden olağan hadiseleri anlamaya yönelik çabasında felsefecilere kulak kapatmadığı görülmektedir. Gündelik hayatın akışında normalleşen, kendisinin harika bir olay olduğu unutulmuş "süt" içeceğinin yapılışına/sunuluşuna dikkat çekerek asıl mesaja odaklanan Kur'ân-ı Kerîm, bu yapılışın keyfiyetine dair sözü uzatmaz. Mâtürîdî [en-Nahl 16/66] verilen ayette fişki ile kan arasından çıktığı belirtilen sütün, o ikisi arasından nasıl süzülerek çıkabildiğine dair devrindeki izah tarzlarına bakmıştır. Elbette burada sürekli tekrar eden tabiat olaylarını anlama ve anlamlandırma gayreti yatmaktadır. İbn Abbas'tan (ö. 68/688) rivayet edilene göre fişki ile kan arasından çıkmanın anlamı şudur:

"Yem işkembeye girdiğinde orada pişirilir/hazmedilir ve fişki yukarı, kan aşağı çıkar, bu ikisi arasında ise süt oluşmaktadır. Ardından ciğer devreye girer ve gelen kanı damarlara, sütü memelere dağıtır fişkida işkembeden dübüre yolların".²⁶

Mâtürîdî yukarıdaki rivayetle yetinmez ve rivayetten farklı düşünen ve kendi içinde de çeşitlilik bulunan filozofların konuyla ilgili söylediklerini iki ekole ayırarak zikretmektedir. Buna göre kimi filozoflar için hayvanların tükettiği yem dönüşüm geçirerek süt halini almaktadır.²⁷ Tıpkı anne rahmine düşen spermin insan suretine gelmesi gibi. Fakat Mâtürîdî'nin rivayet ve dirayet arası başka izah tarzları karşısındaki tutumu, açık fikirliliğin haklı bir örneğidir. Ona göre ister yemdeki dönüşümle, ister kan-fişki arasından çıkmakla olsun, her nasıl oluyorsa olsun her ikisinde de Allah'ın lütfunu görmemek elde değildir. Dolayısıyla süreçler farklı olsa bile maksat hâsıl olmaktadır, ibret almak için değerli olan özür. Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî kesin bilmediği her meselede, çevresindeki bilgi ağında dolaşan olasılıkları değerlendirmektedir. Sürekli verilmek istenen mesajı öncelemekte ve süreç-sonuç denklemini gözetmektedir. Bu tavır değişik çağlara uyarlanabilir gözükmektedir.

Mâtürîdî "*Kitabı da sana, her şeyi açıklayıcı olsun diye indirdik*"²⁸ ayetinde dile getirilen Kur'ân-ı Kerîm'in "her şeyi açıklayıcı" olmasının çeşitli anlamlara geldiğini söylemiştir. Buna göre her nasıl su, her şey için hayat kaynağı ise Kur'ân da öyle her şeyi açıklayıcıdır.²⁹ Mâtürîdî burada kelimeler ile Allah'ın benzer yoldan gittiklerini söylemiştir. Buna göre her nasıl evrendeki varlıkların çeşitliliğini Allah, kendisinin varlığına ve birliğine işaret kılмышsa, kelimeler de duyularını/görüneni (*mahsusât*), gaibe/görünmeyene (*mâkulât*) kanıt yapmıştır.³⁰ Dolayısıyla herkese farklı derecelerde hitap eden duyu alanı, kanıt alanına dönüştürülmüştür. Fakat Mâtürîdî'nin ifadesiyle filozoflar bu yolu aşındırmış ve birtakım zorlamalarla âlemin ulvî ve süflî olmak üzere yasaları birbirinden farklı ontolojik iki yapıya bölmüştür.³¹ Mâtürîdî ayet

²⁵ İlahî isim ve sıfatlara karşı çıkan filozofların amacı Mâtürîdî'ye göre, Tanrı'yı anlamsız ve işlevsiz bırakmak değil, aksine insan biçimci antropomorfik (*teşbih*) Tanrı tasavvuruna yol açmak tehlikesidir. Bu tespiti yaparak Mâtürîdî'nin filozofları anlama gayretinde olduğunu gösteren bir çalışma için bk. Gâli, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtühû ve arâuhû'l-akadîyye*, 142.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 8/137.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 8/159.

²⁸ en-Nahl 16/89.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, 8/173.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, 8/174.

³¹ Mâtürîdî'nin filozoflardan aktardığı pozisyonlarını tam olarak yansıtmayan bir çeviri için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 8/197.

yorumlarına başlarken belirli bir hiyerarşi çizelgesi izlemiş gözükmektedir. Mesela ısrarla hiçbir konuyu filozofların yaklaşımları ile başlatmadığı dikkat çekmektedir. Filozofların görüşlerini, çoğunlukla açıklamaların son taraflarına doğru kısa not halinde vermesi, onları aslı muhataplar olarak görmediğini, ancak birikimlerini de toptan kaldırıp kenara koymadığını sezdirmektedir. Zira bilindiği üzere tercüme faaliyetleri Mâtürîdî'den önce başlamış,³² her ne kadar olgunluk seviyesine ulaşmamış olsa bile belirli bir seviyeye geldiği söylenebilir.

Müslümanların öteki ile ilişkilerine yön veren “*Onlar hakkında, kimseden fetva [bilgi] isteme*”³³ ayetini Mâtürîdî, haleflerine ve kendinden sonraki kuşaklara düşünüş ve davranış ölçüsü verecek nitelikte yorumlamıştır.³⁴ Ona göre ilgili ayet, İslam dışında kalan her çeşit bilimsel, tarihsel ve kültürel birikimin analizi yapıldıktan sonra alınabileceğini ve karşı çıkılabileceğini söylemektedir. Onun kendine özgü ifadesi şöyledir;

“*Anılan ayette, filozofların kitaplarının yalnızca değerlendirme maksatlı okunabileceğine gönderme vardır. Allah'ın kitabıyla muhakeme edilen yaklaşımlardan muva-fıklar alınır, muhalifler atılır.*”³⁵

Anlaşılan o ki Mâtürîdî'nin yaşadığı yakın coğrafyada felsefecilere ait kitaplar bulunmaktadır. Tedavülde bulunan filozofların kitaplarına karşı. Mâtürîdî takınılması gereken tavrın keyfiyeti ile ilgili genel-geçer uygulanabilir bir ölçü sunmaktadır. O'nun felsefe kitaplarıyla karşılaştığı bu ifadeyle açıklık kazanmaktadır. Ayrıca tefsirin kimi yerinde filozoflardan ayrıntı sayılabilecek aktarımlarda bulunması bu aktarımların kitap aracı olmaksızın sadece kulaktan duymayla olamayacağına işaret etmektedir. Ayrıca Mâtürîdî'nin çağında din ve felsefe uzlaştırma çabalarına geniş çaplı girişilmemiş olduğu dikkate alınırsa,³⁶ onun böylesi bir yola girilecek olduğunda, kılavuz kılınabilecek ilkeleri vaz ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Mâtürîdî “*O yaratanların en iyisidir*”³⁷ ayeti bağlamında Allah'tan başkasına yaratıcılık vasfının gerçekten verilir verilemeyeceğini tartışırken üç ihtimal zikretmektedir. Üç ihtimale göre her ne kadar Allah'tan başkası için ilk bakışta yaratıcı ve ilah³⁸ kelimesi kullanılmış gibi gözükse de bu asla gerçek anlamda kullanılmamıştır.³⁹ Mâtürîdî “yaratma/hâlık” kelimesinin insan için kullanılırken vardan yapar,

³² İbn Nedim'i (ö. 385/995) referans vererek tercüme hareketine temas eden bir çalışma için bk. Ali Abdülfettah Mağribi, *İmâm ehli's-sünne ve'l-cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve arâuhü'l-kelâmîyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009), 79.

³³ el-Kehf 18/22. Ayrıca ayetin meâli için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. İbrahim Tüfekçi, 9/56.

³⁴ Anılan ayetin yorumunda Mâtürîdî'nin bir prensip koyduğunu ve felsefe özelinde aslında bir bütün olarak öteki kültür-bilgilere karşı bu prensibin işletilmesi gerektiğini belirten bir çalışma için bk. Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 190.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Murat Sülün, 9/39.

³⁶ Ali Abdülfettah Mağribi, *İmâm ehli's-sünne ve'l-cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve arâuhü'l-kelâmîyye*, 86. Ayrıca Mâtürîdî'nin tefsirini tahkik edenin giriş yazısına göre ulema için felsefe, öncelikle karşı çıkması gereken bir yapı olarak düşünülmüştür. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Tefsîr-ü'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/149.

³⁷ el-Mü'minûn 23/14.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanhoğlu, 17/375.

³⁹ Üç ihtimalin anlaşılır tercümesi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Mehmet Erdoğan, 10/25.

Tanrı için kullanılırken yoktan yapar anlamda olduğunu düşünmektedir. Söz gelimi Hz. İsa (a.s.): “*ben size çamurdan yaratırım*”⁴⁰ dediği yerde yaratma insan düzeyinde kullanıldığı için “yaparım” gibi farklı anlaşılacak durumundadır.⁴¹ Çünkü Mâtürîdî için yaratılan âlem, yaratan Allah’a açıkça işaret etmektedir. Fakat Allah’tan başka yaratıcılar olsa sözü edilen kanıtın açıklık derecesi düşer, hatta sıfırlanır.⁴² Zira hangi yaratılandan hangi yaratıcıya ulaşılacağını kimse kestiremez, ama yaratan tek olduğunda hangi yaratılana bakılırsa bakılsın referansı aşikârdır. Son nokta sadedeinde Mâtürîdî “*Allah’a şirk koştukları [bir şey] yarattı da O’nun yarattıkları ile mi karıştı*”⁴³ ayetini getirerek yaratandan/şahitten yaratılana/gâibe yolunun geçerliliğine vurgu yapmıştır.

Yaratma kavramının kendini “yoktan” varlığa çıkış şeklinde anlayan Mâtürîdî, yaratanın yaratma sırasında karşısında herhangi bir nesnenin olup olmadığını izah bağlamında filozofların öne attıkları aslı dört unsur yaklaşımına değinmiştir. Buna göre kimileri yaratmanın nesnesini sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olarak an-larken, diğer filozoflar aslın su, toprak, hava, ateş olmak üzere dört veya beş madde-den müteşekkil olduğunu söylemiştir. Fakat Mâtürîdî’nin çıkarımınca Hz. İsa (a.s.) çamurdan yarattığına göre Allah’ın yaratmasıyla karışmaması için, Allah’ın yoktan yaratmış olması gerekmektedir.⁴⁴ Yoktan yaratmak, sadece ve sadece Allah’a mah-sus addedilmiştir. Mâtürîdî tüm bu anlatılanların toplamından filozofların aslı madde fikirlerinde vehme kapıldıklarını çıkarmıştır.

Son olarak tevhidin anlamına yönelik bir soruşturma bağlamında Allah’ın “ehad/tek” olduğunu bildiren [el-İhlâs 112/1] ayetinde Mâtürîdî tek ile bir (*vâhid*) kelimelerinin aynı kökten türetildiklerine temas etmektedir. Buna göre vâhid; iza-fette benzerliği (*misil*, *teşbîh*) ortadan kaldıran bir anlamda ve sayısal hesaplama onunla başlarken ehâd ile başlanmamaktadır. Dolayısıyla biriciklik içerikli tevhidi anlatım yönünden birbirine kıyasla tek, birden daha açık dursa da her ikisinin gücü de aynıdır.⁴⁵

Burada Mâtürîdî hakîm olarak ifade ettiği felsefecilerin “tek/bir” izahına yer vermektedir. Buna göre “bir”in dört farklı anlamı vardır.⁴⁶ Bir’in ilk anlamı tümellik, tamlık ve bütünlük (*küll*) manasına gelir. Bütün, her şeyin ötesinde bulunduğu için bölünmez. Bir’in ikinci anlamı, küçük ve küçüklük (*ekal* ?) anlamıdır. Bu nesnelere en küçüğüdür, ondan başka küçük yoktur, bu nedenle bölünme ve parçalanma kabul etmez. Bir’in üçüncü anlamı *vasattır*. Her şeyin tam ortasında bulunan anlamında “bir” de bölünme ve parçalanma kabul etmez. Çünkü orta ikiye bölünecek olsa ya da ortayı başka yeni bir orta, ortalamaş olsa bu kez diğeri yine orta anlamında “bir” ol-muş olacaktır. Mâtürîdî’nin filozoflardan aktardığı bu bir’in vasat anlamının başka

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/49.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, 10/16.

⁴² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 10/17.

⁴³ er-Ra’d 13/16.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, 10/16.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, 17/376.

⁴⁶ Filozoflara saygı duyanlar onları felâsife diye değil, hükemâ olarak isimlendirmektedir. Bu bilgiyi paylaşılan hanefî bir âlim için bk. Ebü’l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dimaşkı (ö. 792/1390) İbn Ebü’l-İzz, *Şerhu’l-‘Aqideti’-‘Taḥâviyye*, thk. Komisyon (Mısır: Dâris-Selâm, 2005), 297.

türlü izahları da olabilir, burada bir kapalılığın olduğu söylenebilir. Bir'in dördüncü ve son anlamı ise insan kavrayışını şaşkına çevirecek yalnızca "o" demekle yetinilen, lisanın sustuğu, beyanın durduğu, vehmin duraksadığı ilâhî vahdaniyettir.⁴⁷

Mâtürîdî bu dört ayrımı *Kitâbü't-Tevhîd*'de bir ölçüde daha anlaşılır şekilde yeniden formüle ederek vermiştir. Bölünme kabul etmeyen bütün (*küll*), parçalanma kabul etmeyen parça (*cüz*), bu ikisi arasında kalan ise her iki ihtimali barındırandır, dördüncü ise "o" olmaktan başka ile tavsif edilmeyen dil ve düşüncenin ki-fayetsiz kaldığı vahdaniyettir.⁴⁸ Fakat Mâtürîdî'nin uyarısınca Allah için bölünme kabul etmeyen (*cüz' ellezî lâ-yetecezze*), tüm, yarım, az veya çok vasıfları uygun değildir. O tüm bu vasıflardan yücedir ve onların yaratıcısıdır.⁴⁹ Her iki kitapta da bir'in üçüncü anlamını anlaşılır kılmak sıkıntılıdır, bu noktanın diğer kaynaklarla birlikte ileriye dönük araştırılması gerekmektedir.

Mâtürîdî tefsirinin başka bir yerinde sırasıyla farklı dünya görüşlerini eleştirilmektedir. Söz gelimi o, iyi-kötü değerlerini ayırıştırarak Seneviyye'ye, iyilik yerine kötülüğü esas alan Mecûsiyye'ye, Tanrı'nın insan bedenine girmesini mümkün sayan nasârâ'ya, Tanrı'nın kötülük yapmaya gücü yetmez diyen kaderiyye'ye ve Tanrı'nın tarihe doğrudan müdahalesini iptal ederek insanlara yaratıcılık vasfı veren Mu'tezile'ye eleştirilerini; Allah'ın zat, sıfat, fiil bakımından tevhidini anımsatarak yapmaktadır.⁵⁰

2. Felsefecilerden Alıntılar: Hikmet

Bir tefsir çalışması çerçevesinde üretilen *Te'vilâtü'l-Kur'ân* çalışmasında Mâtürîdî, günümüze ulaştığı bilinen tefsir kitaplarında bulunmayan bir zümreyi ilk kez tedavüle sokmuş gözükmektedir. Her ilkin bir bedeli olur, endişesine kapılmayan Mâtürîdî'nin tefsirinde "felsefe ve felsefeciler"den anekdotlar halinde bahsetmesi bile başlı başına üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. O, çeşitli ayetlerin tefsirinde felsefecilerin konu, kavram ve olgu ile ilgili görüşlerini kimi yerde yorumsuz geçerek, başka yerde değerlendirci bir tarzda, gerekli gördüğü yerlerde ise eleştirel şekilde vermiştir.

Mesela "*Kime hikmet verilirse ona gerçekten çok hayır verilmiş olur*"⁵¹ ayetinde Mâtürîdî her şeyden önce hikmetin mahiyetine yönelik aktarılan rivayetlere yer vermiş, bu bağlamda "hikmet"le "Kur'an bilgisi ve tefsiri"nin birbirine eşitlendiği bilgisini paylaşmıştır. Ardından hikmete; Kur'ân'ı anlamak, fıkıh, nübüvvet, isabet gibi muhtemel anlamlar verildiğine kısaca işaret etmiştir. Ona göre hikmete isabet etmek anlamı verildiği takdirde bu, içtihadın cevazına bir kanıttır. Ayrıca eğer hikmeti elde etmek için içtihat edilirse sonunda isabet edebileceğini söylemiştir.⁵² Tüm bu aktarılanları Mâtürîdî'nin "denildi ki" formunda sunması bu bilgileri, rivayet malzemesinden elde ettiğini göstermektedir. Hikmetin tefsirine rivayeti esas alarak

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/377.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 124.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, 17/378.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 9/634.

⁵¹ el-Bakara 2/269.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, 2/188.

ulaşan Mâtürîdî, hikmetin teviline ulaşmak için ise çağında dolaşımda bulunan yaklaşımlara yönelmiştir. Yine döneminde revaç bulan hikmetin anlamını; nur, hidayet, ruh ve şifa olarak isimlendirilen Kur'an'la açıklamıştır. Nesnelere hakikatlerini görmeyi sağlayan nur, hayrı idrak etmeyi ve helaki öngörmeyi sağlayan hidayet, her şeyin kendisi ile can bulduğu ile ruh, hastalığın kendisiyle giderildiği şifa ve benzeri kelimeler hep hikmetin türleri olarak yorumlanmıştır.⁵³

Rivayet ve dirayet açılarından hikmetin anlamını tespit eden Mâtürîdî kelimeye asıl açısından da bakmıştır. Buna göre hikmetin aslı her şeyi yerli yerine koymak ve her hak sahibine hakkını vermektir.⁵⁴ Kelimenin aslını arayan Mâtürîdî hikmeti tanımlayan (*had*) felsefecilerin yaklaşımlarına da göz gezdirmiştir.⁵⁵ Kur'an'la neredeyse birebir aynı anlamda kullanılan hikmet kadar İslam düşünce ve davranış dünyasını yönlendiren ikinci bir kelime bulmak zordur. Müslümanlar nezdinde bu denli değerli konuma sahip bir kelimenin anlamı için felsefeciler ne söylediğine bakmak, Mâtürîdî'nin yeryüzündeki her türlü kimseden gelen bilgiye açık olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî'nin aktarımı çerçevesinde filozoflara göre hikmet; bilmek ve bilerek eylemek anlamında kullanmıştır.⁵⁶ Bilen ve bilerek eyleyen biri her şeyi olması gerektiği yere koyacak, her şeye verilmesi gerektiği kadar değer verecektir. Kavram bilgisine önem veren ve her kavramın zıddını belirlemeye çalışan Mâtürîdî, bilgi ve eylemin idealize edildiği bu çerçevede hikmetin her şeyi yerli yerine koymak anlamı ile sefahati birbirine zıt kelime olarak görmüştür. Buna göre sefih kişinin bilgisinde kararsızlık eyleminde ise tutarsızlık vardır.⁵⁷ Hikmet; doğrunun yapılaş keyfiyetini bilmek ve doğru eylemi bilfiil işlemek olmaktadır.⁵⁸

Mâtürîdî; "Evlerinde kendilerine tilavet edilen Allah'ın ayetlerini ve hikmeti zikretsinler. Allah latiftir, haberdardır"⁵⁹ ayetinin altında hikmetin mahiyetine yönelik felsefecilerden tekrar kısa bir alıntı daha yapar. Felsefecilere göre hakîm, yani hikmet sahibi bilgi ve eylemi bir araya getirendir. Kimilerine göreyse hikmet sahibi (*hakîm*) isabet eden, hikmet de isabettir. Tüm bu alıntılardan yola çıkan Mâtürîdî hikmetin neliğine dönük araştırmasında "her şeyde isabet etmek" sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla bir kişinin hikmet sahibi sayılması için vazgeçilmez şart, kararında hiçbir hata ve yanlış payı bulunmamasıdır. Bir tür kusursuzluk ve yanılmazlık

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 2/189.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 2/262.

⁵⁵ *Tev'lât* bağlamında hikmet kavramına odaklanan bir çalışma olmasına rağmen Mâtürîdî'nin kavramla ilgili filozoflardan alıntısını belirtmeyen bir tez için bk. İbrahim Günaydın, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Hikmet Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012), 54.

⁵⁶ Mâtürîdî'nin bazı felsefecilere nispet ederek verdiği hikmet tanımını (*innehu'l-ilm ve'l-amel bi'l-ilm*) tam yansıtmayan tercümede şöyle denilmiştir: O, her şeyden önce bilmek, bilginin ışığı altında her şeyi kendi yerine koymak... Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/216.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/189.

⁵⁸ Müteahhir Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin etkili isimlerinden Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) tevhidi; her hikmetin başı olarak görmüş, tevhidin olmadığı yerde hikmetin faydasızlığına dikkat çekmiştir. Ayrıca tevhidi benimsemeyen filozofların hükemâ olarak adlandırılmasına karşı çıkmıştır. Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn en-Nesefî, *Tefsîrü'n-Nesefî: Medârikü't-tenzil ve haqâ'iku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dârü'l-Kalemî't-tayyib, 1998), 2/258.

⁵⁹ el-Ahzâb 33/34.

olarak hikmet anlatılmıştır.⁶⁰ Filozoflardan yapılan bu alıntılar Mâtürîdî'nin felsefeden gelen bilgilere kapalı olmadığını göstermektedir.

3. Te'vilât'ta Felsefe Eleştirisi

Mâtürîdî'ye göre felsefecilerin düşüncesinde olduğu gibi evrende Allah'tan başka metafizik araçların (*ruh, nefler, akıllar* gibi) olmadığı anlaşılmaktadır. Onun anlatımının ağırlık merkezi kâinattaki her şeyin müdebbirinin Allah olduğudur. Bu bakımdan tedbiri ve takdiri Allah'tan başkasına veren felsefecilerin metafizik araçlarının tutarsızlığına işaret edilmektedir. Nitekim "*Gece ve gündüz içindeki her şey O'nundur. O, Semî ve Alîm'dir*"⁶¹ ayetinin yorumunda Mâtürîdî'nin felsefecilerden aktardığı "gece kapkaranlık, gündüz apaydınlık"⁶² şeklindeki deyimleri, onların gece ve gündüze farklı anlam yüklediklerini göstermektedir.⁶³ Onların otantik, okültik ve gizem dolu ifadelerinden anlaşıldığına göre gece ile gündüzün hâkimi başkadır.⁶⁴ Onlar gecenin karardıkça kararan, gündüzünde açtıkça açan deyimini aslında günlerin deveranına yönelik düalistik bir algıya işaret etmektedir. Diğer deyimle felsefecilerin nazarında gece ile gündüzün birbirinden farklı mahiyetlere sahip olması, onlar üzerinde fâilin de farklı olduğuna bir kanıttır. Çünkü karanlık gizler ve saklar, gündüz ise bütün berraklığıyla gösterir ve açar.

Ortaçağın eski dünya görüşüne göre zifiri karanlık bir gecenin korkutuculuğu ve ürkütücülüğü öne alınırken, gündüzün ise berraklığıyla belirsizlikleri giderici yönü öne çıkarılmıştır. Mâtürîdî ise yapı farkının yönetim farkına ulaştırmasını yanlış bulur, ona göre çokluğu çok'a bağlamak, bir şeyin nedenini kendine bağlamak, bir insanın kendini doğurması kadar saçmadır. Saçmalıktan kurtulmak için yapılması gereken çok'un, çeşitli zıtlıkların teke bağlanmasıdır.⁶⁵ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı "kesretten vahdete vasil olmak" olarak anlaşılabilir. Aksi halde her yapı farkı kadar, onları yaratıcı bir Tanrı benimsemek gerekir ki bu var olanı hatalı anlamlandırmaktır.⁶⁶

Tabiatın farklı anlamlandırılması bağlamında felsefe eleştirilerini Mâtürîdî: "*Gece de onlara bir kanıttır. Ondan gündüzü çekeriz de karanlıkta kalakalırlar*"⁶⁷ ayetinin tefsirinde de devam etmektedir. Mâtürîdî gece-gündüzün birbirini sırayla takip

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ali Haydar, 11/345. Ayrıca tercüme içi bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Fadıl Aygün, 11/385.

⁶¹ el-En'âm 6/13.

⁶² İncelendiği kadarıyla (الظلمة كثافة ستارة، والنور دقيق دراك) şeklindeki deyim filozoflara aynıyla nispetle Mâtürîdî'den başka aktaran yoktur.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, 5/22.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 5/32.

⁶⁵ Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi eleştirisi özelinde iyi-kötü değerlerin tek Tanrı'ya bağlanması gerektiğini belirten bir çalışma için bk. Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 166.

⁶⁶ Mâtürîdî Tanrı'nın varlığına yönelik değişim, canlı-cansızlık, zıt haller, cevher-araz, illiyet-sebeplilik, evrenin sonluluğunu, hareket, kötülük, inayet ve nizam gibi çeşitli argümanlar getirmiştir. Bu kanıtların içeriğini sırasıyla görmek için bk. Gâli, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhû ve arâuhû'l-akadîyye*, 102. Bunlar arasında kötülüğün Allah'ın varlığına kanıt yapılması özgünlük değeri taşımaktadır. Gâli, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhû ve arâuhû'l-akadîyye*, 115.

⁶⁷ Yâsîn 36/37.

etmesini, Allah'ın vahdetine, ilmine ve ezeli tedbirine delil olarak kullanmaktadır.⁶⁸ Çünkü hayatın yapısı ve gündelik akışı ilâhî tevhidi gösteren güçlü işaretçilerdir. Dolayısıyla doğadaki düzen, devamlılıktaki nizam aslında her türlü keyfi, rastlantısal olaylara karşı bir kanıttır. Öyleyse kendiliğinden işleyen evren anlayışı dışlanmakta ve var olanların kendisi ve devamlılıkları hep tek Tanrı'ya bağlanmaktadır. Çünkü her sonuç sebebine ulaştırılan bir yol vazifesi görmektedir. Evren kendi başına var olmadığı gibi kendi başına bırakılmış da değildir.

Tüm bunların toplamı Mâtürîdî'nin determinist, kendi kendine işleyen varlık anlayışını savunan felsefecileri eleştirmesine sebebiyet vermiştir. Zira Mâtürîdî'nin filozoflardan aktardığına göre onlar; ateşin tabiatından dolayı sıcak ve kendinden dolayı yakıcı olduğunu söylemiştir.⁶⁹ Yine onlar otomatik işleyen evrenden yola çıkarak kâinatın bir parçası olan insan aklının da bağımsız bir idrak edici fonksiyona sahip olduğunu açıklamışlardır. Aslında filozoflar kendileri açısından bütüne verdikleri özellikleri parçaya vererek kendi görüşlerinde bir tutarlılık içindedir. Fakat anlaşılana o ki Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde evren yapısı ve işleyici bakımından kendi başına süreklilik arz edecek mükemmellikte değildir. Bu nedenledir ki filozofların tabiat ve akıl anlayışı yanlıştır. Çünkü akıl kendi başına idrak ediyor olsa akıl sahiplerinin her zaman isabet etmeleri yanlışa düşmemeleri gerekmektedir. Hâl-buki insanlarda akıl olmasına rağmen kimiler yanlışa yapabilmekte veya bir şeyi bir yönüyle doğru yaparken başka yönden hatalı yapmakta olduklarına tanık olunmaktadır. Bu bakımdan felsefecilerin akıl tanımı Mâtürîdî'ye göre havada kalmaktadır. Öyleyse akıl tamamen bağımsız değildir, doğrudan idrak etmek ile özdeş hale getirilmemelidir. Çünkü akıl idrak edicilikle aynı kabul edildiğinde aklın olduğu kimse idraksizlik ve meseleleri karıştırma olmamalıydı. Şu halde akıl ile idrak arasında değişik değişkenler rol oynamaktadır. Zaten Mâtürîdî'ye göre akıl, kendisine tecelli eden şey kadar inkişaf edebilmektedir.⁷⁰ Başka ifade ile aklın idrak miktarı kendisine görünen ve yansıyan kadardır.

Yine Mâtürîdî, Hz. Davûd (a.s.)'ın bir davayı muhakeme ettiği olayın anlatıldığı [Sâd 38/22] suresinin yorumunda muhakeme edilenlerin melekler olduğunu söylemiştir. Meleklerin nasıl bir varlık olduğunu anlama sadedinde bu anlatımı temel alan Mâtürîdî, olaydaki meleklerin, bedenle beraber kesif bir nefis taşıyan beşer suretine girebildiklerinden yola çıkarak bunu, felsefecilerin ruhânî nefis anlayışını eleştirmek için kullanmıştır. Mâtürîdî'nin filozoflardan aktardığına göre onlar bedeni, ruhânî nefsin hareketi engelleyen mani olarak görmektedir.⁷¹ Uyku sırası veya ölüm sonrasında ruhânî nefis bedeni terk ederek istediği yere gidebilir. Ruhun hareket kabiliyetini engelleyen unsur maddi bedendir. Fakat Mâtürîdî'nin çıkarımına

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 12/96.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 12/80.

⁷⁰ Mâtürîdî aklı anlatırken kullandığı *tecelli* ve *inkişaf* kelimeler manidardır. Çünkü ileri dönemlerde Mâtürîdî'ye nispet edilen bilgi tanımında bu ifadeler geçmektedir. Ebü'l-Muîn Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/19. Mâtürîdî ismine açıkça atf yapmasa da tanımı takdire şayan bulan bir kaynak için bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/177.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 12/236. Bu paragrafın tam anlamı vermeyen tercümesi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 12/258.

göre meleklerin insan suretine girdiklerinde beden herhangi bir engel teşkil etmemiştir. Ruh-beden bütünleşerek bedene büründükleri halde meleklerdeki bu beden, onları üstün hareket kabiliyetlerinden alıkoymamıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre filozofların iddia ettikleri gibi beden ruhun kafesi, hapsi, engelleyicisi değildir.

Mâtürîdî'nin filozofları eleştirdiği başka bir husus ise onların metafizik alana ait söylemleridir. Bunu, [el-Burûc 85/22] ayetinde anılan "*levh-i mahfuz*" kelimesinin anlamını irdelerken görmek mümkündür. Sözü edilen tamlamanın tefsir ehlince dilendirilen çeşitli anlamlarına değindikten sonra Mâtürîdî, Bâtınîyye ve filozofların görüşlerini vermiştir.⁷² Bâtınîyye'ye göre ilk yaratılan ve yaratıcı kalem, ikincisi ise *levhtir* ve ilki, ikincisinin illetidir. Ayrıca ilk yaratılan, diğerinin *inşa* edileceğine delalet etmektedir. Yaratılanlar arası illet ve inşa etkileşimi öngörülmektedir. Bâtınîyye ilki Bârî, ikincisi hâlık ve rahman olarak adlandırmıştır. Mâtürîdî benzer bir anlatım ve dizilim felsefecilerde de olduğunu söylemiştir. Felsefecilere göre ilk yaratılan aynı anda yaratıcı *akıl*, ikincisi *nefstir* ve *nefs*lerden çoğalma (*tevâlüd*) yoluyla sonlu varlıklar meydana gelmiştir. Bir şeyin başka bir şey için asıl, illet ve temel kabul edilebileceğini ifade eden Mâtürîdî, Bâtınîyye ve filozofların anlatım tarzına kökten karşı durmaya gerek olmadığı söylemiştir. Dahası onların kompoze ettiği var oluş anlatısını spermden çıkan insanların var olmasına benzetmiştir.⁷³ Her ne kadar içerik yönüyle bir yere kadar kabul edilebilir olsa bile isimlendirme yönüyle yanlıştır. Çünkü Mâtürîdî'nin zihin dünyasında metafizik alana dair adlandırmalarda mucize sahibi vahiy alan peygamber/ler önceliklidir. Dolayısıyla *kalem* ve *levh* kelimesini vahiyden bağımsız anlamlandırmak sınırı aşmaktır.

Mâtürîdî, "*Deki: Allah birdir, tektir*"⁷⁴ ayeti altında Tanrı'nın adlandırılışı çerçevesinde son kez filozofları eleştirmiştir. Mâtürîdî, *Te'vilât'ta* felsefecilerden aktaracağı bilgileri, filozofların dillerinden (*elsinetü'l-felâsife*) duyduğunu söylemiştir. Filozoflara göre Allah için zatî bir isim yoktur, Allah'ın "o/hüve" olarak isimlendirilmesi tüm mükemmellikler kendisinde olduğu içindir. Onlar sözü edilen "o" işaret zamirini başkası için kullanmazlar.⁷⁵ Tanrı'ya isim ve sıfat vermek onlara göre Tanrı'yı yaratılmışlara benzetmektir. Mâtürîdî'nin bu noktaya eleştirisi bu benzerliğin sadece bir söz benzerliği olduğu ve öz benzerliğinin olmadığı şeklindedir. Dolayısıyla Tanrı için hiçbir isim veya sıfat kullanmamak gereksiz bir hassasiyetin ürünüdür. Kaldı ki kimi isimler söz gelişi *Allah*, Rahman ve Hâlık gibi isimler puta tapanlarda dahil olmak üzere hiçbir insan ferdi ve topluluğu tarafından yaratılmışlara ister hakiki, isterse mecazi anlamda verilmemiştir.

Önceki insan toplulukları bir kimsenin fiili ne kadar mükemmel, bir kimsenin merhameti ne kadar muazzam olursa olsun ona ne gerçek ne kinayeyle Hâlık veya Rahman dememiştir. Sözü edilen özel isimlerin sadece Allah için kullanılmış olması tarihi ve dilsel bir gerçektir. Öyleyse tarihî tecrübe zaten Allah'a verilecek isim ve Allah için kullanılacak isimlendirme hatasına düşmemiştir. Mâtürîdî bu hatanın

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Mehmet Erdoğan, 17/153.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/154. Ayrıca kırs. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 17/169.

⁷⁴ el-İhlâs 112/1.

⁷⁵ Arapça asıl metinden anlaşılan anlam yukarıda verilmiştir. Ancak farklı bir anlamlandırma tarzı için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 17/391.

tarihte işlenmemiş olmasını, Allah'ın sebebi bilinmeyen lütfuna bağlamaktadır ve aslında Allah'ı hiçbir şekilde isimlendirmemek hassasiyetinin gereksizliğine işaret etmiş olmaktadır. *Allah*, Rahman, Hâlık vd. bunlara benzer özel isimlerin Allah'tan başkası için hiçbir zaman diliminde kullanılmamış olmasını Mâtürîdî, sebebi bilinmez bir lütuf olarak takdim etmiştir.⁷⁶ İnsanların bu özel isimleri kendilerine takmamış olması kendilerini bundan alıkoymalarıyla veya sadece kendilerinin iradesiyle açıklanabilecek bir olgu olarak görülmemiştir, denilebilir. Mâtürîdî'nin isim, isimlendirme üzerinde bu kadar önemle durması, onun kelime ve kavramların gücünün bilincinde olduğu göstermektedir.

4. Mâtürîdî'nin Felsefe Kaynakları

Araştırması yapılan dönemde yazılmış kitapların pek çoğunun günümüze ulaşmaması nedeniyle Mâtürîdî'nin hangi felsefe kitapları okuduğu hakkında bilgi edinmek neredeyse mümkün değildir. Fakat ipucu niteliğindeki izlerin ardına düşülürse bazı çıkarımların yapılması olasıdır. Öncelikle Mâtürîdî'nin kendilerinden sıkça bahsettiği özel isimlere ve onların kitaplarının adlarına bakıldığında kullanılan felsefi kaynakların neler olabileceği üzerine bir fikir verebilir.

Seneviyye başta olmak üzere Menâniyye, Deysâniyye, Merkûniyye ve Mecûsiyye gibi alt kollarına dair bilgiler sunarken Mâtürîdî, muhtemelen Ebû İsâ el-Verrâk'ın (ö. 247/861) *Kitâbü İktisâsi Mezâhibi Ashâbi'l-İsneyn ve'r-Reddi aleyhim, Kitâbü'r-Reddi ale'l-Mecûs*⁷⁷ gibi çalışmalarını esas almış olmalıdır. Nitekim Mâtürîdî'nin Maniheist⁷⁸ mitlerinin doğru anlatımını Verrâk'tan aldığı bilinen bir husustur.⁷⁹ Ebû'l-Hasan Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) de ehl-i tesniyye'nin araz görüşünü el-Verrâk üzerinden anlatmıştır.⁸⁰ Öyleyse Verrâk, düalisttik dinlerin anlatımında bir başvuru kaynağıdır.⁸¹

Mâtürîdî ismen zikretmese bile Mu'tezile'nin kuruluşundan itibaren Hişâm b. el-Hakem tarafından kaleme alınan (ö. 179/795) *Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi't-Tabâi', Kitâbü'r-Reddi ale'z-Zenâdika, Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi'l-İsneyn, Kitâbün alâ Şeytâni't-Tâk, Kitâbün alâ Aristâtâlis fi't-Tevhîd*⁸² adlı çalışmalarından istifade etmiş

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/376.

⁷⁷ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, 135), 570.

⁷⁸ Maniheizm'in Seneviyye ile aynı düalistik inanç sistemi anlamında kullanıldığına dair bilgi için bk. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003), 27/576.

⁷⁹ Fuat Aydın, "Ebû İsâ el-Verrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslâm Ansiklopedisi, 2013), 43/59. Ayrıca Verrâk için ayrıntılı bilgi için bk. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1997), 4/289.

⁸⁰ Ebû'l-Hasan Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 349.

⁸¹ Mâtürîdî ile muasır Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) gibi yazarlar Verrâk'ın Menâniyye ve Seneviyye hakkında kitaplar yazdığını anlatmıştır. Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhîd*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-dârü'l-Arabîyye, 1993), 149. Ayrıca düalistik dinlerin Verrâk üzerinden aktarımı için bk. Kâdî Abdülcebbar Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Firak gayri'l-İslâmîyye*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1958), 5/10.

⁸² Kitapların isimleri için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600.

gözükmektedir. Zira anılan kitap isimleri ile Mâtürîdî'nin ekoller için kullandığı adlandırmalar paralellik arz etmektedir. Buradan bakıldığında Mâtürîdî'den önce Mu'tezilî yazarlar tarafından farklı din, kültür ve felsefenin ilahiyat ve tabiat anlayışları üzerine onları değerlendirmeye yönelik hummalı bir faaliyetin yürütüldüğü görülmektedir. Yine bu bağlamda Ca'fer b. Harb (ö. 236/850) ve çalışması *Kitâbü'r-Redd alâ Ashâbi't-Tabâi'*⁸³, Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve *Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi't-Tabâi'*, Ebû'l-Anbes Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Saymerî'nin (ö. 275/888) *Kitâbü'r-Redd ale'l-Müneccimîn*⁸⁴ eseri sayılabilir.

Öte yandan Mâtürîdî'nin çeşitli kelâmî-felsefî sorunlar eşliğinde ismen zikrettiği Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân (Tev'ilât'ta yazar ismine yapılan atf yaklaşık 100 atf), Kitâbü'r-Reddi alâ Dehriyye, Kitâbü'r-Redd ale'l-Mülhide, Kitâbü'r-Redd ale'l-Mecûs, Kitâbü'r-Reddi ale'z-Zenâdika*⁸⁵ gibi çalışmaları, ilave olarak Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen kelâmcılarından Ebû İshak en-Nazzâm (ö. 231/845) ve *Kitâbün [er-Redd] alâ Ashâbil-Heyûlâ, Kitâbü'r-Redd ale'd-Dehriyye, Kitâbü'r-Redd alâ Ashâbi'l-İsneyn, Kitâbü'r-Redd alâ esnâfi'l-Mülhidîn* adlı çalışmaların başlığında kullanılan kitap isimleri ile Mâtürîdî'nin heyûlâ veya tabiatçıları, mülhit-zındık gibi farklı din dışı zümreleri, dehrîyye-mecûsî gibi diğer din sahiplerini eleştirirken kullandığı isimler birebir örtüşmektedir, dolayısıyla Mâtürîdî'nin isimleri sayılan Mu'tezile yazarlarını okumamış olması düşünülemez. Mâtürîdî tevfi-kızlan⁸⁶ gibi her ne kadar kelâmî konular bağlamında⁸⁷ Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ı (ö. 230/845 civarı) zikretmiş olsa da onun *Kitâbü'r-Reddi ale'l-Mülhidîn* adlı çalışmasını yine muhtemelen okumuş olmalıdır.

Mâtürîdî dehrîyye'nin görüşlerini ismini vermediği bir grup ile Muhammed İbn Şebib veya İbn Şebîb (?) üzerinden aktardığını bizzat kendisi söylemiştir.⁸⁸ *Kitâbü't-Tevhîd*'de Merkûniyye'den bahis edilirken, İbn Şebîb'in ileri sürdüğü bazı iddialarının tartışılması,⁸⁹ yine Şehristânî'nin Merkûniyye altında Deysâniyye'nin görüşlerini İbn Şebîb üzerinden aktarması dikkate alınacak olursa kelam geleneğinde sözü edilen zümrelerin anlatımı sırasında benzer kişilerin kaynak olarak kullanılması belirli bir teamülün oluştuğunu göstermektedir.⁹⁰ Fakat nur-zulmet arasına, akıl ve duygu sahibi insanın yerleştirilmesi görüşünü Mâtürîdî Merkûniyye'ye nispet ederken, Şehristânî İbn Şebîb'in bunu Deysâniyye'ye izafe ettiğini bildirmiştir. Elbette aynı görüşün farklı kesimlere atfedilmesi başka bir araştırmanın konusu olmalıdır.

Tüm bu benzerliklerden yola çıkarak söylenecek olursa Mâtürîdî için

⁸³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 558.

⁸⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 458.

⁸⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 564.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6/172.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 265; 322.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 141.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 171.

⁹⁰ Ebu'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983), 1/251.

Mu'tezile hem eleştirmek için bir hedef, hem de dış dünyaya açılan pencere olmuştur.⁹¹ Çünkü Mâtürîdî'den önce yukarıda gösterildiği üzere çeşitli akımlara karşı onları bir yandan tanıtan, diğer yandan eleştirerek değerlendiren devasa edebiyatın Mu'tezile'nin çabalarıyla ortaya çıkarılmış olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bilindiği üzere Mu'tezile uleması, diğer dinlerle ikili münazara sahnelerinde boy gösteren ilk karşılaşmaların tüm zorluklarıyla başa çıkan bir kesim olmuştur.⁹²

İslam düşüncesinin ilk sistemleşen kelim ekolü Mu'tezile olmuş⁹³ ve teşekkül dönemi Mu'tezilî yazarların kitap isimlerine bakıldığında ilgilerinin,⁹⁴ İslam içi meseleler kadar dışına da sarkan bir yönü olduğunu göstermektedir.⁹⁵ Onlar İslam dışında kalan akım, din ve kültürlerle karşılaşılacak sorunları ilk göğüsleyenler olarak varlıklarını devam ettirdiler.⁹⁶ Onlar mesailerinin büyük bir çoğunluğunu dış dünya ile diyalog ile geçirmiş gözükmektedir.⁹⁷ Dolayısıyla Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında isim vermeden "bazı felâsife" diyerek anlattığı felsefeden gelen bilgilerin muhtemel kaynağı Mu'tezilî eserlerdir.⁹⁸ Tabii bu kaynak tespiti kesin değildir, sadece işaretlerin benzerliklerini dikkate alarak yürütülmüş bir yorumdan ibarettir.

İslam düşüncesinde kelim ilmini bir yöntem olarak benimsemiş zümreler hiçbir fırka mensubiyeti fark etmeksizin bir takım ana ilkelerde ortaklıklar.⁹⁹ Bunlar, genel olarak tek yapılı evrendeki sonluluk,¹⁰⁰ sonlu ile sonsuzun tamamen farklı olması gerekliliği,¹⁰¹ her değişenin kendi dışında bir değiştirenin olması gerektiği,¹⁰²

⁹¹ Mâtürîdî'nin muhaliflerle mücadelesinde Mu'tezile'ye bağlı kaldığını belirten bir çalışma için bk. Angelika Brodersen, *Der unbekannte Kalam. Theologische Positionen der frühen Mâtürîdiya am Beispiel der Attributenlehre* (Münster: Mit Verlag, 2014), 461.

⁹² Mu'tezile'nin kurucularından Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) teolojik bir mesele bağlamında Mecûsî ile tartışarak yenik düşmesinin anlatımı için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akkâ'id*, 111. Amr b. Ubeyd'in başka münazaraları için bk. Muhammed Sâlih es-Seyyid, *Amr b. Ubeyd ve arâhu'l-kelâmîyye* (Kahire: Mektebetü nahdatü's-şark, 1985), 73. Ayrıca krs. Fahreddin Râzî, *el-Me'tâlibü'l-'âliye min 'ilmi'l-ilâhi*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1987), 9/250.

⁹³ Farklı dinlerle karşılaşmalarında bu sistemleşmenin önemini anlatan bir çalışma için bk. Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: Ehliyye li'n-neşri ve't-tevzî', 1974), 20. Mu'tezile'yi akâidin kaidelerini sistemleştiren ilk zümre olarak tanıtan kelâmî kaynak için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akkâ'id*, 21.

⁹⁴ Kelim ve felsefenin kitap içeriklerini tablolaştırarak sunan bir çalışma için bk. Yunus Öztürk, *Kelim-Metafizik İlişkisi: Fârâbi Ekseni Bir İnceleme* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 86. Yine Mu'tezile'nin sofistlerle karşılaşmasına değinen bir makale için bk. Yunus Öztürk, "Mu'tezile'den İbn Sînâ'ya Gelen Unsurlar: İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Fârâbî'ye Yönelik Metodolojik Eleştirisinde Mu'tezilî Katkı", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 166.

⁹⁵ Fâlih er-Rebî, *Târîhü'l-Mu'tezile: Fikruhum ve Akâiduhum* (Tahran: ed-Dârü's-Sekâfe li'n-neşr, 2000), 22.

⁹⁶ Yazar, Zâhid el-Kevserî'nin çalışmalarını tanık göstererek Mu'tezilî'nin asıl çıkış nedenini Seneviyye ve zındıklara karşı mücadeleye bağlamaktadır. Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu -I-*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 287.

⁹⁷ el-Mehdî-lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018), 60.

⁹⁸ Erken dönem Mu'tezile'nin felsefe çalışmalarına temas eden bir araştırma için bk. Orhan Şener Kologlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhîmî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 20.

⁹⁹ Üçüncü mukaddimede Gazzâlî, filozoflara karşı Mu'tezile, Kerrâmîyye, Vâkıfîyye gibi İslam fırkalarının tümünden yardım alarak eleştirilerini sıralayacağını bildirmesi yöntem birliğinin en açık örneğini oluşturmaktadır. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 9.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 158.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 156.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 151.

özdeşlik-çelişmezlik ilkeleri ile çelişmemek¹⁰³, yok veya yokluk tarafından hiçbir şeyin meydana getirilemeyeceği,¹⁰⁴ yaratmanın kendisine insanın vâkıf ve şâhit olmadığı¹⁰⁵ şeklinde kısaca özetlenebilir. İşte bu benzerlikler aslında Mâtürîdî'nin din dışı akımlara karşı mücadele ederken yöntem olarak aslında Mu'tezile de dâhil hiçbir kelamcıdan üst ilkeler çerçevesinde farklı düşünmediği ile alakalıdır.

Sonuç

Felsefeden gelen bilgiler hakkında baştan önyargılı ve tümüyle olumsuz bir tavır takınmayan Mâtürîdî'de felsefeye karşı eleştirel yaklaşımın ağır bastığı ama düşmanca bir girişimde bulunmadığı tespit edilmiştir. Yaşadığı dönemin güncel gündemini takip edebilmek ve çağın gerisinde kalmamak adına olacak ki bir tür ötekini temsil eden felsefenin birikim ve kültürüne bigâne kalmamıştır. Söz gelimi Mâtürîdî kendi düşüncesinin omurgasını oluşturan hikmet kavramındaki anlamı tespit amaçlı felsefeden alıntılarla kendi görüşü destekleme yoluna gitmiş, aynı zamanda metafizik ve fizik alana dair felsefenin öne sürdüğü bilgileri kritik etmiştir. Sıklıkla olmasa da felsefecilerin doğaya ve doğanın işleyişine dair yaklaşımlarından bazılarını yorumsuz bırakmış ve bir cümleyle aktarmakla yetinmiştir. Dolayısıyla hakkında kesin bilgi olmayan konularda yoruma açık olan noktaların varlığını teslim ederek, böyle bir tavrın takınıldığı görülmüştür.

Tev'îlât'ın yazım sürecinde sürekli istifade edilen kendisine sıkça atıfta bulunan neredeyse ana kaynak konumunda addedilebilecek Mu'tezilî Ebu Bekir el-Esam'a ait tefsir kitabı, Mâtürîdî'nin felsefi bilgilerini edindiği kaynaklardan biri olma ihtimali yüksektir. Çünkü birkaç yerde felsefecilerin yaklaşımlarının ardından Esam'ın Tefsir çalışmasına atıflar bu anlamda dikkat çekmektedir. Aynı durum *Kitâbü't-Tevhîd* ile ilgili Muhammed b. Şebib isimli âlimin yine Aristo'nun ifadelerine dair yorumlamalarının aktarılıp değerlendirilmesi Mu'tezilî biri ile felsefenin yakın ilişkisini göstermektedir. Her hâlükârda Mâtürîdî'nin Mu'tezile'nin yazılı külliyatı aracılığıyla edindiği felsefi bilgilerin sıklığı, onun doğrudan felsefe kitaplarını okumasının önünde bir engel olarak yorumlanmamalıdır. Ancak somut belgelerle kanıtlandığı üzere İbn Mukaffa'nın Mantık kitabını okuması dışında diğer hangi felsefi kaynaklardan beslendiği açık değildir.

Takdis ve tahkir ikilemine düşmeksizin söylenecek olursa Mâtürîdî, zaman ve mekân üstü bir fikir üretmiş değildir, ancak kendi yakın-uzak çevresinde ve döneminin dünyasında olup bitenden de bihaber olmadığı gözükmektedir. O, kendisine ulaşan düşünsel malzeme üzerinde doğru ve yanlış kıstasları belirleyerek seçmeci bir tavır takınmış gözükmektedir. O tarihlerdeki dünya; akan nehir bakımından hükümdarlar, şairler, filozoflar ve peygamberler olmak üzere belli entelektüel tabakalara ayrılmış vaziyette idi. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin peygamber ile filozof tabakasını bir arada harmanlama girişimde bulunduğu ve karşılıklı etkileşimi en azından kendi adına gerçekleştirmiş bir bilgin olduğu görülmüştür. Onun, büsbütün felsefeye uzak olan tefsir gibi rivayet merkezli yürütülen ilmi faaliyette filozofların bakış

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 156.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 217.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 168.

açısını bir tefsir kitabında değerlendirmeye alması bile kendi dönemi ve tarihsel kronoloji bakımından bir başarıdır. Tefsir tarihinde bir ilki gerçekleştirerek Allah'ın ayetlerini yorumlarken dinden ne kadar uzak olduğu düşünülürse düşünülün felsefecilerin yaklaşımına göz gezdirmesi, onun kaynağı ne olursa olsun her türlü düşünceye açık olduğunu belgelemektedir.

Bu çalışma tarih yanılışına düşmemek adına modern değer yargıları ölçü olarak kişinin düşüncelerini değerlendirmek yerine Mâtürîdî'yi kendinde anlamaya çalışmış, onun kendi yaşadığı dünyaya karşı geliştirdiği tavırları incelemiştir ve oradan buraya taşınabilecek yaklaşımların varlığına işaret etmiştir. Mesela kim veya hangi akım, ekol, mezhep, din ve kültür olursa olsun toptan ret, kabul yerine onun tahlilci tutumu modern dünyaya taşınabilecek bir ilkeye işaret etmektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017.
- Mağribi, Ali Abdülfettah. *İmâm ehli's-sünne ve'l-cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve arâuhü'l-keîâmîyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2. Basım, 2009.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2010.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Aydın, Fuat. "Ebû İsâ el-Verrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/59-60. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Brodersen, Angelika. *Der unbekannte kalâm. Theologische Positionen der frühen Mâtürîdiya am Beispiel der Attributenlehre*. Münster: Mit Verlag, 2014.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: Ehliyye li'n-neşri ve't-tevzî', 2. Basım, 1974.
- Coşar, Hakan. "Mâtürîdî Düşüncesinde Felsefe Kelam İlişkisi". 371-381. Eskişehir - İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014.
- Cündioğlu, Düccane. "düccane cündioğlu". *ekşi sözlük*. Erişim 25 Mart 2022. <https://eksisozluk.com/ducane-cundioglu--426145>
- Cürccânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çağlayan, Harun. *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Çapak, İbrahim - Kuşlu, Harun. "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü". *İmam Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki*. ed. Şaban Ali Düzgün. 182-205. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- Demir, Hilmi. "İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi". *İmam Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki*. ed. Şaban Ali Düzgün. 425-448. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- Demir, Hilmi - Tan, Muzaffer. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Durusoy, Ali. "Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 393-402. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Ess, Josef van. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 4 Cilt. Berlin-New York: Wlater de Gruyter, 1997.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muṣallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 3. Basım, 1980.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, 2009.
- Gâlî, Belkâsım. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhû ve arâuhû'l-akadîyye*. Tunus: Dârü't-Türki, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfsîh ani'l-ahvâl*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Günaydın, İbrahim. *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Hikmet Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.
- Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/575-577. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-dârü'l-Arabîyye, 2. Basım, 1993.
- Hemedânî, Kâdî Abdülcebâr. *el-Muḡnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Firak gayri'l-İslâmîyye*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. 16 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Mısrîyyeti'l-Âmme, 1958.
- İbn Ebû'l-İzz, Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 792/1390). *Şerhu'l-'Akîdeti't-Taḥâviyye*. thk. Komisyon. Mısır: Dârüs-Selâm, 2005.
- İbn Haldun. *Mukaddime II*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2011.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. thk. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-lidîñillâh Ahmed b. Yahyâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, 135.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Kahveci, Niyazi. "Mâtürîdî Aklının Felsefi Analizi". *Journal of History Culture and Art Research* 9/2 (01 Temmuz 2020), 547-560. <https://doi.org/10.7596/taksad.v9i2.2700>
- Kaya, Veysel. *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kologlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhîm'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Kutlu, Sönmez. "Mâtürîdîlik Araştırmaları ve Algılarını Eleştirel Yöntemle Tahlil". 67-83. Konya: Endülüs Yayıncılık, 2018.
- Lekânî, İbrâhîm. *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*. thk. Yusuf İdrîs, Câdullah Bassâm Sâlih vd. 4 Cilt. Amman: Dârü'n-nûri'l-mübîn, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmîyye, 1979.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîrül-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları - Ensar Neşriyat, 2020.

- Neffise, Mahmud Muhammed İd. *Eserü felsefeti'l-Yûnâniyye fî ilmi'l-keâmî'l-İslâmîyye*. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2010.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn en-. *Tefsîrü'n-Nesefî: Medârikü't-tenzîl ve haqâ'îku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalemi't-tayyib, 1998.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Neşşâr, Ali Sâmi en-. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu -I-*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Özcan, Hanifi. *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Özdeş, Talip. *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Öztürk, Yunus. *Kelam-Metafizik İlişkisi: Fârâbi Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Öztürk, Yunus. "Mu'tezile'den İbn Sînâ'ya Gelen Unsurlar: İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Fârâbî'ye Yönelik Metodolojik Eleştirisinde Mu'tezilî Katkı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 153-175. <https://doi.org/10.29288/ilted.771267>
- Râzî, Fahreddin. *el-Meţâlibü'l-âliye min 'ilmi'l-ilâhi*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Rebî, Fâlih er-. *Târîhü'l-Mu'tezile: Fikruhum ve Akâiduhum*. Tahran: ed-Dârü's-Sekâfe li'n-neşr, 2000.
- Seyyid, Muhammed Sâlih es-. *Amr b. Ubeyd ve arâuhu'l-keâmîyye*. Kahire: Mektebetü nahdatü's-şark, 1985.
- Sinanoglu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2009.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Seyyid Keylânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâ'id*. thk. Abdüsselâm Şennâr. Mektebetü Dârü'd-Dekkâk, 2007.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Telhisü'l-Muhaşşal*. thk. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.
- Uluç, Tahir. *İmâm Mâturîdî'nin -Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında- Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

İletişimin Doğuşu: Köken Dil ve Dillerin Çeşitlenmesi

The Birth of Communication: The Origin of Language and the Diversification of Languages

Ferruh Kahraman 

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assist. Prof., Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric

İzmir / Türkiye

ferruhkahrman@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5104-8325>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1095393

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 29.03.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 01.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Kahraman, Ferruh. "İletişimin Doğuşu: Köken Dil ve Dillerin Çeşitlenmesi". *Marife* 22/1 (2022): 91-111. <https://doi.org/10.33420/marife.1095393>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

| İletişimin Doğuşu: Köken Dil ve Dillerin Çeşitlenmesi

Özet

Çalışmanın konusu, iletişimin doğuşu: Köken dil ve dillerin çeşitlenmesidir. Makalede ilk dilin ortaya çıkışı ve dillerin çeşitlenmesi konusunda ileri sürülen tevkiflik, doğalcılık, uzlaş ve meleke teorisi gibi farklı görüşler, değişik paradigmlar etrafında değerlendirilmiştir. Mevcut iletişim çalışmalarında dil, daha çok önemi ve işlevi yönünden değerlendirilmekte; köken dil ve dillerin tarihsel süreç içerisindeki değişiminden yeterince bahsedilmemektedir. Günümüz bilim anlayışı daha çok pozitif bilime göre hareket ettiği için meseleyi sadece açıklama merkezli ele almakta, dil ve iletişimin kökenlerine inmemektedir. Bir diğer problem de çağdaş bilim paradigmlarının dili ve iletişimi uzlaş teorisine göre açıklamalarıdır. Oysaki İslâmî ilim yaklaşımında dilin çok yönlü değerlendirildiği görülmekte; dilin doğuşu, dilin tevkifi olup olmaması, kökeni ve dillerin çeşitlenmesi gibi konular etraflıca ele alınmaktadır. Tevkifliliği kabul etmek aynı zamanda doğalcılık, uzlaş ve meleke teorisini de kabul etmek anlamına gelmektedir. Modern bilimlerde de elbette bazı dil çeşitlerine değinilmiştir, fakat bu sadece günümüz dillerini gruplara ayırıp tasnif etmekten ibaret kalmıştır. İslâmî ilim anlayışına göre dil ile iletişimi insan icat etmemiştir. Bir köken dil vardır ve bu köken dil, Hz. Âdem'e ilâhî bir bildirimle öğretilmiştir. Zira Kur'an'da "Allah Adem'e isimleri öğretti" beyânı ve Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e "isimlerden haber ver" diye hitap etmesi, Hz. Âdem'in de bu isteği anlayıp cevap vermesi (el-Bakara 2/33) Hz. Âdem'in bir dil bildiğine işaret etmektedir. Kur'an'da Hz. Âdem'in ve Hz. Havva'nın yasak ağaca yaklaşmaları ve sonrasında yaptıkları tövbeyi anlatan âyetlere bakıldığında onların bir dil bildiği açıkça görülmektedir. Bu âyetler düşünce ve algıları, kelime ve kelime grupları ile ifade etme anlamında iletişimin ilk insanla beraber başladığının delilleridir. Ampirik delillere bakıldığında da duygu ve düşüncelerini en açık ve en mükemmel şekilde anlatan varlığın sadece insan olduğu görülmektedir. İnsanın bu özelliği "Allah insanı yarattı, ona beyânı öğretti." (er-Rahmân 55/3-4) âyetiyle belirtilmiştir. Hatta dilin ve iletişimin gelişmiş açıklamaları olan edebî sanatların ilk insanlar tarafından da kullanıldığına dair Kur'an'da sarîh ifadeler vardır. Örneğin Hz. Âdem'in talihsiz oğlu Kâbil, kıskançlık neticesinde kardeşi Hâbil'i öldürdüğünde ne yapacağını bilememiş, çaresizlik içerisinde bocalarken yeri eşeleyen kargadan cesedi gömeceğini anlamış ve "Eyvahlar olsun bana, şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örtmeyi beceremedim." (el-Mâide 5/31) demiştir. Onun bu açıklamaları bir durumu ifade etmenin yanı sıra temsilî teşbih ve istiare gibi beyân sanatlarını da içermektedir. Yukarıda anılan ve daha başka âyetler ilk dil ve köken dilin başlangıcı konusunda bize açık deliller sunmaktadır. Zira realite de bunu göstermektedir ki diğer canlılar beden dili ve birtakım seslerle iletişim sağlarken insanoğlu özellikle dil olarak tanımlanan belli harf, sözcük ve kelime kalıplarını kullanmaktadır. Dil sayesinde insanoğlu, bilgi aktarımı, kültürel süreklilik ve uygarlıktaki ilerlemeyi meydana getirmiştir. Bu özellik sadece insan türüne aittir. İnsanın sosyal bir varlık olması sebebiyle etkinliklerinin tümü iletişimle özellikle de dille gerçekleşmektedir. İslâmî ilimlere göre insanlık tarihi Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın Arafat'ta buluşup Mekke'ye yerleşmesi ile başlamış; sonra Hûd kavminde olduğu gibi insanlık güneye; Semûd kavminde görüldüğü batı Arap yarımadasına, oradan Lübnân, Süriye ve Mısır'a geçmiş olmalı; Mısır'dan da tüm Afrika'ya yayılmış olmalıdır. Kuzeyde ise Mezopotamya ve Anadolu üzerinden insanlık Asya ve Avrupa'nın uçrâ bölgelerine dağılmıştır. Dillerin çeşitlenmesi de yine bu bölgeler üzerinden önce köken dilden Sâmî-Hâmî, Hint-Avrupa ve Ural-Altay dillerine sonra da alt dillere ayrılmış olmalıdır. Çalışmanın amacı köken dil, köken dilin öğrenilme şekli ve dillerin çeşitlenmesinin ele alınmasıdır; önemi ise günümüz iletişim çalışmalarında yer almayan köken dil ve mahiyeti üzerine açıklama yapmasıdır. Çalışmada nitel yöntem tekniklerinden kabul edilen doküman incelemesine başvurulmuş; köken dil, köken dilin öğrenilme şekli ve dillerin çeşitlenmesiyle ilgili eserler değerlendirilmiş; dil ve iletişime alakalı çalışmalara başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, İletişim, Dil, Köken, İsimler.

The Birth of Communication: The Origin of Language and the Diversification of Languages

Summary

The subject of this study is the birth of communication: The origin of language and the diversification of languages. In the article, different views such as tawqîfî (divine teaching), naturalism, reconciliation, and capability theory, which have been put forward about the emergence of the first language and the diversification of languages, are evaluated around different paradigms. In the current communication studies, language is mainly assessed in terms of its importance and function; the origin of the language

and the change of languages in the historical process are not mentioned enough. Since today's understanding of science acts primarily according to positive science, it deals with the issue only in a descriptive way and does not go down to the origins of language and communication. Another problem is that the paradigms of modern science explain language and communication according to the theory of compromise. However, it is seen that language is evaluated in many ways in the Islamic science paradigm; issues such as the birth of language, whether language should be divine teaching, its origin and the diversification of languages are discussed thoroughly. Because accepting divine teaching also means accepting naturalism, compromise, and capability theory. Of course, some types of languages have been mentioned in modern sciences, but this has only consisted of dividing and classifying modern languages into groups. According to the understanding of Islamic science, the language of origin was taught to Adam by a divine declaration. Because the fact that Allah Almighty addresses Adam in the Qur'an as "tell me the names"; Adam also understands and responds to this request (al-Baqara 2/33) indicates that Adam knows a language. It is clear from the verses in the Qur'an that Adam and Eve approached the forbidden tree and then repented, they know a language. These verses are evidence that communication began with the first person in the sense of expressing thoughts and perceptions with words and groups of words. Looking at the empirical evidence, it also seems that the being who most clearly and perfectly describes his feelings and thoughts is human. This feature of human is described through the verse that "Allah created human being, He taught him how to distinguish" (al-Rahmān/3-4. In fact, there are clear statements in the Qur'an that the first people also used the literary arts, which are advanced descriptions of language and communication. For example, Kābil/Cain, the unfortunate son of Adam, did not know what to do when he killed his brother Habel/Abel as a result of jealousy, then he realized that he would bury the body from the raven digging up the ground while he was vacillating in despair, and said, "Alas for me, I didn't manage to be as big as this raven and cover up my brother's body" (al-Māida 5/31). In addition to expressing a situation, these explanations of his also include the arts of beyān such as temsili teşbih and istiāre. The above-mentioned and other verses give us clear evidence of the beginning of the first language and the language of origin. Because reality shows that while other living things communicate with body language and some sounds, human beings use certain letter, word and word patterns that are specifically defined as language. Thanks to language, mankind has created the transfer of knowledge, cultural continuity, and progress in civilization. This feature belongs only to the human species. Since man is a social being, all his activities are realized through communication, especially language. According to Islamic sciences, the history of mankind began with Adam and Eve meeting in Arafat and then settle in Mecca; then, as in the case of the people of Hud, humanity must have passed to the south; to the western Arabian Peninsula, where it was seen in the Thamud people, from there to Lebanon, Syria and Egypt; and from Egypt it must have spread to all of Africa. In the north, humanity has spread to the remote regions of Asia and Europe through Mesopotamia and Anatolia. The diversification of languages should also be divided into Sami-Hami, Indo-European and Ural-Altay languages from the language of origin first through these regions, and then into sub-languages. The aim of the study is to examine the origin language, the way of learning the origin language and the diversification of languages; its importance is to explain the origin language and its nature, which is not included in today's communication studies. In the study, a document review accepted from qualitative method techniques was applied; studies related to the origin language, the way of learning the origin language, and the diversification of languages were evaluated; works related to language and statement were applied.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Communication, Language, Origin, Names.

Giriş

İletişim; karşılıklı ilişki içerisinde olmak, duyguları açığa çıkarmak, meramı anlatmak, paylaşmak, insanların düşünce ve davranışlarını yönlendirmek, onlardan fikir, bilgi ve geribildirim almak amacıyla ortaya koydukları bir etkileşimdir. Canlılar dünyasında tüm varlıklar birbiriyle iletişim halindedir. Bir aslanın avlanması, avını familyasıyla paylaşması ve düşmanlarını etrafından uzaklaştırması bir nevi iletişimdir. İletişim seslerle, vücut hareketleriyle ve kelimelerle kurulmaktadır. Fakat muhatap olmadan iletişimin gerçekleştirilmesi mümkün değildir. İnsanlar hayvanlar

gibi ses ve vücut hareketleriyle anlaşılabilir de kelimelerle iletişim sadece insanlara hastır. Türkçede kelimelerle iletişime konuşma denilmektedir. Konuşma dille gerçekleşmekte; dil, kültürel kurumların temeli ve şartı olarak kabul edilmektedir. Zira kültür ve değerler sadece dil aracılığıyla gelecek nesillere aktarılmakta ve yaşatılmaktadır. Hatta kültürleri birbirinden farklı kılan özelliklerin başında dil gelmektedir. Konuşma dilinin yanı sıra insanlar işaret, simge, jest, mimik ve yazı gibi iletişim araçları da kullanır. İşitme engellilerle iletişim işaret diliyle, görme engellilerle ise özel bir yazıyla gerçekleştirilmektedir. Kültürel yaşamın bir parçası olan şiir, dans, müzik ve resim gibi sanat dallarının da kendine has bir dili vardır ve bu diller evrensel kabul edilir.

Lafızla iletişim Arapçada "beyân" kavramıyla ifade edilmektedir. Beyân, *bil-dirme*,¹ *ifade etme*² ve *bir şeyi açıklama*³ manalarında Kur'ân'da üç defa kullanılmıştır. Bir hadîste de beyân için "*İfadenin bazıları o kadar etkilidir ki büyüğü bir tesire sahiptir*" buyrulmuştur.⁴ Edebiyatta ise beyân; iletişimi sağlamak için deneyim kazanıp bu tecrübeyle duygu ve düşünceleri muhataba değişik yollarla aktarmaktır. İletişim ise beyandan daha kapsamlı olup sözlü, görsel ve yazılı iletişimlerin yanı sıra işaret, simge, jest, mimik gibi her türlü etkileşimi kapsamaktadır. Buna göre iletişim; ittisâl, delalet, işaret ve gösterge anlamlarına da gelmektedir.⁵ Ancak iletişim içerisinde beyânın ayrıcalıklı bir yeri olup diğerleri onun cüzleri, tamamlayıcıları ve yardımcılarıdır.⁶ İnsanlar davranışlarını yönetmek ve birbirleriyle etkileşime girmek için anlamlara ihtiyaç duyarlar. Anlamların oluşması için de kendilerine bir mana dünyası inşa etmeleri ve onunla yaşamaları gerekir. Bu anlamlar Hz. Âdem'e Yüce Allah tarafından öğretilirken daha sonraki toplumlar bunları kendileri inşa etmişlerdir.⁷

Literatüre bakıldığında sadece köken dili ve dillerin çeşitlenmesini ele alan bir esere rastlanmamıştır. Tabii ki İslâmî ilimlerde, dil biliminde, tarih, sosyoloji, antropoloji ve arkeoloji çalışmalarında dile belli ölçüde değinilmiştir. İslâmî alanda özellikle Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî (ö. 392/1002) ile Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) öne çıktığı görülmektedir.⁸ Son dönemde ise Demir'in, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi: Hz. Âdem'in Dili*,⁹ Bickerton'un *Âdem'in Dili* adlı kitapları¹⁰ ile Yaqoop'un *İslâmî Kaynaklar Açısından*

¹ Âl-i İmrân 3/138; Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

² er-Rahmân 55/3.

³ el-Kiyâme 75/19.

⁴ Ebû Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Mustafaafa Dîbu'l-Buğa (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Nikâh 47 (No. 5146).

⁵ M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119.

⁶ Barry Sanders, *Öküzün A'sı*, çev. Şehnaz Tahir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 13.

⁷ Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Saîd Temîm (Beyrut: Müesseseti'l-Kütübü's-Sekâfe, 1416), 46.

⁸ bk. Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1376/1956), 1/69-73; Fbû'l-Fazl Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâi'hâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/13.

⁹ Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi: Hz. Âdem'in Dili* (İstanbul Hâcêgân Akademi Kitaplığı, 2009), 19.

¹⁰ Derek Bickerton, *Âdem'in Dili* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016), 23.

Peygamberlerin Konuştuğu Diller makalesi öne çıkmaktadır.¹¹ Buna Güceyüz'ün *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü* adlı doktora tezi de ilave edilebilir.¹² Demir'in çalışmasında köken dil, sadece Arap dilbilimcilerine göre ve Hz. Âdem özelinde incelenmiştir. Bickerton'un eserinde ise diller evrimsel ve seküler bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Yaqoop'un makalesinde peygamberlerin konuştuğu diller, İslâmî kaynaklarla sınırlı tutulmuştur. Ancak dil ve dillerin çeşitlenmesi sadece İslâmî ya da Bickerton'un yaptığı gibi modern kaynaklarla sınırlı tutulmayacak kadar geniş bir perspektiften bakmayı gerektirmektedir. Bu çalışmada, köken dil ve dillerin çeşitlenmesi konusunda İslâmî kaynaklar temel alınmakla beraber pozitif bilimlerin verilerinden yararlanılmış, mukayese amaçlı bazı antik düşünür ile modern dilbilimcilerin görüşlerine yer verilmiş, bazı kil tabletler ile kitabelerden de istifade edilmiştir. Ampirik veriler değerlendirilirken başta tarih olmak üzere antropoloji, arkeoloji, kültür tarihi gibi bilimlerden de yararlanılmıştır.

1. Köken Dil

Modern bilimler; doğa ve toplum bilimleri alanında yapılan çalışmalarla öne çıkmıştır. Modern bilim tabiri genel bir ifadedir ki içerisinde pek çok farklı bilim paradigmasını barındırmaktadır. Batıdaki felsefi yaklaşımlar neticesinde pozitivist, hermenötik ve Marksist pek çok bilimsel yaklaşım ortaya çıkmıştır.¹³ Daha sonra bunları feminist ve postmodernist bilim anlayışları takip etmiştir. Modern bilim yaklaşımlarının çoğu Hıristiyan bilgi anlayışını reddettikleri ve bilimsel referans olarak Kitâb-ı Mukaddes yerine antik filozofları kendilerine rehber edindikleri için çalışmada antik çağ düşünürlerine de yer verilmiştir.

1.1. Antik Çağ Düşünürlerine Göre Köken Dil

Dil, köken dil, dillerin ortaya çıkışı ve çeşitlenmesi antik çağ düşünürlerinin dikkatinden kaçmamış; felsefe tarihi içerisinde dille alakalı bir hayli farklı görüş ortaya atılmıştır.¹⁴ Antik çağ düşünürlerine bakıldığında dil konusunda *tevkîfîlik*, *doğalcılık*, *uzlaşma* ve *işlevsellik* olmak üzere başlıca dört yaklaşımın olduğu görülmektedir. Efesli filozof Herakleitos (M.Ö. 475) dilin tanrı tarafından öğretildiğini kabul etmiştir.¹⁵ Bu kabul Hz. Âdem'e öğretilen isimleri hatırlatmakta ve ilk dilin tevkîfî olduğunu savunan İslâm âlimleriyle benzerlik göstermektedir. Sokrates (M.Ö. 399) dil konusundaki açıklamalarında uzlaşmacılık yaklaşımına yakın bir tutum sergilemiş; dilin insanlar tarafından oluşturulduğunu belirtmiş ve dilin genişletilmesi konusunda da yetkili kişilerin filozoflar olduğunu belirtmiştir.¹⁶

Platon (M.Ö. 347) varlığa verilen adları; doğalcılık ve uzlaşmacılık teorileri

¹¹ Luay Hatem Yaqoob, "İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 391, 392.

¹² İsa Güceyüz, *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü: Fesahat, Belâgat, Meânî, Beyân ve Bedî'*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 11

¹³ Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Notos Yayınları, 2019), 106.

¹⁴ Merih Zillioğlu, *İletişim Nedir?* (İstanbul: Cem Yayınları, 1996), 123-126.

¹⁵ Mustafa Sâdik er-Râfi', *Târihu edebi'l-Arab* (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1999), 57.

¹⁶ Plato, "Cratylus", *Complete Works: Dijital Edition*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 388e-392c.

etrafında değerlendirmiştir. Doğalcılık görüşüne göre adlar; varlıkların isimleri olup isimler, varlığın doğası ve özü arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır.¹⁷ Diğer bir tabirle doğalcılık, sözcükler ile nesnesi arasındaki ilişkinin incelenmesidir. Dillerdeki bütün kelimeler önce şırl şırl ve hav hav gibi doğadaki bir sesin yansıması iken zamanla değişime uğrayarak farklı telaffuzlara dönüşmüştür.¹⁸ Mesela masa tabiri masanın özelliklerini açıklamaktadır. Platon, hocası Sokrates'le birlikte dillerin doğalcılık teorisine göre oluşup oluşmama durumunu tartışmış; tercihini bir toplumda etkileşim halinde bulunan insanlar arası soyut bir sözleşmenin ürünü olduğundan yana kullanmıştır. İsimlerden sonra Platon, iletişim aracı olan dil meselesine değinmiş; dili fikirlerin taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak görmüştür.¹⁹ İsimle nesne arasındaki ilişki üzerinde duran Platon, doğalcılığı tamamen reddetmese de zamanla bu isimlerin değişime uğradığını kabul etmiştir. Platon'a göre dilin kökeninde bir doğallık olsa da insanlar, tarihsel süreç içerisinde dili genişletme, daraltma ve yeni durumlara göre isimler verme dirayetine sahiptir. Yine de bu işi avamın değil, gelişmiş bir zekaya sahip filozofların, düşünürlerin veya sanatçıların yapması gerekir.²⁰

Aristoteles (M.Ö. 322) doğalcılık teorisine karşı uzlaşma teorisine daha fazla ehemmiyet vermiş; bireyler arası sözleşme kurulurken isimlendirmede varlığının özüne dikkat edilip edilmeme konusu üzerinde durmuştur. Ona göre isimler toplumsal sözleşmeyle varlığa verilmiş fakat bu uzlaşmada varlığın özelliklerine ne kadar riayet edildiği sorusu çok önemlidir. Diller arası farklılıktan dolayı o, her dilde ortak bir özdeşliğin olmasını mümkün görmemiştir. Neticede Aristoteles, dili varlık, algılama, zihinde kavrama ve adlandırma olmak üzere dört yönlü değerlendirmiştir. Bu dört yönün ilki dıştaki varlığın hakikati, ikincisi bu varlığın duyularla algılaması, üçüncüsü ise manaların insan zihinde oluşması gibi özelliklerdir. Bu üç özellik, tüm insanlarda ortak iken dördüncüsü olan isimlendirme toplumlara göre farklılık göstermektedir.²¹ Demokritos (M.Ö. 370) da dil ve isimlendirme konusunda sözleşme kuramını kabul etmiştir.²²

1.2. Modern Dönem Düşünürlerine Göre Köken Dil

Modern dönemde Batılı dilbilimci ve düşünürler dil meselesine farklı yaklaşımlar; antik ve klasik dönemden kopuş göstererek farklı dil kuramları geliştirmişlerdir. Modern dönem dilci, sosyolog ve filozoflar bilimsel paradigma olarak nedenelliği, ampirizmi, natüralizmi, deney ve gözlemi kabul ettikleri için köken dil konusunda bir teori üretememişlerdir. Zira natüralizm ve ampirizm yöntemiyle dilin kökenine kadar gitmek, veri toplamak imkânsız olduğu gibi doğadaki seslerin taklidi anlamına gelen doğalcılık kuramını deneyimlemek de olanaksızdır. Din reddedildiği için ilâhî veriler de kullanılamamaktadır. Bu nedenle modernistler köken dilden ziyade dilin yapısı, değişimi ve toplumsal hayattaki önem ve işlevi üzerinde

¹⁷ Plato, "Cratylus", *Complete Works*, 384a, 387c-d, 435d-e.

¹⁸ Zıllıoğlu, *İletişim Nedir?*, 123.

¹⁹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK, 2003), 1/55-57.

²⁰ Plato, "Cratylus", *Complete Works*, 384d-e.

²¹ Aristotle, "De Interpretatione", *Complete Works: Digital Edition*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 16a, 26-29.

²² Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, 11.

durmuşlardır. Bunlar içerisinde Ellul (ö. 1994) İslâm âlimleri gibi Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e köken dili öğretmesini kabul etmiş; ondaki dil özelliğini insanın halife olması ile yakın anlamda açıklamıştır.²³

Modern dilbilimin kurucusu kabul edilen Saussure (ö. 1913), dilin kökenini araştırmanın boş ve anlamsız bir uğraş olduğunu ifade etmiştir. Saussure dilbilim konusunda bazı çalışma ve araştırmalar yapmış, iletişimde dil ile gösterge ayırımına gitmiş, dili göstergenin bir alt dalı şeklinde değerlendirmiştir.²⁴

Wittgenstein (ö. 1951), dilin toplumsal yönü üzerinde durmuş; dilin zihinden ziyade sosyal hayatın içerisinde taklit, gözlem ve simgelerle öğrenildiğini belirtmiş; doğruluğun ve anlamın resimle şekillendiğini söylemiştir. Sonrada şifreli konuşmak, muhatabı kandırmak veya dalga geçmek amacıyla bir dili genel kullanımının dışında farklı telaffuz ve anlamlarda kullanmak olan dil oyunlarından bahsetmiştir.²⁵ Wittgenstein'in dil oyunları teorisi; Kur'an'da geçmişteki bazı kavimlerin Müslümanlarla alay etmek için bazı lafızların söylenişini ve anlamını değiştirmelerine benzemektedir.²⁶ Bunun yanında Batıda Wilhelm von Humboldt (ö. 1835), Nöldeke, (ö. 1930) Sapir (ö. 1939), Bloomfield (ö. 1949) ve Chomsky gibi dilbiliminde yetkin bilim insanları yetişmiştir. Barthes (ö. 1980), Jakobson (ö. 1982) ve Umberto Eco (ö. 2016) gibi araştırmacılar ise daha çok dil teorileriyle meşhur olmuşlardır.²⁷

Modern dilbilimciler arasında Chomsky'nin de ayrı bir yeri vardır. O, oluşturduğu evrensel dil bilgisi teorisinde, toplum içerisinde gözlem yaparak insanların sınırlı sözcük ve gramer yapısıyla sınırsız cümle kurduğunu keşfetmiştir. Özellikle ırkı ve tebaiyeti ne olursa olsun bütün çocukların dil öğrenme hızının aynı ve mükemmel olduğunu fark etmiş; dünyadaki tüm çocukların dil öğrenme aşamasında gramer ve telaffuzda benzer yanlışlıklar yaptığını ispat etmiştir.²⁸

Barthes, Saussure'nin yapısal dil kuramını daha da geliştirmiş ve semiyolojiyi kurmuştur.²⁹ Barthes, yapısalcılığın temelini dilbilim olduğunu söyleyerek tüm simge, resim ve şekilleri de dil olarak kabul etmiştir.³⁰ Oysaki bu açıklama Saussure ile çeliştiği gibi dili delâlet kapsamına alan İslâm âlimleriyle de çalışmaktadır. İslâm âlimlerine göre iletişim dilden daha geniş olup bunların hepsine delâlet denilmektedir. Dil delâletin sadece bir alt dalı ve en önemli şubesi olarak görülmektedir. Barthes ise, tam tersi bir değerlendirmeye dili yani semiyolojiyi konuşma başta olmak üzere tüm simge, sembol ve işaretleri hatta kültürü de içine alacak şekilde yorumlamıştır. Hatta o, semiyolojinin sosyal antropolojiyi bile kapsadığını savunmuştur.³¹

Toplum bilimleri içerisinde sosyologlar toplumu dil, ekonomi, eğitim, din,

²³ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Aslan (İstanbul: Egin Yayınları, 2012),84.

²⁴ Ferdinand de Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 117.

²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kavit (İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006), 10-70.

²⁶ en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41.

²⁷ bk. Zeynel Kiran – Ayşe Kiran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 201-289.

²⁸ Noam Chomsky – Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature* (New York: The New Press, 2006), 4, 5.

²⁹ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel (Ankara: Ayraç Yayınları, 2000), 596.

³⁰ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akinhay (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınlar 1998), 356.

³¹ Giddens, *Sosyoloji*, 596.

hukuk, aile gibi farklı kurumlara ayırmışlar; benliğin, toplumun ve kültürün dille kurulduğunu söyleyerek dile kurucu bir öge olarak önem vermişlerdir. Batılı ilk sosyologlardan olan Durkheim (ö. 1917) de bu gerçeğe dikkat çekmiş; araştırmalarında dilin ayrıcalıklı konumuna işaret etmiştir. Onu artan bir şekilde diğer sosyologlar takip etmiş; birbiriyle zıt teorilere sahip olan sembolik etkileşimcilikle yapısalılık; fenomenoloji ile postyapısalcılık gibi kuramların da odak noktası dil olmuştur. Durkheim, dil-toplum ilişkisini ele almış; dillerin toplumsal olgu olduğunu; olguların da bireyin üzerinde ve dışında duran bir yasa olduğunu belirtmiş; dilin ampirik olarak inceleneceğini söylemiştir.³² Bu açıklamalarıyla Durkheim'in köken dile girmediği; dillerin ferdi olmadığı ve toplumlar tarafından oluşturulan bir uzlaş (sözleşme) olduğu görüşünü kabul etmiştir.³³

Freud (ö. 1939) psikanalizini dil üzerinde kurmuş; ego ve bilinçdışı gibi yapısal özelliklerin dille oluştuğunu ve dil aracılığıyla baskı altında tutulduğunu ifade etmiştir. Dille sürekli yapılandırılan ve engellenen insanlar arzularını bilinç dışına itmektedir. Bilinçdışına ötelenen arzular da dil sürçmesi (lapsus) şeklinde yine dil, rüya, nevroz ve bazı davranışlarla görünür olmaktadır.³⁴ Bu nedenle Freud, dille baskılanıp bilinçdışına itilen istekleri yine dille tahlil etmiştir. Serbest çağrışım adı verilen yöntem, bireyin arzularının dille açıkça ifade edilmesidir.³⁵ İnsanlar toplumsal olarak dille baskılandığı için makbul olmayan bencillik, acımasızlık ve cinsellik gibi arzular daima saklanmaktadır.³⁶ Bilinçli ve bilinçdışı gibi tüm anlamlandırmalar dil aracılığıyla kişinin öznel yapısı ve yakın çevresinin etkisiyle düzenlenir.³⁷ Freud, Saussure'nin yapısal dil teorisinden etkilenerek dili çok önemli görmüştür.

Lacan (ö. 1981) da bilinçdışının dil sayesinde ve dilin nesnesi olarak oluştuğunu belirtmiştir.³⁸ Bu nedenle psikanalize bir dil tahlili demek daha uygundur.³⁹ Freud ve Lacan'ın görüşleri değerlendirildiğinde her ikisinin de dil-ego ve dil-karakter üzerinde yoğunlaştıkları görülür. Freud ve Lacan dilin kökenine girmemişler ancak insanı anlamada dili en önemli araç olarak kullanmışlardır. Onların insanı dille anlamaya çalışmaları, yaratılış kıssasındaki meleklerin Hz. Âdem'i dille tanımalarına benzemektedir.

Psikoloji ve psikanaliz ilminin otorite ve iktidar sahiplerine hizmet ettiğini söyleyen Foucault (ö. 1984) ise dil, söylem ve iktidarı tahlil ettiği eserlerinde bireylerin kontrol edilmek için söylemle inşa edildiğini söylemiş; maddî ve manevî bir şeye sahip olmanın aslında dile sahip olmak olduğunu belirtmiştir.⁴⁰

Sosyoloji kuramlarının hepsinde dile ayrı bir önem verilmiş; dil benliğin, bireyin, toplumsallaşmanın ve kültürün kurucu ögesi olarak görülmüştür. Mead (ö. 1931) benliğin dille oluşmasını *benlik tipolojisi*; Luckmann (ö. 2016) ve Berger (ö.

³² Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (New York: Free Press, 1982), 40.

³³ George Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: Deki Yayınları 2014), 78.

³⁴ Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 40.

³⁵ Sigmund Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz* (İstanbul: Say Yayınları, 1997), 262.

³⁶ Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 263.

³⁷ Rosalind Coward - John Ellis, *Dil ve Maddecilik*, çev. Esen Tarım (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 20, 21.

³⁸ Jacques Lacan, *My Teaching* (İngiltere: Verso Press, 2008), 26.

³⁹ Lacan, *My teaching*, 26; Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, 115.

⁴⁰ Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge* (New York: Random House, 1972), 138.

2017) de *toplumsal gerçekliğin öznel ve nesnel tarafı ile yapılaştırmacı bir ögesi* olarak görmüşlerdir. Sosyolog Luckmann ve Berger gerçekliğin toplumsal inşasının dil ve iletişimle sağlandığını belirtmişlerdir. Onlar, insanların gündelik yaşamlarını, etkileşim ve dille oluşturduklarını ifade etmişlerdir.⁴¹ Sosyolog Bourdieu (ö. 2002) da *habitus* kavramının benlik ve dille çok yakından alakalı olduğunu belirtmiştir.⁴² Bir başka sosyolog Geertz (ö. 2006) de dilin toplum için vazgeçilmez bir unsur olduğunu ve dilin kültürün özü olduğunu belirtmiş;⁴³ Filozof Gadamer (ö. 2002) ise dilin, insanlar arasında ortak bir zemin oluşturma anlamına gelen ufuklar kaynaşmasını sağladığını belirtmiştir. Eriksen de analog metaforuyla bireylerin öznel gerçekliklerini dille elde ettiğini söylemiştir.⁴⁴

1.3. İslâm Âlimlerine Göre Köken Dil

İslâm medeniyeti içerisinde dilci yönüyle öne çıkan Ebû Osmân el-Câhiz (ö. 255/869) gibi âlimler, dilleri, dillerin mahiyet ve kökenini sorgulamışlar; köken dilin kadîm Arapça olduğunu savunmuşlardır. Kadîm Arapça Hz. Âdem ve ilk insanlara tevkîfî olarak öğretilmiş, diğer diller de Arapçadan türemiştir.⁴⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004) Hz. Âdem ve ilk insanların hangi dili konuşabileceğini sorgulamış; tevkîfiliği savunarak dillerin köken bir dilden çeşitlendiğini kabul etmiştir.⁴⁶ İlerleyen süreçte dilciler; köken dilin nasıl ortaya çıktığı konusunda tevkîflilik, ıstılâhîlik, meleke ve doğalcılık olmak üzere dört yaklaşım öne sürmüşlerdir. Ancak tevkîfliğin ıstılâhîlik, meleke ve doğalcılık gibi diğer teorileri kapsadığı da unutulmamalıdır. Tevkîfliği savunan âlimlere göre sadece ilk dil ilâhî; diğerleri ise uzlaşıya dayanmaktadır. Bu da insanın yetenekleriyle gerçekleştiği için meleke teorisini kabul anlamına gelmektedir.

Doğalcılık yaklaşımı daha çok ilk çağ düşünürleri ile modern anlayışın bir ürünüdür. Köken olarak felsefe coğrafyasına dayanan İbn Cinnî, köken dil konusunda tercihini doğalcılıktan yana kullanmış; bunun zamanla uzlaşıya evrildiğini belirtmiştir. Doğalcılık teorisi, dillerin doğayı taklit sonucu oluştuğunu kabul eden yaklaşımdır.⁴⁷ İstılâhîlik kuramı ise modern bilimlerdeki uzlaş ve sözleşme teorisine yakın bir yaklaşım olup daha çok Mu'tezilîler tarafından savunulmuştur.⁴⁸ Meleke teorisi ise Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi âlimler tarafından yüksek sesle dile getirilmiştir. Fârâbî dillerin insanın yetenek ve

⁴¹ Peter Berger - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 34.

⁴² Ümit Tathıcan - Güney Çeğin, *Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği*, drl. Güney Çeğin vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 315. 303-366.

⁴³ Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 19.

⁴⁴ Thomas Hylland Eriksen, *Kültür Terörizmi: Kültürel Arınma Üzerine Bir Deneme*, çev. Önder Otçu (Diyarbakır: Avesta Yayıncılık, 2000), 84

⁴⁵ Ebû Osmân el-Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm M. Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1964), 1/262; Râfi', *Târihu edebi'l-Arab*, 57.

⁴⁶ Ebü'l-Hüseyn b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, (Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1389/1969), 1/50; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/13.

⁴⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/69-73.

⁴⁸ Râfi', *Târihu edebi'l-Arab*, 63.

potansiyeli sayesinde oluştuğunu belirtirken⁴⁹ İbn Haldûn da insanın kavram üretmedeki becerisine vurgu yapmıştır.⁵⁰

İslâmî ilimler içerisinde müfessirler dilin köken olarak ta'limü'l-esmâ âyeti bağlamında isimlerin öğretilmesiyle başladığını kabul etmişlerdir. Kelâmcılar ise köken dili tevkîflik ve ıstılâhîlik teorisi bağlamında tartışmışlardır.⁵¹

Müfessirlerden Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Dahhâk b. Mülâzim (ö. 105/723), Hasan Basrî (ö. 110/728) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735)'ye göre köken dil; at, katır, deve, cin ve diğer varlıkların adının öğretilmesiyle başlamıştır.⁵² Said b. Ma'bed (ö. 150/767) İbn Abbâs'tan (ö. 68/688) aktardığı bir rivâyetle isimleri, varlığın adlarının yanı sıra insandaki konuşma ve düşünme yeteneğiyle açıklayarak meleke teorisine benzer bir görüş benimsemiştir.⁵³ Yüce Allah'ın insana ruhundan üflemiş olması da onun potansiyel olarak yaratıcılık özelliğine sahip olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁴ Âyette insanın bu üstün konumunu belirtmek için halife ismi kullanılmıştır.⁵⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de insanın halife olmasından yola çıkarak köken dilin tevkîfî diğer dillerin ise insanların yeteneği neticesinde sözleşmeyle kurulduğunu kabul ederek üçlü bir bakış açısını benimsemiştir. Mâtürîdî'ye göre dilin toplumsal hayattaki ayrıcalıklı konumu bile onun ilâhî yönüne işaret etmektedir.⁵⁶ Zira Yüce Allah, insanı bu dünyada hiçbir konuda yalnız bırakmadığı gibi dil konusunda da yalnız bırakmamış; dili mesajları için araç yapmış, peygamberler vasıtasıyla insanlara dini öğretmiştir.⁵⁷

İlk dönem İslâm âlimlerinin görüşlerine bakıldığında genel kabullerinin ilk dilin tevkîfî; diğer dillerin ise insanın kabiliyeti neticesinde ıstılâhî olarak geliştiği yönündedir. Bu görüş o kadar kapsamlı ve şümullüdür ki tüm dil teorilerini kapsamaktadır. Pek çok konuda Ehl-i sünnete muhalefet eden Mu'tezile, tevkîfîliğe de karşı çıkmıştır. İslâm'da köken dilin uzlaşması olduğunu ilk defa Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303-916) ileri sürmüştür. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324-935) ise bu konuda hocasına karşı çıkarak ilk dilin tevkîfî olarak öğretildiği üzerinde sıkça durmuştur.⁵⁸ Eş'arî selefleri gibi dilin asılda tevkîfî, fer'de ise ıstılâhî ve kıyâsî olduğunu

⁴⁹ Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 76; Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Mehmet Sadık Kağıtçı Matbaası, 1945), 25.

⁵⁰ Abdurrâhman Muhammed b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/851.

⁵¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip el-Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/319-321; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî ûsûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003), 1/474.

⁵² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/252.

⁵³ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/252.

⁵⁴ Kâdî Nasîrüddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2011), 1/51.

⁵⁵ el-Bakara 2/30.

⁵⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1980), 99, 114, 125, 315.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180.

⁵⁸ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, (Beyrût: Dâru'l-lhyâi't-Tûrâs, 1420), 2/396; Eş'arî'nin görüşleri için bk. Muhammed b. Hasen b. Furek, *Mücerred makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987).

belirtmiştir.⁵⁹ Böylece o da Mâtürîdî gibi dil konusunda üçlü ve bütüncül yapıyı benimsemiştir.

Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403-1013) köken dilin tevkîfi olduğunu ifade etmekle kalmamış; beyân çeşitlerinden sayılan hal dili, jest, mimik ve işaretlerin de tevkîfi olduğunu savunmuştur.⁶⁰ Bâkılânî, Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin mahiyeti konusunda birincisinin *dil*; ikincisinin ise *akıl sahibi canlıların isimleri öğrenme becerisi* olduğunu söylemiştir. Âyette geçen *küllehâ* ibaresi tüm cins ve türlerle tikel ve tümel bilgilerin öğretilmesi anlamına gelmektedir. Zira Hz. Âdem'e isimler cevher ve arazlarıyla; ilim için de nazar ve istidlâl yolları gösterilmiştir. İnsan, bu bilgiler ve yeteneği sayesinde hem dili hem ilmi hem de dilleri çeşitlendirmiştir. Bu çeşitlilik de köken dilden sonraki dillerin ıstılâh yönüne işaret etmektedir.⁶¹ İbn Hazm (ö. 456/1064) ise köken dil konusunda tevkîfliği savunmuş;⁶² insanların ilâhî bir yar-dım olmadan kendi başlarına bir dil sistemi oluşturmasını imkânsız görmüştür.⁶³

Kelamcılardan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebû'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) köken dil konusunda tevkîliği savunmuş; diğer dillerin ise köken dilden türediğini söyleyerek ıstılâhîliği göz ardı etmemişlerdir.⁶⁴ Cüveynî, çocukların ana-babasından ve yakınlarından dil öğrenmesini delil göstererek dil, benlik, toplumsallaşma ve sosyo-kültürel konulara da dikkat çekmiştir. İnsanların dili yakın çevresinden öğrenmesi gibi Hz. Âdem de Yüce Allah'tan ilk dili tevkîfi olarak öğrenmiş; benlik ve sosyalleşmeyi de bu dille gerçekleştirmiştir.⁶⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) de ilk dilin tevkîfi; diğer dillerin ise bu dilden türediğini savunmuştur.⁶⁶ Gazzâlî seleflerinden farklı olarak meleke teorisine daha fazla değine-rek insandaki dil oluşturma kabiliyeti üzerinde de durmuştur.⁶⁷ Müfessirlerin ise dili; varlığın adları, meleke teorisi ve insanın kültür üretme özelliği olarak yorumladıkları görülmektedir.⁶⁸ Bu açıklamalara bakıldığında İslâm âlimlerinin dilin köke-ninde tevkîfliği; dillerin çeşitlenmesinde ise irade ve sözleşme kuramını kabul et-tikleri görülmektedir. Âyetlere bakıldığında da insanın dil oluşturmada yetenek ve potansiyeli olduğu görülmektedir. Hz. Âdem, Yüce Allah'ın "*İsimlerden haber ver*" cümlesini anlamış; daha sonra vahiy almış, tövbe etmiştir. Bunlar dille alakalı kav-ramlar olup onun tevkîfi olarak öğrendiği köken bir dile işaret etmektedir.⁶⁹

Mu'tezile âlimleri dillerin toplumlar tarafından tarihsel süreç içerisinde

⁵⁹ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân* (Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996), 75-76.

⁶⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/319-321.

⁶¹ Geniş bilgi için bk. Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/319-324.

⁶² Sa'düddîn Mesu'd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyr (Kum: yy, 1371), 1/61-63.

⁶³ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihal* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1975), 1/31; 2/126.

⁶⁴ Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Saîd Temîm (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1416), 46; Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi üsûli'd-dîn*, 1/474.

⁶⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1/474.

⁶⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/180-182; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/23.

⁶⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Maksâdü'l-esnâ fi şerhi meâni esmâillahi'l-hüsnâ*, thk. Bessâm Abdulvâhab el-Camî (Kıbrıs: el-Cifân ve'l-Câbi, 1987), 7-10.

⁶⁸ Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih* (Beyrût: Dârü'l-Ceyli'l-Cedîd, 1413), 1/31; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tefsîru'l-Fâtîha ve'l-Bakara* (Arabistan: Dârü İbn Cevzî, 1423), 1/119.

⁶⁹ Âyetler için bk. el-Bakara, 2/31; Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/171; er-Rûm 30/22; el-Beled 90/9.

ıstılâhî (sözleşme) olarak oluşturulduğunu savunmuşlar; Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşüyle paralellik gösteren ıstılâh yaklaşımını benimsemişlerdir.⁷⁰ Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de bu minvalde Ebû Haşim el-Cübbâ'nın (ö. 321/933) köken dil de dahil olmak üzere tüm dillerin ıstılâhîliğini savunduğunu aktarmaktadır.⁷¹ Bu görüşün Kadî Abdücabbar tarafından da kabulü iddiayı doğru çıkarmaktadır.⁷² Ancak bazı Mutezilîlerden Hz. Âdem'e öğretilen isimleri mucize şeklinde tevkîfî olarak açıklayanlar da vardır.⁷³

2. Dillerin Çeşitlenmesi

İlk çağ düşünürleri ile modern dönem bilim insanları genel olarak köken dilin sözleşmeyle kurulduğunu kabul etmişlerdir. Bazıları da ilk dilin doğayı taklitle başladığını ve toplumların çeşitlenmesiyle diğer dillerin farklılık göstererek oluştuğunu belirtmektedirler.⁷⁴ Ancak bu farklılık ve çeşitlenme konusunda ne belli bir mekân ne de belli bir toplum adı verebilmektedirler. Hatta bunların çoğu ampirist yöntemi benimsediği için köken dili araştırmanın boş ve anlamsız bir uğraş olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁵ Oysaki İslâm âlimlerinin geneli ne köken dili ne dillerin çoğalmasını ne de insanın dil yetisini ihmal etmişler; aksine dillerin nerede ve hangi şekilde çeşitlendiğini bile açıklamaya çalışmışlardır. Bu nedenle dillerin çeşitlenmesinin tarih, medeniyet tarihi, kültür, edebiyat, sosyoloji, antropoloji ve arkeoloji gibi bilimlerle de yakın alakası vardır. İnsanlık tarihi ve insanlığın genel serüveni bilinmeden dillerin çeşitlenmesini de anlamak mümkün değildir.

Kur'ân'a bakıldığında ırkların ve dillerin çeşitlenmesi ile ilgili üç farklı kavramın çok önemli olduğu görülmektedir. Bunlar; tek ümmet, kavim ve millettir. Tek ümmet, Hz. Âdem'den Hz. Nûh'a kadarki ırkların oluşmadığı döneme tekabül etmekte olup insanların birbirine yakın inanç, dil, ilim, ahlak ve kültür benimsedikleri anlamına gelmektedir. Bu sürece *köken ırk dönemi* de denilebilir. İkincisi kavimdir ki Hz. Nûh dönemiyle başlamış, ondan sonra Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Mezopotamya ve Mısır kavimleriyle bu çeşitlilik daha da artmıştır. Millet kavramı ise farklı kavimler içerisinde hak dine inanan insanlar veya yaşayan din anlamına gelmektedir. Zira Hz. Nûh'tan sonra kavimlerin sayısı artmış;⁷⁶ bu kavimler içerisindeki müminlerin ortak özelliklerini anlatmak için millet tabiri kullanılmıştır. Millet kelimesinin peygamberi Hz. İbrahim olmuştur. Peygamberliği süresince pek çok kavme tebliğde bulunan Hz. İbrâhîm ilerleyen süreçte pek çok kavmin atası olmuştur. Bu kavimler içerisinde de inananları millet-i İbrâhîm kavramı ve Kâbe tek bir toplum olarak birleştirmiştir. Millet bir nevi uluslararası inananlar topluluğunun uygulamaları anlamına

⁷⁰ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 2/175, 550.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, 75-76.

⁷² Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'tevhîd ve'l-adl*, thk. İbrâhîm Ebyarî (Kahire: Dârü'l-Misriyye, 1958), 7/101; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metâin* (Beyrût: Dâru'n-Nahde, ts.), 21-22.

⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/101; Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *Edebü'd-dîn ve'd-dünya* (Dimeşk: Dârü'l-İbni'l-Kesir, 2008), 92.

⁷⁴ Plato, "Cratylus", *Complete Works*, 384d-e.

⁷⁵ Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 117.

⁷⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Maarif*, thk. Servet Ukkâşe (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1401/1970), 19-24.

gelmektedir.⁷⁷

Hz. İbrâhîm döneminde kavimler çoğalmış ve insanlar dünyanın ücrâ yerlerinde farklı toplumlar oluşturmaya başlamışlardır. Kavimler çok olunca da her kavimden inananların ortak bir kimliğe sahip olduklarını anlatmak için millet tabiri kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda Hz. İbrâhîm'in Bâbil'de yaşadığı varsayılarak onun Süryanice konuştuğu iddia edilmektedir. Bu bilgileri şüpheyile karşılamak gerekir.⁷⁸ İlk olarak Babilliler Arap ırkına mensup bir kavimdir. İkinci olarak o zaman Süryanî ırkının ve dilinin oluşup oluşmadığı bile belli değildir. Belli olan bir şey varsa Hz. İbrahîm döneminde Mekke'ye yakın bir bölgede Cürhümlüler yaşamakta onlar da Arapça konuşmaktadır. Özellikle Hz. İdrîs, Hz. Nûh ve Hz. İbrahîm'in dili konusunda yapılan hata; onlara kendilerinden sonra ortaya çıkan ırkların dillerinin izafe edilmesidir. Bu, günümüz Anadolu'sunda Türkçe konuşulmasından yola çıkarak Hitit, Lidya, Urartu, Roma ve Bizans halklarının da Türkçe konuştuğunu iddia etmek gibi bir şeydir.

İslâmî kaynaklar, Hz. Âdem'in dünya hayatına Mekke'de başladığını kabul etmekte ve tüm insanların farklı coğrafyalara buradan yayıldığını ifade etmektedir.⁷⁹ Aslında hac da bir nevi ataların vatanını ziyaret ederek onların yurdunda, onlar gibi Yüce Allah'a kulluk yapma amacını taşımaktadır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bilimsel malumatlar ile *Müzdelife* kelimesinin anlamından yola çıkarak Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın orada birbirlerine yaklaştıklarını Arafat'ta buluştuklarını ve Safa-Merve'de yaşadıklarını bildirir.⁸⁰ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273) gibi bazı âlimler de Hz. Âdem başta olmak üzere ilk insanların Cidde'de yaşadığını kabul ederler. Bu konuda Cidde kelimesinin "nine" anlamına gelmesi ve Hz. Havvâ'nın kabrinin de orada olmasını delil gösterirler.⁸¹ Harman gibi bazı araştırmacılar da Hz. Havvâ'nın Mekke'den Cidde'ye göç ettiği ve orada vefat ettiği bilgisini vermektedir.⁸² Buna göre ilk insanlar hayata Mekke'de ve bir mabet etrafında başlamışlar; daha sonra Cidde'den tüm dünyaya yayılmışlardır.

İslâmî kaynaklar, Hz. Âdem, Hz. İdrîs, Hz. Nûh ve Hz. Hûd gibi ilk dönem peygamberlerinin Mekke ve Hicaz'a yakın bir bölgede yaşadıklarını belirtmektedir. Modern bilimler de ilk yerleşim yerlerinin yine bu bölgeler ya da bu bölgelere yakın coğrafyalar olduğunu söylemektedir.⁸³ Bu bilgilere göre Hz. Âdem'in dünya hayatına Mekke'de başladığı rahatlıkla söylenebilir. Mekke, Kâbe etrafında kurulmuş bir şehirdir.⁸⁴ Hatta Kur'ân Mekke'nin dünyanın ilk yerleşim yeri olduğunu *Ümmü'l-Kurâ*

⁷⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, t.s), 4/ 2223.

⁷⁸ Ahmed İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Aşur (Beyrût: Dâr İhyai't-Türâs el-'Arabî, 2002), 6/14; Hüseyin Muhammed ed-Diyarbekrî, *Târîhu'l-ğamîs fî ahvâli nefesi nefîs* (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), 9/56.

⁷⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyasu Enbiyâ ve Tevârîhu Hulefâ* (İstanbul: Başbakanlık K.M. Kültür Yayınları, 1972), 1/17.

⁸⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/59.

⁸¹ Kurtubî, Ebü Abdullah el-Ensârî, *el-Câmi'li aḥkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2010), 1/218.

⁸² Ömer Faruk Harman, "Havvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/545.

⁸³ Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2001), 104.

⁸⁴ Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 38.

(ilk yerleşim yeri) ifadesiyle açıklamaktadır.⁸⁵ Ancak Hz. Âdem, Mekke'de yaşadığına göre hangi dili konuşmaktadır? Bu konuda onun bütün dilleri veya sadece Arapça konuştuğuna dair rivayetler vardır.⁸⁶ Onun bütün dilleri konuştuğu rivayeti, insanın dil oluşturma potansiyeline işaret etmelidir. Onun Arapça konuştuğu görüşü realiteye daha uygun düşmektedir. Zira ilmî veriler bize tarih boyunca Mekke ve civarına sadece Arapça konuşan insanların hâkim olduğunu söylemektedir. Tarih kitapları da Hicaz bölgesinin hiçbir zaman başka bir toplum tarafından istila edilmediğini belirtmektedir. Kur'ân'da buna işaretler vardır. Dolayısıyla Mekke ve civarında tarih boyunca hep Arapça konuşulmuştur. Bu bilgileri bazı rivayetler de desteklemektedir. İbn Abbâs, Hz. Peygamber (s.a.s.)'den rivayetle Cennet ehlinin dilinin Arapça olduğunu belirtmektedir.⁸⁷ Ebû Hüreyre (ö. 58/678) de Hz. Âdem'in yaratıldığında *Elhamdülillah* dediğini Hz. Peygamber (s.a.s.)'den aktarmış ve onun Arapça konuştuğunu belirtmiştir.⁸⁸ Bu rivayetler ve tarihi bilgiler ışığında Hz. Âdem'in Arapça konuştuğu kabul edildiğinde Hz. İdrîs, Hz. Nûh ve Hz. Hûd'un da Arapça konuştuğu kabul edilmelidir. Zira kronolojik olarak Hz. Âdem'den sonra Hz. İdrîs, Hz. Nûh ve Hz. Hûd gelmektedir. İslâm âlimleri Hz. Hûd'un Yemen coğrafyasında yaşamasından dolayı onun Arapça konuştuğu konusunda hiç tereddüt etmemişlerdir.⁸⁹ Ancak Hz. Âdem, Mekke veya oraya yakın bir bölgede yaşadığı halde onun konuştuğu dil konusunda şüpheye düşmüşlerdir. Aynı şekilde ilk dönem peygamberlerinden olan Hz. İdrîs'e de farklı diller izafe edilmiştir. Hz. İdrîs döneminde kavim ve uluslar oluşmamışken dil nasıl oluşsun?! Aynı durum Hz. Nûh için de geçerlidir. Zira kavimler onun döneminde yavaş yavaş oluşmaya başlamıştır.⁹⁰

Hz. İdrîs ve Hz. Nûh ilk çağ peygamberleridir. Onlar döneminde hem ırkların hem de dillerin çeşitlenmesi için yeterli bir zaman geçmemiştir. Kur'ân, tarihin ilk dönemlerinde insanların *tek ümmet* olduklarını ifade etmektedir.⁹¹ Müfessirler de insanların tek ümmet olarak yaşadığı dönemi Hz. Âdem ile Hz. Nûh arasında yaklaşık on asırlık bir süreye tekabül ettiğini belirtmektedirler.⁹² Tek ümmet; dil, din, değer, kanun, ahlak, sembol, ilim ve teknoloji birliği anlamına gelmektedir.⁹³ Tarihin başlangıcındaki bu tek ümmet; köken ırk olarak da açıklanabilir. Müfessirlerin tek ümmet açıklaması modern bilimlerdeki kültür veya toplumsal özdeşlik anlamına gelen

⁸⁵ eş-Şûrâ 42/7.

⁸⁶ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecîd (Musul: Mektebetü'l-Ulûm vel-Hikem, 1983), 11465, 11/185; Ebû Abdullah el-Hakîm en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkader Atta (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 7000, 4.

⁸⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/185; Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 4.

⁸⁸ Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, 7681, 4/292; Ebû Muhammed Mekkî Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'ânî'l-Kur'ân ve tefsîrihi* (eş-Şarîka: Mecmuatu Buhûsî'l-Kitâb, 2008), 1/225.

⁸⁹ Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, Muhammed Subhî Hallak (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001/1421), 6/264; Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr* (Kahire: el-Hey'el-'Amme li'l-Kitâb, 1990), 12/95; Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1988), 361, 2/77; Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Dâru's-Sa'ade, 1974), 1/167.

⁹⁰ Yaçoob, "İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller", 392, 393.

⁹¹ el-Bakara 2/213; Yûnus 10/19.

⁹² Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1407/1997), 1/253; Tekvin 07/1-24, *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitap-ı Mukaddes Şirketi, 2003)..

⁹³ Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât fî ğarîbî'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, b.y.) 23.

dil, inanç, değer, kanun, ahlak, sembol, ilim ve teknoloji birlikteliğine benzemektedir.⁹⁴ Bu da bize ilk dönem insanların ortak inanç, dil ve kültüre sahip olduklarını göstermektedir. Tek ümmet ifadesi tarihin başlangıcı olan Hz. İdrîs döneminde ırkların ve dillerin oluşmadığını göstermektedir. Bu nedenle Hz. İdrîs'in Hz. Âdem'den ayrı bir dil konuştuğunu söylemek hem tek ümmet ifadesine hem tarihi verilere hem de akla ters düşmektedir. Buna rağmen bazı kaynaklar Hz. İdrîs'in adından yola çıkarak Arap olmadığını, Süryanî olduğunu ve Süryanice konuştuğunu nakletmektedir. Ancak İdrîs'in kökü olan d-r-s'ye bakılırsa Arapçaya da yakın olduğu görülecektir. Buna rağmen Hişam el-Himyerî Hz. İdrîs'e verilen sahifelerin Süryanice olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵ Irklar oluşmadan dillerin oluştuğunu iddia etmek realiteye aykırı düşmektedir. Tarihin ilerleyen dönemlerinde Hz. İdrîs'in yaşadığı bölgelerde Süryanice konulmuştur fakat bu daha sonraki dönemler için geçerlidir.

Tek ümmet ifadesinden yola çıkıldığında Hz. İdrîs ile Hz. Nûh'un Süryanice gibi bir dil değil de onların Hz. Âdem'in dili olan köken dili konuştuğu daha mantıklıdır. Peygamberimizin yedi harf hadîsi bile Arapçaya yakınlıklarından dolayı bazı araştırmacılar tarafından Habeş, Nabat ve Süryanî lehçeleri olarak açıklanırken⁹⁶ tarihin ilk dönemlerinde dillerin birbirinden uzaklaşması, çeşitlenmesi ve müstakil birer dil olması mümkün görünmemektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) Hicretin 4. yılında Zeyd b. Sabit (ö. 45/665)'ten İbraniceyi öğrenmesini istemiş; Zeyd de bu dili bir ayda öğrenerek Hz. Peygamber (s.a.s.)'e gelen mektupları hem Arapçaya çevirmiş hem de muhataplara İbranice yazılar yazmıştır.⁹⁷ Asırlar sonra İbn Teymiyye de Tevrat'tan bazı İbranice ifadeleri ehl-i kitabın Müslüman olanlarından dinlediğini, anladığını ve kelimelerin neredeyse Arapçayla aynı olduklarını ifade etmiştir.⁹⁸

İslâm âlimleri Arâmî, Fenike, İbrânî, Yemen, Bâbil ve Asur lehçelerini hep kadîm Arapçanın bir şubesi olarak kabul etmekte; bunu bazı Batılılar da tasdik etmektedir.⁹⁹ Son dönemlerde ise diller ayrıntılı bir şekilde tasnif edilmeye başlanmış, buna bağlı olarak Arapça ve benzerleri kadîm Arapça değil de Sâmi dilleri olarak adlandırılmıştır. Schlozer; Arâmî, Fenike, İbrânî, Kureyş, Yemen, Bâbil ve Asur lehçeleri için kadîm Arapça yerine *Sâmi dilleri* adını vermiştir. Antropolog Eichhorn da 18. yüzyılın sonlarında Araplar ve onların yakınlarına Batılılar tarafından Sâmi denildiğini aktarmaktadır.¹⁰⁰ Sâmi kelimesini Hz. Nûh'a dayandırmak kolaydır ancak Hz. Nûh'un ırkı ve konuştuğu dil nereye dayandırılacaktır? Buna tufanın mahalli olması görüşü de eklenince dil ailelerinin Hz. Nûh'un çocuklarına dayandırılması şüpheli hale gelecektir. Zaten bu tutarsızlıklar aydınlanma döneminde insanları dinin inkârına sevk etmiştir.

Sümer, Akad, Babil ve Asurlular gibi ilk çağ devletlerine bakıldığında bunların

⁹⁴ Ali Ergur vd. *Kültür Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 10.

⁹⁵ Abdülmelik Hişam el-Himyerî, *et-Ticân fi mülûki Himyer* (Yemen: Merkezu'd-Dirâsât, 1928), 29-30.

⁹⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları 2006), 98.

⁹⁷ Ebû Dâvûd Süleyman es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 3/318, (No. 3645), Ahmed b. el-Hüseyn Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Atta (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 10/215, (No. 20407); Harice b. Zeyd hadisidir, sahih olduğu söylenmiştir.

⁹⁸ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-*fetâvâ**, thk. Abdurrahman Kasım (Riyad: Mecmau'l-Melik Fehd li't-Tibaa, 1995), 4/110.

⁹⁹ Carl Brockelmann, *Fikhu'l-lugati's-sâmiyye*, çev. Ramadan Abduttevvab (Riyad: Câmîatü'r-Riyâd, ts.), 14

¹⁰⁰ Subhi İbrâhim es-Sâlih, *Dirâsât fi fikhi'l-lugati* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1960), 47.

hepsinin Arapça konuştuğu görülmektedir.¹⁰¹ Bazı kaynaklar Sümerlerin Arapça konuşmadığını söyleseler de bunların yazı sistemlerinin Arapçaya çok yakın oldukları görülecektir.¹⁰² Yine Mısır ve Filistin topraklarında da Arapça ya da Arapçaya yakın bir dil konuşulmaktadır. Orta doğu dillerine bakıldığında Akad, Bâbil ve Asur dilleri Arapçanın lehçesi olarak kabul edilmektedir. Zira bu milletlerin torunları İslâmiyet döneminde bile Arapça konuşmaktadırlar. Bazılarının lehçesi Aramice ve Süryanice dilleri olarak adlandırılrsa bile kısa sürede Kureyş Arapçasına uyum sağlamışlardır. Batı Arap yarımadasında ise Kenanca ve Âramca gibi lehçeler kullanılırken Kuzey bölgelerinde Süryanice ve İbranice gibi lehçeler kullanılmaktadır. Hicaz Arapçası, Hadramice, Sebece, Amharca ve Geez gibi lehçeler de güney dilini oluşturmaktadır. Kadîm Mısır'da konuşulan Kıptice de Arapça'ya çok yakın dillerdendir. Hatta diğer kadîm Mısır dillerinin de Arapçaya büyük bir benzerliği vardır.¹⁰³ Hadramice, Sebece, Amharca ve Geez gibi güney lehçeleri ticari, kültürel ve sosyal etkileşimler sonucu özünü koruyarak hep Arapça olarak adlandırılmıştır.

Kadîm Arapçanın kuzey bölgesinden olan Süryanice ve İbranice gibi lehçelerin kökenden farklılaşip yeni bir dil olarak şekillendikleri görülür. Zira bu dillerin sahiplerinin kuzeye çıktıkça kadîm Araplarla aralarında dinî, sosyal, kültürel ve ekonomik bağ zayıfladıkça bu dile de sirayet etmiş; zamanla Arapçadan uzaklaşmışlardır. Bu uzaklaşma daha ileri boyutlara ulaşınca da Sümerce gibi biraz daha farklı dillere evrilmiş olmalıdır. Hatta kuzeye çıkıldıkça Hint-Avrupa dilleri ile içinde Türkçenin de yer aldığı Ural-Altay dil grubu ve Çin dilleri oluşmuştur. Aynı durum doğu Afrika'dan içlere, batıya ve kuzeye gidildikçe de görülmüş; diller olabildiğince çeşitlenmiştir. Burada dikkat çekici bir nokta da kadîm Arapçanın güney lehçelerinden olan Hadramice, Sebece, Amharca ve Geez gibi lehçelerin hep Arapça olarak kalmasıdır. Zira bu bölgelerin üç tarafı denizlerle çevrili olduğu için insanlar Kuzeydekiler gibi Asya ve Avrupa'nın uzak ve geniş bölgelere yayılmamışlardır. Yayılmadıkları için de dilleri Asya ve Avrupalılar gibi çeşitlenememiştir. Bu çeşitlenme Avrupa'da görülse bile mekân genişliğinden dolayı Asya'da daha fazla olmuştur. Aynı durum Afrika kavimleri içerisinde de geçerlidir ki insanlar Arap yarımadasından uzaklaştıkça dil ve kültür yönünden çeşitlilik göstermiştir. Bu çeşitlilik ilk dönemlerde birbirine çok yakın iken sonradan artıkça artmıştır. Zira yapılan arkeolojik, antropolojik ve tarihî araştırmalar İslâmiyet'ten önce de Arapçanın Afrika'nın yanı sıra İran, Ermenistan, Azerbaycan'ın kuzey ve doğusuna kadar uzanan bölgede konuşulduğunu göstermektedir.¹⁰⁴

Bilim insanları Orta doğu dilleri arasındaki benzerliği açık bir şekilde belirtip bunları Sâmi dilleri olarak adlandırmaktadırlar.¹⁰⁵ Mezkûr diller fiil kökü ve kelime yapıları bakımından birbirine benzemekte, sözcükler aynı veya yakın anlamda kullanılmakta, seslerin hareketlerle sağlandığı sessiz harflerden oluşmaktadır. Bu dillerin tamamında yazının sağdan sola yazılması ve fiil cümlelerinin sıkça kullanılması

¹⁰¹ Bahadır Gülmez, *Kültür Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014), 26, 27.

¹⁰² Taciser Sivas, *Uygurlık Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 38.

¹⁰³ William James, *Kissatu'l-hadâra*, çev. Zeki Necip Mahmud vd. (Beyrüt: Dâru'l-Ceyl, 1988), 2/107.

¹⁰⁴ İbrâhîm Halîl Ahmed, *Muhammed fi't-Tevrâti ve'l-İncil ve'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1989), 142; Subhî, *Dirasat fi fikhi'l-luga*, 58.

¹⁰⁵ Yaqoob, "İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller", 391, 392.

da bir başka benzerlik arasında sayılmaktadır.¹⁰⁶ Bu bilgiler ışığında dilciler Orta doğu dillerinin bir dilden türediğini kabul etmektedirler.¹⁰⁷ Ancak bunlar arasında Arapça her zaman geniş bir alanda kullanılma özelliğini tarih boyunca korumuştur. Zira Arapçanın zengin kelime hazinesi, çok anlamlılığı, bir anlam için farklı lafızların kullanılması ve eş anlam gibi özellikler ile diğer dillere benzemeyen 'rab ve tesniye olgusu onu ayrıcalıklı kılmaktadır. Diğer Sâmî dillerde olmayan dâd ve gayn gibi harflerle damak harfleri onu ses yönünden de zengin kılmaktadır.¹⁰⁸

Kur'ân'da, "kendilerine kitap, hikmet, güç ve peygamberlik verdiğimiz şahsiyetler" (el-En'âm 6/89) âyetinde Hz. Nûh'un da adı geçmektedir.¹⁰⁹ Hz. Nûh'un da yaşadığı mekân ve zaman dikkate alındığında onun köken dili konuştuğu ve ona köken dilde kitap verildiği açıkça söylenebilir. Bazı kaynaklar Hz. Şuayb'in sahifelerinden bahseder.¹¹⁰ Bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) "Kur'ân'da adım Muhammed; İncil'de Ahmed ve Tevrât'ta Ahyed",¹¹¹ "Hz. Şuayb'in suhufunda ise Müşeffah'tır" buyurmuştur.¹¹² Bu bilgiler karşılaştırıldığında Muhammed, Ahmed, Ahyed ve Müşeffah isimlerinin Arapça terkip ve anlama çok yakın olduğu görülmektedir. Bu da göstermektedir ki tarih boyunca Ortadoğu dilleri Arapçaya yakın özellikler göstermiştir.

Sonuç

Edebiyat, tarih, arkeoloji, antropoloji, semiyoloji, etimoloji ve kültür tarihi gibi bilimlerde araştırma yapanlar, iletişimi ve en önemli iletişim aracı olan dili, köken dili ve dillerin çeşitlenmesini merak etmişler ve dille ilgili bazı teoriler geliştirmişlerdir. İnsanı yaratan, ona dili ve beyanı öğreten Yüce Allah da kutsal kitabında dille ilgili bazı malumatlar sunmuştur. Zira Yüce Allah Kur'ân'da başta insan, dil ve onun özellikleri olmak üzere her şeyi, kâinatın yaratılışını, insanlığın bidayetinden nüzûlüne kadar olan tarihi, ayrıntılarına girmeksizin ve eksik bırakmaksızın kullanıma yettiği kadarıyla açıklamıştır. Dolayısıyla Kur'ân, inanmak isteyen kullarına gerekli bilgileri kararınca sunmuştur. Dillerin kökeni ve çeşitlenmesi konusuna bu bakış açısıyla yaklaşan İslâm âlimleri, dil olgusunu ve dillerin çeşitlenmesini ta'lim-i esmâ âyeti ile beyânı ona öğretti âyeti bağlamında açıklamışlardır. Ulemâ arasında Hz. Âdem'e öğretilen köken dilin hangisi olabileceği konusu da gündeme gelmiş; kadîm dillerden olan Arapça ile Süryanîce olduğu dile getirilmiştir. Ancak âlimlerin çoğunluğu tercihini Arapçadan yana kullanmıştır.

Ehl-i Sünnet köken dilin Hz. Âdem'e ve ilk insanlara tevkîfî olarak

¹⁰⁶ Ebû Şekib Muhammed Takiyyuddin el-Hilâlî, *Hadîs ma'a zâ'ir kerîm* (Medine: Câmîatü'l-İslâm, 1974), 23.

¹⁰⁷ Tâhir Sâlih es-Semûni ed-Dımaşkî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûât el-İslâmiyye, 2/811; Brockelmann, *Fikhu'l-lugati's-sâmîyye*, 14.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, 4/110.

¹⁰⁹ İbn Nedîm, *Fihrist*, 14.

¹¹⁰ Ebu'l-Fadl Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 1/234.

¹¹¹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1392/1972), 326; Ali b. Muhammed b. Arrak el-Kinânî, *Tenzîhu's-Şeriatî'l-merfûa* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 1/338; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/336; Ebû Ahmed Abdullah İbn Adıyy, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 1/337.

¹¹² Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/234.

öğretildiğini belirtmektedir. Mu'tezile tevkîfliği reddedip köken dil ve diğer dillerin insanlar arası uzlaşısı sonucu oluştuğunu; filozoflar ise meleke teorisi üzerinde durup dillerin insanlardaki yaratıcı potansiyelle oluştuğunu iddia ederler. Ancak burada dikkat edilmesi gerek bir ayrıntı vardır ki o da Ehl-i Sünnetin tevkîfliği kabul etmesi sadece köken dille sınırlıdır. Zira onlar köken dil dışındaki diğer dillerin insanların dil oluşturma yeteneği sayesinde çeşitlendiğini savunurlar. Buna göre Ehl-i Sünnet, tevkîflik teorisinin yanı sıra uzlaşısı ve meleke teorisini de kabul etmektedir.

Dillerin çeşitlenmesi konusuna gelince, İslâm âlimlerine göre insanoğlu dünya hayatına Mekke veya oraya yakın bir bölgede başlamıştır. Sonra insanlar çoğalarak Yemen, Mezopotamya, Bilâdü's-Şâm ve Mısır gibi bölgeleri yurt edinmişlerdir. Kuzeye yerleşen kavimler köken dilden Süryanîce ve Aramîce gibi dilleri oluşturmuş; daha kuzeye, doğuya ve batıya gidildikçe diller daha da çeşitlenerek dil ailesi adı verilen günümüz dillerinin ilk şekillerini oluşturmuşlardır. Aynı şekilde Mısır ve Habeşistan bölgelerinde de Kıptîce ve Sevâhîli gibi Arapçaya yakın diller oluşturmuştur. Ancak Yemen ve Arap yarımadasının pek çok bölgesinde değişik lehçeler konuşulsa da bunlar hiçbir zaman Arapça özelliğini kaybetmemiştir. Dillerin çeşitlenmesi daha çok ilk medeniyet merkezleri olan Hicaz, Yemen, Mezopotamya, Bilâdü's-Şâm ve Mısır bölgelerinden uzaklaştıkça gerçekleşmiştir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyasu Enbiyâ ve Tevârîhu Hulefâ*. İstanbul: Başbakanlık K.M. Kültür Yayınları, 1972.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK, 2003.
- Aristotle. "De Interpretatione", *Complete Works: Digital Edition*. ed. Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aster, Ernst Von. *Bilgi Teorisi ve Mantık*. çev. Macit Gökberk, İstanbul: Mehmet Sadık Kağıtçı Matbaası, 1945.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Berger, Peter - Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn Ali. *es-Sünenu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Atta, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâvî, Kâdî Nasîrüddîn. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2011.
- Bickerton, Derek. *Âdem'in Dili*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- Bolay, M. Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Brockelmann, Carl. *Fikhü'l-lugati's-sâmîyye*. çev. Ramadan Abdu'ttevvab, Riyad: Câmîatü'r-Riyâd, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh. *el-Câmî'u's-şahîh*. nşr. Mustaafa Dîbu'l-Buğa, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Câhiz, Ebû Osmân. *Resâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm M. Harun, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2006.

- Childe, Gordon. *Kendini Yaratan İnsan*. İstanbul: Varlık Yayınları, 2001.
- Chomsky, Noam. – Foucault, Michel. *The Chomsky - Foucault Debate on Human Nature*. New York: The New Press, 2006.
- Coward, Rosalind. – Ellis, John. *Dil ve Maddecilik*. çev. Esen Tarım, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdullâh b. Yûsuf. *el-İrşâd*. thk. Saîd Temîm, Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, 1416.
- Çetin, Nihat M. "Arap", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi: Hz. Âdem'in Dili*. İstanbul Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2009.
- Dımaşkı, Tâhir Sâlih es-Semûnî. *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Halep: Mektebetü'l-Matbûât el-İslâmiyye, 1995.
- Diyarbakırî, Hüseyin Muhammed. *Târîhu'l-ḥamîs fi ahvâli enfesi nefis*. Beyrût: Dâr Sadır, ts.
- Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press, 1982.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdü'l-aḳli's-selîm*. Muhammed Subhî Hallak, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001/1421.
- Ellul, Jacques. *Sözün Düşüşü*. çev. Hüsametdin Aslan, İstanbul: Egin Yayınları, 2012.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, t.s
- Ergur, Ali. *Kültür Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Kültür Terörizmi: Kültürel Arınma Üzerine Bir Deneme*. çev. Önder Otçu, Diyarbakır: Avesta Yayıncılık, 2000.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge*. New York: Random House, 1972.
- Freud, Sigmund. *Yaşamım ve Psikanaliz*. İstanbul: Say Yayınları, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Maksâdü'l-esnâ fi şerhi meâni esmâillahi'l-hüsnâ*. thk. Bessâm Abdulvahab el-Camî. Kıbrıs: el-Cifân ve'l-Câbî, 1987.
- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi yayınları, 2010.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Cemal Güzel, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Güceyüz, İsa. *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü: Fesahat, Belâgat, Meânî, Beyân ve Bed'î*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Gülmez, Bahadır. *Kültür Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Harman, Ömer Faruk. "Havvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîru'l-vâdih*. Beyrût: Dâru'l-Ceyli'l-Cedîd, 1413.
- Hilâlî, Ebû Şekib Muhammed Takiyyuddin. *Hadîs ma'a zâ'ir kerîm*. Medine: Câmiatü'l-İslâm, 1974.
- Himyerî, Abdülmelik Hişâm. *et-Ticân fi mülûki Himyer*. Yemen: Merkezi'd-Dirâsât, 1928.
- İbn Adıyy, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1405/1985.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1376/1956.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn. *Mu'cemü meḳâyisi'l-luḡa*. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1389/1969.
- İbn Furek, Muhammed b. Hasan b. Mücerred makâlâti's-seyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî. thk. Daniel Gimaret, Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Abdurrâhman Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihal*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Maarif*. thk. Servet Ukkâşe, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1401/1970.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman Kasım, Riyad: Mecmau'l-Melik Fehd li't-Tibaa, 1995.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Kitâbü'l-Îmân*. Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1414/1994.
- İbrâhim Halil Ahmed. *Muhammed fi't-Tevrâti ve'l-İncil ve'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Menâr, 1989.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-aşfiyâ*. Kahire: Dârü's-Sa'ade, 1974.
- İsfahânî, Ragıb. *Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, b.y.
- James, William. *Kıssatu'l-hadâra*. çev. Zeki Necip Mahmud ve dv. Beyrût: Dârü'l-Cil, 1988.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen. *el-Muğni fi ebvâbi'tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrâhim Ebyarî, Kahire: Dârü'l-Misriyye, 1958.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen. *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metâin*. Beyrût: Dârü'n-Nahde, ts.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1408/1988.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Çur'ân ve tefsîrihi*. eş-Şarîka, Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâb, 2008.
- Kıran, Zeynel – Kıran, Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2018.
- Kinânî, Ali b. Muhammed b. Arrak. *Tenzihu's-Serîati'l-merfûa*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1981.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Köksal, Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdullah el-Ensârî. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1430/2010.
- Lacan, Jacques. *My Teaching*. İngiltere: Verso Press, 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf, Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1980.
- Mâverdî, Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dîn ve'd-dünya*. Dimeşk: Dârü'l-İbni'l-Kesîr, 2008.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi üsûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdullah el-Hakîm. *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkader Atta, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1990.
- Özlem, Doğan. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Notos Yayınları, 2019.
- Plato. "Cratylus", *Complete Works: Dijital Edition*. ed. John M. Cooper, Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997.
- Râfi', Mustafa Sâdik. *Târihu edebi'l-'Arab*. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1999.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtiḥü'l-gayb*. Beyrût: Dârü'l-İhyâi't-Türâs, 1420.
- Reşid Rızâ. *Tefsîrü'l-menâr*. Kahire: el-Hey'el-'Amme li'l-Kitâb, 1990.
- Ritzer, George. *Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür, Ankara: Deki Yayınları 2014.
- Sa'lebî, Ahmed İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Aşûr, Beyrût: Dâr İhyai't-Türâs el-'Arabî, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsîru'l-Fâtîha ve'l-Bakara*. Arabistan: Dârü İbn Cevzî, 1423.
- Sanders, Barry. *Öküzün A'sı*. çev. Şehnaz Tahir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Saussure, Ferdinand. *Genel Dil Bilim Dersleri*. çev. Berke Vardar, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman. *es-Sünen*. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Sivas, Taciser. *Uygurluk Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Subhî İbrâhim es-Sâlih. *Dirâsât fi fikhi'l-luğati*. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1960.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn. *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâi'hâ*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998.

- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akinhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınlar 1998.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ, Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1392/1972.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecîd, Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-beyân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Tatlıcan, Ümit. – Çeğin, Güney. *Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği*. drl: Güney Çeğin, vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesu'd b. Ömer. *Şerhü'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyr, Kum: yy, 1371.
- Tura, Saffet Murat. *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefî Soruşturmalar*. Çev. Deniz Kanit, İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.
- Yaçoob, Luay Hatem. "İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 25/1, Haziran 2021, 385-407.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *Keşşâf*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407/1997.
- Zıllıoğlu, Merih. *İletişim Nedir?*. İstanbul: Cem Yayınları, 1996.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Covid-19 Salgınının Hatırlattığı Bir Hristiyan Azize: St. Corona ve Kültü

A Christian Saint Remembered by The Covid-19 Pandemic: St. Corona and Her Cult

Halil Özel 

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

PhD Candidate, Bursa Uludag University, Social Science Institute, Department of Philosophy and Religious Studies

Bursa / Türkiye

711821001@ogr.uludag.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-0906-6810>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1064288

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 01.02.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 08.04.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Özel, Halil. "Covid-19 Salgınının Hatırlattığı Bir Hristiyan Azize: St. Corona ve Kültü". *Marife* 22/1 (2022): 113-149. <https://doi.org/10.33420/marife.1064288>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Covid-19 Salgınının Hatırlattığı Bir Hristiyan Azize: St. Corona ve Kültü

Özet

Koronavirüsün pek çok sahada olduğu gibi dinî sahada da etkileri ve sonuçları olmuştur. Bunlardan biri ise Hinduizm ve Hristiyanlık özelinde görülebilecek yeni tanrıçaların doğuşu ve eski bir azize ile kültürün güncellenerek yeniden işlev kazandırılmasıdır. Salgının patlak vermesinden çok kısa bir süre sonra, Hindistan'da Corona Devi ve Corona Mata gibi yeni tanrıçalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Tanrıçaları var edenler, bu tanrıçaların, koronavirüs ve salgınla ilgili bazı nesne ve tasvirleri yansıttıkları putlarını dikmeyi, adlarına tapınaklar inşa etmeyi ve hatta bu tapınaklara rahipler tayin etmeyi de ihmal etmemişlerdir. Tarih boyunca çiçek, suçiçeği, veba ve kolera gibi çeşitli salgınlar karşısında korunmak için sürdürüle gelen bu Hinduist gelenek, koronavirüs salgınında da kendine mahsus şekilde ortaya çıkmıştır. Bahsi geçen tanrıçalara tapınan Hindulara göre koronavirüsün cisimleştirilmesinden ibaret olan bu putlara perestişin amacı, virüsün etkilerini hafifletmektir. Dolayısıyla bir tanrıça olarak şekillendirilen bu heykeller, virüsün kendisini temsil eden birer puttan başka bir şey değildir. Ona tapınanlar ise, bizzat kendi ifadelerine göre, onun yani virüsün şerrinden yine ona, yani virüsü temsil eden mezkûr tanrıçalara sığınıyorlardı. Hindistan'da, salgının renkli bir dinî gelenek üzerindeki etkileri arasında belki baş sırada sayılabilecek bu ilginç hadiseler yaşanırken, aynı anda, bambaşka bir coğrafya ve dinî bir iklimde de benzer bir gelişme görülmektedir. Dünyanın, Hinduizm gibi çok tanrılı bir dine sahip bu doğu köşesindeki yeni doğan söz konusu tanrıçalara mukabil; teslisçi tanrı anlayışının bir sonucu olsa gerek muğlak bir tek tanrı inancına sahip Hristiyan dininin hâkim olduğu Batı köşesinde ise yeni tanrıçalar zuhur etmese de, dinin kendi teolojik yapısına uygun olarak ilahi güçler atfedilen eski bir azize yeniden hatırlanıyordu. Bu gelişme, aslında ilgili dindeki kökleri çok eskilere dayanan azizler kültürünün modern bir yansımasını gösteren, güncel bir fenomen haline gelmiştir. Tarihleri boyunca Hristiyanlar da Hindular gibi salgın hastalık dönemlerinde salgından korunmak ya da kurtulmak için müracaat edebilecekleri ilahi olmakla birlikte somut merciler aramış ve bu mercileri azizlerde bulmuşlardır. Zira şifa söz konusu olduğunda dinin kendisi kadar eski bir gelenek ve pratikler silsilesi mevcuttur. İsa Mesih'ten havarilere ve onlardan da azizlere intikal ettiğine inanılan özel bir yetenek kapsamında değerlendirilen şifa, pek çok defa tıbbi değil dinî pratiklerden ve özellikle de mucizelerden beklenen bir netice olmuştur. Bu inançla hareket eden Hristiyanlar, çeşitli salgın zamanlarında, daha önceden aziz ilan edilen bazı kimselere o anki salgından koruyucu oldukları kabulüyle müracaat etmişler ve onlardan şifa yahut koruma beklemişlerdir. Bu köklü inanç ve pratik, çok uzun bir zaman önce yaşadığı kabul edilen ve salgının adaşı olması hasebiyle ilgi uyandıran bir azizeyle, yaşadığımız salgın sırasında da kendini göstermiştir. Bu azize, St. Corona adında, hakkında farklı kaynaklarda farklı detaylar bulunsa da miladi ikinci asırda yaşadığı kabul edilen, kadın bir figürdür. Zaman içinde oduncular, kasaplar, mezar kazıcıları, hazine avcıları, mali sıkıntı çeken ya da bol paraya kavuşmak isteyenler, piyango, kumar ve bahis oyuncuları gibi farklı grupların, onu koruyucu (patron) azize olarak gördüğü ve adı etrafında bir kültürün oluştuğu bilinmektedir. Covid-19 salgını ile birlikte, salgına sebep olan virüsle aynı adı taşıması sebebiyle yeniden gündeme gelmiş ve kendisinin 'zaten' salgın hastalıklardan koruyucu azize olduğu iddia edilmiştir. Ancak tarihte böyle bir koruyuculuk işlevinin olduğu açık bir şekilde doğrulanmamaktadır. St. Corona, tarihte değilse bile, 'artık' salgınlardan ve özellikle de koronavirüs salgınından koruyucu bir azizedir. Bu çalışmada St. Corona'nın salgından koruyucu bir azize haline geliş süreci dijital medyanın verileri üzerinden takip edilecek ve ardından onun tarihî kişiliği tanıtılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Azizlik, Şifa, Covid-19 salgını, Koronavirüs, St. Corona.

A Christian Saint Remembered by The Covid-19 Pandemic: St. Corona and Her Cult

Summary

As in many fields, the coronavirus has had effects and consequences in the religious field. One of them is the birth of new goddesses and the updating and re-functioning of an old saint and her cult that can be seen in Hinduism and Christianity. Shortly after the pandemic outbreak, new goddesses, Corona Devi and Corona Mata, began to appear in India. Those who created the goddesses did not neglect to erect idols of these goddesses, in which they reflect some objects and depictions related to the coronavirus and pandemic, to build temples in their names and even to appoint priests to these temples. This Hinduist

tradition, which has been maintained throughout history to protect itself against various pandemics such as smallpox, chickenpox, plague, and cholera, has also emerged in its own way in the coronavirus pandemic. The purpose of these idols, which, according to Hindus, who worshiped the aforementioned goddesses, consisted of the incarnation of the coronavirus, was to alleviate the effects of the virus. Therefore, these statues shaped as goddesses were nothing but idols representing the virus itself. Those who worshiped her, on the other hand, took refuge in the aforementioned goddesses, who represented the virus, from the evil of her, that is, the virus, according to their own statements. While these interesting events, which could perhaps be counted as the first among the effects of the pandemic on a colorful religious tradition, were taking place in India, a similar development was seen in completely different geography and religious climate at the same time. In contrast to the newly born goddesses in this eastern corner of the world, which has a polytheistic religion like Hinduism; although no new goddesses appeared in the western corner, where the ambiguous monotheistic Christian religion was dominant, an old saint to whom divine powers were ascribed in accordance with the religion's theological structure was being remembered again. This development has actually become a current phenomenon, showing a modern reflection of the cult of saints, which has its roots in the religion concerned. Throughout their history, Christians, like Hindus, sought divine but tangible authorities that they could apply to protect themselves from pandemics or to get rid of pandemics and found these authorities in saints. Because when it comes to healing, there is a chain of traditions and practices as old as religion itself. Healing, which is considered within the scope of a special ability believed to be inherited from Jesus Christ to the apostles and from them to the saints, has often been an expected result from religious practices, and especially miracles, rather than medical ones. Acting with this belief, Christians applied to some people who were previously declared saints during various pandemics, assuming that they were protective from the current pandemic, and expected healing or protection from them. This deep-rooted belief and practice have also manifested itself during the pandemic we live in, with a saint considered to have lived a long time ago and arousing interest due to being the namesake of the pandemic. This saint, St. Corona, although there are different details about her in different sources, is a female figure accepted to have lived in the second century AD. It is known that over time, different groups such as lumberjacks, butchers, grave diggers, treasure hunters, those who are in financial trouble or who want to have plenty of money, lottery, gambling and betting players see her as a patron saint and a cult has formed around her name. With the Covid-19 pandemic, she came to the fore again due to the fact that she bears the same name as the virus that caused the pandemic, and it was claimed that she was the patron saint from pandemics. However, the existence of such a protective function in history cannot be clearly verified. St. Corona, if not in history, is now the patron saint of pandemics and especially the coronavirus pandemic. In this study, her process of becoming a patron saint from the pandemic will be followed through the data of digital media, and then her historical personality will be introduced.

Keywords: History of Religions, Sainthood, Healing, Covid-19 Pandemic, Coronavirus, St. Corona.

Giriş

2019 yılında başlayan ve hâlen etkisini devam ettiren koronavirüs salgını, ortaya çıkışından bu yana, sağlık başta olmak üzere ekonomi, toplum, siyaset, kültür, turizm, eğitim ve din gibi insan hayatının farklı pek çok alanında, bütün dünyayı, doğrudan ya da dolaylı olarak nüfuzu altına almıştır. Salgın yüzünden pek çok insan hayatını kaybederken daha fazla sayıda insan da hastalığı hafif ya da ağır şekilde atlatmış, pek çoklarının ise hastalığa yakalanmasa bile, kaygı bozukluğu ile hastalığa karşı alınan tedbirlerin neticesi olarak psikolojik rahatsızlıklardan muzdarip olduğu tespit edilmiştir. Salgının özellikle ilk yılında tam kapanma tedbirlerinin de bir sonucu olarak imalat zincirlerinde arz, tedarik ve nakliye sıkıntıları başlamış ve dünya çapında bir ekonomik kriz iyiden iyiye kendini gösterir olmuştur. İma ettiği menfi mana yüzünden her ne kadar 'sosyal mesafe' yerine 'fiziki mesafe' ifadesi tavsiye edilse de fizikî yakınlığın da sosyalleşmenin ön şartı oluşu hissedilmiş, salgından korunmak ve toplum hayatının sağlığı açısından zorunlu bu 'mesafe'lerin, başka birçok

açından pek de 'sağlıklı' olmadığı anlaşılmıştır. Dünya çapında bir salgın sürecini kendi ülkeleri için farklı birçok saha üzerinden yönetme sorumluluk ve imtihanı ile birdenbire karşı karşıya kalan siyasi otoriteler için ise bu süreç, ayrıca önem arz etmekte ve siyaset ve siyasiler adına uzun ve/veya kısa vadede bazı sonuçlarının kaçınılmaz olduğunu/olacağını düşündürmekte, hatta göstermektedir. Kültür ve turizm faaliyetleri bu süreçte kendi güzergâhını çizmiş, çeşitli kültürel etkinlikler ile turistik seyahatler bir süreliğine askıya alınırken, daha sonra ise salgın şartlarına uygun ve salgının dönüştürdüğü yeni içerik ve faaliyetlerle gündelik hayatta yer almaya devam edebilmiştir. Tedbirler dâhilinde askıya alınan ve salgının başlangıcından beri aralıklarla devam eden çevrim içi eğitim, yüz yüze eğitimin nitelikli bir eğitim için vazgeçilmez oluşunu iki yıllık bir tecrübe ile ortaya koymuştur. Salgının başlangıcından beri, kalabalıkların toplanma yerlerinden olan ibadethanelerin de önce uzun bir süre ziyarete kapanması¹ ve ardından belirli sayıda insanı temel tedbirlere uyma şartıyla kabul edebilmesi, bu sürecin genel dinî etkileri açısından akla ilk gelenidir, denilebilir. Bu çalışma için bizi doğrudan ilgilendiren ise, koronavirüs salgınının pek çok etkisi içinden dinî etkileri arasında sayılabilecek, Hristiyanlık içinde daha özel ve farklı bir vakadır. Hristiyanlığın, aslında, ilk devirlerinden beri epidemiyi, pandemi ve ferdî hastalıklar karşısındaki geleneksel tavrının bir sonucu olarak görülebilecek bu vaka, Antik Çağ'da yaşamış ve azizlik statüsüne yükseltilmiş bir şahsın, söz konusu salgınla aynı isimlendirmeye sahip oluşu sebebiyle yeniden gündeme gelerek, yeni bir mana, ehemmiyet ve fonksiyon kazanmasıdır.

1. Hastalıklar, Salgınlar ve Azizler

Hayatı kuşatan ve hayatın neredeyse her sahasını koyduğu kurallar bütünü ve getirdiği kendine mahsus nizam ile hükmü altına alıp dönüştürme gayesi taşıyan dinin, sadece manevi olanda değil, maddi olanda da ortaya çıkan hemen her yeni durumu kendi dünya görüşü ile anlamlandırma hususiyetine sahip oluşu, bilinen bir gerçektir. Dinin bu temel özelliği, her bir dinî gelenekte birbirinden farklı şekillerde kendini gösterebilir. Aynı anda bütün dünyada yaşanan koronavirüs salgınının ise bu durumun tekrar etmesi açısından güzel bir örnek teşkil ettiği söylenebilir. Salgına sadece eski ve müesses dinlerde değil, yeni dinî hareketlerde de birbirinden

¹ Türkiye'de cami ve diğer ibadethaneler koronavirüs tedbirleri dâhilinde 16 Mart 2020-29 Mayıs 2020 tarihleri arasında kapalı kalmış, 29 Mayıs 2020 itibariyle tedbirlere uyma şartıyla yeniden açılmış ancak Cuma namazı gibi toplu ibadetler avlularda yerine getirilebilmiş, Ramazan ayında kılınan teravih namazları salgının başlangıcından bu yana iki Ramazan boyunca camilerde kılınamamış, ibadet esnasında mesafe kuralı 12 Kasım 2021'de sona erdirilebilirken maske kuralı ise devam etmiştir. Dünyanın farklı yerlerinde de cami, türbe, kilise, sinagog, Hindu tapınakları gibi ibadethaneler farklı sürelerle kapalı kalmıştır ve bu süreç hâlen aralıklarla devam etmektedir. Bu kapanmaların ve alınan tedbirlerin, ibadethanelerin ait olduğu dinlerin müntesiplerince ferdî olarak ya da toplu şekilde protesto edildiği de olmuş ve bu durum basına ve dijital yayınlara da yansımıştır. Bunlardan bazıları için bkz.: euronews, "Katolikler kiliseleri kapatan hükümeti protesto etti" (Erişim 24 Ocak 2022); BBC NEWS TÜRKÇE, "Koronavirüsü reddeden Rus rahip, bir manastırı zorla ele geçirdi" (Erişim 24 Ocak 2022); euronews, "Covid-19: Fransa'da yüzlerce kişi kilise ayinlerinin başlaması için gösteri düzenledi" (Erişim 24 Ocak 2022); TRT HABER, "İran'da türbelerin kapatılması protesto edildi" (Erişim 24 Ocak 2022); euronews, "İsrail: Covid-19 kısıtlamalarını protesto eden Ortodoks Yahudiler polisle çatıştı" (Erişim 24 Ocak 2022); Sputnik Türkiye, "Hindistan'da yüzlerce kadın Covid-19'a karşı dua etmek için tapınağa kadar sosyal mesafesiz ve maskesiz yürüdü" (Erişim 24 Ocak 2022); Yavuz Ercan, "Korona Cahillikleri", *İlkadım Dergisi*, (Erişim 24 Ocak 2022).

farklı tepkilerin gösterilmesi, dinî inanış ve görüşlerin aynı güncel mesele karşısında nasıl da farklılaşabildiğini gözler önüne sermiştir.² Dinlerin ve inananlarının hastalıklara yüklediği anlamlar, hastalığa karşı alınmasını istediği tedbirler ile iyileşme için uygulanmasını tavsiye ettiği çareler de birbirinden ve hatta kendi içinde de dönemden döneme az ya da çok farklılık arz etmektedir.

Hristiyanlık özelinde düşünüldüğünde, her şey gibi hastalıkların da Tanrı'dan geldiği ve iyileşmek için tıbbı müracaat edilmesi gerektiği şeklinde bir anlayışın yanı sıra, hastalığın Tanrı'nın bir uyarısı ya da cezası olduğu anlayışı da görülür. İkinci anlayışa göre tedaviye başvurmak, kişinin, kaderine razı olmamasından ve iman zafiyetinden kaynaklanır.³ Hastalık, afet ve salgınların sebebi kimilerince doğrudan Tanrı iken, başkalarına göre ise insanların kendileridir. Bazı Hristiyanlar hastalık ve günah arasında kadim medeniyetlerin hemen hepsinde görüldüğü gibi bir doğrudan ilişki kurup⁴ hastalıkların günahın bir neticesi olduğunu savunurken, bazıları da her şeyde olduğu gibi hastalıkta da ilahi bir hikmet görmekte, hastalık ve felakete sabredip isyandan kaçınanların mükâfata mazhar olacağını ileri sürmektedir. Hastalık ve musibetlerin sebebi olarak şeytanı gösterenler de bulunmaktadır.⁵ Hastalık söz konusu olduğunda günah, ceza ve şeytan üzerinden getirilen yorumların, bu kavramlara yaptığı vurgu ile bilinen Hristiyan teolojisinin bir yansıması olduğu söylenebilir.

Hristiyanlıkta hastalıklara karşı tedavinin tıbbi ve manevi tedavi olarak ikiye ayrıldığı görülür. Hastalıktan kurtulmak için tıbbı başvurmak konusunda Kitab-ı Mukaddes'te herhangi bir teşvik veya yönlendirme göze çarpmazken, hastalığın teşhisi, hastalıktan çıkarılacak kehanetler ve hastanın iyileştirilmesi gibi konularda gayri tıbbi pek çok talimat ve anlatıya yer verilmekte, özellikle günahların itirafı, dua, tıp dışı çeşitli usuller, mucizevârî uygulamalar gibi birçok unsur bulunmaktadır.

² Koronavirüse karşı dinî tepkilerin daha geniş ve genel tesbiti için henüz yeteri kadar zaman geçmemiş ve yeterli sayıda çalışma yapılmamıştır. Ancak Yahudilik, Hristiyanlık, Evanjelikler, Ultra-Ortodoks Yahudiler ve Müslümanların; son olarak da yeni dinî hareketlerden bazılarının hâlihazırdaki salgına bakışı ve tepkileri için şu çalışmalar incelenebilir: Sema Nur Uzun, "Yahudilikte Salgın Hastalıklarla Mücadele ve Aşılınmaya Karşı Yaklaşımlar: Covid-19 Örneği", *Oksident* 3/2 (2021), 181-205; Özcan Hıdır, "Kovid-19 teo-politiği: Evanjelikler ve Ultra-Ortodoks Yahudiler" (Erişim 24 Ocak 2022); Özcan Hıdır, "COVID-19 Süreci-Sonrası: Teolojik ve Teo-Politik Gelişmeler", *Küresel Salgının Anatomisi İnsan ve Toplumun Geleceği*, ed. M. Şeker - A. Özer (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, ts.), 780-783; İhsan Çarpıcıoğlu, Emine Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış* (Ankara: Diyanet-Sen, 2021); Muhittin İmlı, "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihani: Post-Pandemik Dönem ve Din", *Dini Araştırmalar* 23/57 (15 Haziran 2020), 65-94; Recep Önal, "Pandemiye Dini Yaklaşımlar ve Tartışmalar", *Modernitenin Pandemik Hâlleri: maskeli, mesafeli ve kırılğan*, ed. Fahri Çakı (Ankara: Nobel, 2020), 413-436; Emine Battal, "Yeni Dinî Hareketlerin Salgın Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri Karşısındaki Tutum ve Davranışları", *Oksident* 3/2 (Aralık 2021), 175-179. Yehova'nın Şahitleri'nden biri ile yaptığımız bir görüşmede (Eylül 2021) 'son zamanlarda' yaşanan pek çok şey gibi koronavirüs salgınının da dünyanın sonunun ve Mesih'in tekrar gelişinin yaklaştığına işaret ettiği, zaten bu günlerde yaşanan her şeyin kutsal yazılarda haber verildiği şeklindeki apokaliptik ifadeleri de konuyla ilgili fikir vermesi açısından burada zikredilebilir.

³ Hıdır, "COVID-19 Süreci-Sonrası: Teolojik ve Teo-Politik Gelişmeler", 780.

⁴ Sümer, Babil, Asur, Hitit, Mısır, Çin, İran, Yunan ve Roma gibi kadim medeniyetlerde hastalıkların, kişinin günahlarının, işlediği suçların, çirkin fiil ve davranışlarının, kötü ahlakının bir sonucu olduğu inancına dair bir çalışma için bkz. Veli Atmaca, "Eski Medeniyetlerde Günah-Hastalık İlişkisi veya Tanrı'nın Gazabı Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010), 99-121.

⁵ Önal, "Pandemiye Dini Yaklaşımlar ve Tartışmalar", 420.

Mesela Hristiyanlara göre “Eski Ahit”in Levililer kitabında deri hastalıklarının teşhisi ile bu hastalıklardan kurtulmak için uygulanması buyurulan fiillere bakıldığında, doğrudan ve yalnız kâhin müdahalesi ile yapılması gereken işlere rastlanmakta, tıbbi herhangi bir adıma tesadüf edilmemektedir.⁶ “Yeni Ahit” ise Hz. İsa’nın hastalıkları iyileştirme mucizeleri ile doludur. Hz. İsa’nın en mühim mucizeleri, çeşitli hastalara şifa bahsetme ve hatta ölüleri diriltme şeklinde gerçekleştiğinden, onun bu faaliyetlerine dair pek çok örnek sayılmaktadır. O, cüzzamlıyı hastalığından temizlemiş,⁷ beli doğrulmayan sakatları ayağa kaldırmış,⁸ eli çolak olanların elini düzeltmiş,⁹ dilsizleri konuşturmuş,¹⁰ felçlileri ayağa kaldırmış,¹¹ körlerin gözünü açmış ve kötürümleri iyileştirmiş,¹² sağırın kulağını açıp işitir hale getirmiş¹³ ve ölü bir delikanlı¹⁴ ile bir kızı¹⁵ diriltmiştir. İncillere göre İsa Mesih havarilerini yanına çağırıp onlara “bütün cinler üzerinde ve hastalıkları iyileştirmek için güç ve yetki” vermiş¹⁶ ve onlar da bu yetkiyle tıpkı onun gibi çeşitli şifa mucizeleri gerçekleştirerek köy köy dolaşarak hastaları iyileştirirken bir taraftan da Müjde’yi yaymışlardır.¹⁷ Hristiyan geleneğinde aynı zamanda ‘aziz’ unvanıyla anılan bu havarilerden Petrus’un doğuştan kötürüm bir dilenci¹⁸ ile yıllardır yatalak bir felçliye şifa bahsettiği,¹⁹ bunlar gibi harikulâde işlerin bir sonucu olarak “yoldan geçen Petrus’un hiç değilse gölgesi bazılarının üzerine düşsün diye, halkın, hasta olanları caddelere çıkartıp şilteler ve döşekler üzerine yatırır olduğu”; Pavlus’un ise kendi müdahalesi bir yana, vücuduna temas ettirilen peşkir ve peştamal gibi eşyaların bile hastalara götürüldüğünde hastalıkları yok edip kötü ruhları kovduğu²⁰ kaydedilmektedir. Yeni Ahit’in hastalıkların iyileştirilmesi için başvurulacak çareler sadedindeki tavsiyeleri de konumuz için kayda değer örnekler sunar. Mesela hastalıktan kurtulmak için günahların itiraf edilmesi²¹ ve kilise ihtiyarlarınca yağlanması²² öğütlenmektedir. Hristiyan teolojisinde özellikle Katolik ve Ortodoks gelenekte sakramentler arasında yer alan ‘günah itirafı’ ve ‘son/hasta yağlama’ sakramentleri, bu bağlamda dikkat çekicidir.²³ İsa Mesih’ten havarilere intikal eden bu şifa mucizelerini, onlardan sonra da azizler tevarüs etmiştir.

Türkçede Batı dillerindeki ‘saint’ kelimesinin mukabili olarak kullanılan ‘aziz’, Allah katında kıymetli, Allah dostu manalarına gelmektedir. Bu kavram,

⁶ *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)* (Korea: Korean Bible Society, 2013), Lev.13:1-46, 14:1-32.

⁷ Luka, 5:12-13.

⁸ Luka, 13:11-13.

⁹ Luka, 6:6-10.

¹⁰ Matta, 9:32-33; 12:22.

¹¹ Matta, 9:2.

¹² Matta, 21:14.

¹³ Markos, 7:32-35.

¹⁴ Luka, 7:12-15.

¹⁵ Matta, 9:18-25.

¹⁶ Luka, 9:1.

¹⁷ Luka, 9:6.

¹⁸ Elç.3:2-8.

¹⁹ Elç.9:33-34.

²⁰ Elç.19:12.

²¹ Yakup, 5:16.

²² Yakup, 5: 14.

²³ Kürşat Demirci, “Ortodoksluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007), 33/409-414.

Hristiyanlığın ilk devirlerinde bütün Hristiyanları ihtiva edecek şekilde kullanılsa da daha sonra özellikle kilise uğrunda canını feda eden kilise bağlılarına bir unvan olarak verilmiş, ardından ise sahip oldukları iman yolunda türlü eziyetlere göğüs germek zorunda kalan, ancak ölüme mahkûm edilmemiş kimseler de azizlik kategorisine dâhil edilmiştir. Azizleri resmî olarak tespit edip kayıt altına almak için 332'de Roma Kilisesi tarafından tutulan ve azizleri faziletlerine göre sıralayan ilk azizler defterinde en başa bakire Meryem, havariler ve İncil kâtipleri ile diğerleri kaydedilmiştir.²⁴

Katoliklikte kendilerine çeşitli mucizeler atfedilen azizlerin mucizevi faaliyetlerinin başında şifa mucizeleri sayılmaktadır. Bu faaliyetlere muhatap olan insanlar, muzdarip oldukları hastalıktan ve kendilerine musallat olan şeytanlar ile kötü ruhlerden kurtulmakta ve hatta bazı istisnai durumlarda ölümler de dirilebilmektedir. Azizlerin, hastalıkları iyileştirebilmesi için hayatta olmaları şart değildir; onlar, ölümlerinden sonra da kendilerine müracaat eden inananlara şifa dağıtabilirler. Bu minvalde, ölmüş bir azizin mukaddes sayılan kalıntıları da (relikler) şifa bulmak isteyenlerin başvuracağı bir şifa kaynağına dönüşmüş ve kalıntılarının saklandığı mekânlar kutsi bir hac merkezi olarak itibar kazanıp bedenî ve ruhi arınma peşinde koşan inananların ziyaret ettiği umut kapıları²⁵ olmuştur.²⁶ Hemen hemen aynı inanç ve uygulamalar Ortodokslukta da belirgin olmakla birlikte, Rus Ortodoks Kilisesi'nin bu konudaki tavrı daha ayırıcıdır.²⁷ Bu kiliseye göre tıp ilmi ne denli gelişirse gelişsin, azizlerin iyileştirme mucizelerinin yanında hiç mesabesinde kalmaya mahkûmdur.²⁸

Salgın hastalık dönemlerinde azizlerin hem hastalığı iyileştirme hem de hastalığa karşı savaşıma ya da savunma şeklinde iki yönlü işlev gördüğü görülür. Mesela insanlık tarihindeki en ölümcül salgın olarak kabul edilen Kara Veba²⁹ sırasında, Hristiyanların bu hastalığa karşı en yaygın tepkisinin dinî olduğu ve salgından korunmak için azizlere yoğun bir şekilde dua edildiği,³⁰ bu vebayı takip eden Milano

²⁴ Ömer Faruk Harman, "Aziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 4/332.

²⁵ Özellikle orta çağlarda azizlerin kalıntıları, hastalık ve şifa konularındaki rolleri, azizlere atfedilen hac merkezleri ve bütün bunların inananlar üzerindeki tesirleri hakkında bkz. Robert A. Scott, *Miracle Cures: Saints, Pilgrimage, and the Healing Powers of Belief* (California: University of California Press, 2011), 67-181.

²⁶ Kemal Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler* (Ankara: Salkımsöğüt Yayınevi, 2020), 205-207.

²⁷ Rusların hastalıktan kurtulmak için başvurdukları azizlerin başında yer aldığı söylenen (Abdimuhamet Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik* (Ankara: Berikan, 2013), 154.) ve aslında Katolik ve Ortodoks kiliselerinin müşterek olarak itibar ettiği şifacı azizlerin başında da yer alan iki aziz ve doktor kardeşe dair müstakil bir çalışmada daha detaylı bilgi için bk. Jillian Harrold, *Saintly Doctors: The Early Iconography of SS. Cosmas and Damian in Italy* (Coventry: University of Warwick, 2007).

²⁸ Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, 155.

²⁹ Kara Ölüm olarak da bilinen Kara Veba, 1347-1351 yılları arasında Avrupa'da zirveye ulaşmış büyük bir veba salgınıdır. Kara Veba ile başlayan ve dalgalar halinde gelen salgınlar dizisi yüzünden Avrupa nüfusunun yüzde 30 ila 60'ı hayatını kaybetmiş, Avrupa tarihi pek çok açıdan etkilenmiş ve dinî, siyasi ve iktisadî çalkantılar baş göstermiştir. 'Kara Veba' tabiri Türkçeye İngilizce 'Black Death' ifadesinin karşılığı olarak geçmiş olup bu ifade salgın dönemi kroniklerinde yer almamakta, ilk kez 15-16. asır İsveçli ve Danimarkalı tarihçilerinin eserlerinde karşımıza çıkmaktadır.

³⁰ Jo N. Hays, *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History* (California: ABC CLIO, 2005), 55.

Vebası³¹ sırasında ise sağlık kuruluşlarının, hastalığa karşı bir azizin şefaatinin talep etmek için bir dua merasim ve alayı düzenlenmesini talep eden kilise liderleri ile halkın bu teşebbüsüne, bulaşmayı engellemek adına mani olduğu ve onları öfkelen-dirdiği belirtilmektedir.³² Esasen Hristiyanlar, özellikle Avrupa’da veba salgınları tarihi boyunca, pelerini altına sığınan inananları, onlara atılan veba oklarından korur şekilde tasvir edilen Bakire Meryem başta olmak üzere farklı hastalıklar için çeşitli azizlere sığınmış ve onlardan medet ummuşlar, muhtelif hastalıklar ya da başka konularda âdet olduğu üzere veba için de müstakil bir aziz bulup³³ bilhassa ona müracaat etmişlerdir.³⁴ Belirli bir salgına dair somut örnekler olarak vermek istediğimiz veba özelindeki³⁵ bu misalleri başka hastalık, epidemiyoloji ya da pandemiler için daha pek çok çoğaltmak mümkündür.

Azizler kültürüyle ilgili bu arka planın bir tezahürü olarak, koronavirüs salgınının ilk aylarında, belirli azizlere ait bazı hac merkezleri ve ziyaretgâhların ziyaretçi sayılarında başlarda -muhtemelen zorunlu karantinalar ve şahsi tedirginlik sebebiyle- düşüş gözlenirken, daha sonra yereldeki güzergâh ve merkezleri ziyarette yükseliş olduğunu gösteren raporlar yayınlanmıştır. Bunlardan birine göre salgının ilk altı ayında bazı sınır ötesi güzergâhları izleyen hacı sayısında on kat düşüş yaşanır ve sınır dışındaki bazı merkezleri ziyaret etmek isteyen binlerce hacı, planlarını iptal edip yereldeki rotalara yönelirken, bu rotalardan mesela St. James güzergâhının Polonya kısmını tercih edenlerin sayısında belirgin bir artış ile Mont-Saint-Michele’i ziyaret eden insanların sayısında bir önceki yıla %20-30 oranında bir artış kaydedilmiştir.³⁶ Görüldüğü üzere salgın, azizlere dair inanç ve onlara ithaf edilen hac merkezleri ile mabetleri ziyaret ritüelini ortadan kaldırmak yerine, ancak kendi şartlarına uygun bir şekilde dönüştürmüştür. Dünya çapında bir salgının ortaya çıkardığı ilk korku ve tedbir ile kısıtlama getirilen sınır dışı seyahatlerle de açıklanabilecek bir sonuç olarak her ne kadar ülke veya bölge dışı ziyaretlerde tabii bir azalma söz konusu olsa da bu durumun mevcut azizler kültürüne dair kasti ve olumsuz bir tavır olmadığı, aksine yereldeki merkezlerin ziyaretlerindeki artışın gösterdiği gibi söz konusu inanç ve ritüellerin, şartlara uyum sağlayarak³⁷ devam ettiği açıktır.

³¹ Milano Büyük Vebası olarak da anılan bu veba salgını, 1629-1631 yılları arasında kapsayan ve Kara Veba ile başlayan veba salgınlarının bir parçasıdır. Salgın, Milano nüfusunun yaklaşık yarısını yok etmiştir. Salgının başladığı sene olan 1629’da 130 bin olan nüfusun, 1631’de 70 bine kadar düştüğü bilinmektedir.

³² Hays, *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History*, 108.

³³ Byrne ve Hays (2021, s. 304), bu azizin, İmparator Diocletian’ın emrindeki Romalı bir asker olup Hristiyan olduğu için şehit edilen Sebastian olduğunu, Hristiyanların İmparator Justinian dönemindeki büyük veba sırasında Sebastian’a dua ettiklerini belirtmektedir.

³⁴ Joseph P. Byrne - Jo N. Hays, *Epidemics and Pandemics: From Ancient Plagues to Modern-Day Threats* (California: Greenwood, 2021), 196.

³⁵ Vebadan koruyucu azizlere dair zengin bilgi ve malzeme için bkz. Boeckl, 2011, s. 78-91, 107-130 ve 191-194.

³⁶ F. Mróz, “The Impact of COVID 19 on Pilgrimages and Religious Tourism in Europe During the First Six Months of the Pandemic”, *Journal of Religion and Health* 60 (2021), 625-645.

³⁷ Hac merkezlerinde sıhhi güvenliğin artırılması ve geliştirilmesi için tavsiye edilen tedbir ve değişiklikler arasında, ziyaret edilen mekânlarda azizlerin kalıntılarına temas, kalıntıları öpme ve şifa havuzlarında banyo yapma gibi geleneksel dinî davranış ve alışkanlıkların yasaklanması tavsiyesinin yer alması (Mróz, “The Impact of COVID 19 on Pilgrimages and Religious Tourism in Europe During the First Six Months of the Pandemic”, 641.) dikkat çekicidir.

Dolayısıyla hâlen devam eden bir salgın özelindeki bu son örnek, salgın hastalıklara yönelik geleneksel Hristiyan tavır, inanç ve pratikleri açısından güncel ve önemli bir misal olmasının yanı sıra, salgın hastalık ile azizler kültürü ilişkisine dair şimdi ele alacağımız ve esas konumuz olan daha hususi ve güncel bir vaka açısından da öğreticidir.

2. Koronavirüse Karşı Koruyucu Tanrıçalar

Koronavirüs salgınının ortaya çıkışından bir süre sonra (Haziran 2021), Asya kıtasının Hindistan gibi dinî açıdan son derece renkli bir ülkesinin Uttar Pradeş eyaletinin bir köyünde yeni bir tanrıçanın doğduğu, kendisi için modern bir pagan tapınağı inşa edildiği ve tapınak için de hemen bir rahibin atandığı haberi verilip³⁸ tapınakta ibadet eden insanların şaşkırtıcı görüntüleri yayınlandı.³⁹ Geleneksel Hindu tanrılarını andıran, bir taşra tanrıçasına yaraşır şekilde acemice şekillendirilmiş görüntüsü, renkleri ve bu geleneksel görüntüsünün yanında, yüzünde taşıdığı modern bir nesne, yeşil bir tıbbi maske ile arz-ı endam eden, ancak kendisini var eden inanların, yine kendi aralarındaki bir arazi ihtilafının sonucu olduğu anlaşılan bir saldırı yüzünden birkaç günlük kısa ömrünü tamamlayan 'Corona Mata' adlı bu tanrıça (1 nolu şekiller), aslında Hindistan'da salgının ortaya çıkardığı ilk tanrıça değildi. Corona Mata'dan bir ay önce (Mayıs 2021), Tamil Nadu eyaletindeki bir tapınağın rahiplerince, Corona Devi adında başka bir tanrıçaya virüs salgınına karşı koruyucu ilahe olarak tapınılıyordu (2 nolu şekil).⁴⁰ Tapınak yöneticisi, daha önce çiçek, suçiçeği, veba ve kolera gibi salgınlar için de benzer tapınaklarının olduğunu,⁴¹ şimdiki salgında ise bir tanrıça olarak cisimleştirdikleri virüse tapınıp, hastalığın etkileri hafiflesin diye ona yakardıklarını söylemişti.⁴² Bunun epey öncesinde yani salgının ilk yılında ise, benzeri ferdi tapınmalara zaten başlanmıştı.⁴³ Mesela Kerala/Kadakkal'da bir adam, evinde koronavirüsün termokol bir replikasını yapıp önünde tapınarak dua ediyor (3 nolu şekil) ve sosyal medyada insanların kendisiyle alay etmesinden yakınıyordu.⁴⁴ Mumbai'de ise virüsün bir şeytan şeklinde ikonası yapılmış ve 'CoronaAsur' adlı bu şeytan (4 nolu şekil), merasimle yakılarak yok

³⁸ INDIA TODAY, "Corona Mata' temple built in UP village, demolished after five days" (Erişim 24 Ocak 2022).

³⁹ İlgili tapınak ve burada tapınan insanların video görüntüleri için bk. THE TIMES OF INDIA, "UP: 'Corona Mata' temple razed by authorities" (Erişim 24 Ocak 2022); The IndianEXPRESS, "UP villagers set up 'Corona Mata' temple to seek divine blessings to ward off Covid-19" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁴⁰ Corona Devi'ye tapınan ve çeşitli ritüeller gerçekleştiren rahiplerin görüntüleri için bkz. INDIA TODAY, "This Tamil Nadu Temple Got A Corona Devi Idol To Protect People From Covid", *Youtube* (Erişim 24 Ocak 2022).

⁴¹ Hindistan'da çiçek salgını için 'Hariti' ve 'Sitala', kolera salgını için ise 'Ola chandi/bibi' isimli tanrılar gibi, salgınlara karşı koruyucu tanrılara tapınılmasına dair şu dikkat çekici makaleye bk. The IndianEXPRESS, "When fear leads to faith: The disease Gods of India" (Erişim 24 Ocak 2022). Sitala ve kültürü için ayrıca bkz. Proggya Ghatak, "The Sitala Saga: a Case of Cultural Integration in the Folk Tradition of West Bengal", *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* V/2 (2013), 119-131.

⁴² ALJAZEERA, "'Corona Devi': Indian priests pray for mercy from COVID 'goddess'" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁴³ The IndianEXPRESS, "My own way of creating awareness': Man in Kerala worships 'Corona Devi'" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁴⁴ INDIA TODAY, "Man conducts daily pujas for 'Corona Devi' in Kerala" (Erişim 24 Ocak 2022).

edilmişti.⁴⁵ Koronavirüse karşı tanrıçalar, Hintli bazı sanatçıların posterlerinde de güncellenen ikonografileri ile karşımıza çıkmıştır. Mesela Sandhya Kumari'nin 'Coronavirus Mardini' adlı tablosunda (5 nolu şekil), Shakti'nin kötülüğü öldürmesini andıran ve Hindular için çok tanıdık gelecek bir görüntü ile boy gösteren 'Hindistan Ana', elinde tuttuğu dezenfektan, maske, iğne, tıbbi bir çanta ve diğer tıbbi malzemelerle, zincire vurduğu koronavirüse üç çatallı bir mızrak ile saldırırken tasvir edilmiştir.⁴⁶ Corona Mata, Corona Devi ve CoronAsur, varlıklarını bir virüs ve onun yol açtığı salgına borçlu olmaları açısından, salgın sonrası dinler ve dinî inançların durumuna dair tartışmalar için ilginç birer fenomen olmuştur.

13 Ocak 2020'de resmen tanımlanan koronavirüs, Asya'da, kendi adıyla, bahsi geçen örnekler gibi yeni tanrıçalar doğururken, "dişi bir manevi iklime sahip"⁴⁷ Avrupa'da ise yine kendi adını taşıyan fakat bu defa kendisinden asırlar önce doğmuş eski bir azizeyi yeniden 'taçlandırmıştır'. 'Koronavirüs', Latince 'taç' ve 'çelenk' manalarına gelen 'corön/a' kelimesinden,⁴⁸ virüsün elektron mikroskobu altındaki kraliyet tacını andıran görüntüsünden dolayı türetilmiş bir isim olup,⁴⁹ 'taçlı virüs' anlamına gelmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla 'koronavirüs' adlandırması mevcudiyetini virüsün şekline borçluyken; Hintli yeni tanrıçaların hem varlığı hem adı ise, mevcudiyetlerini, bizzat, şeklinden dolayı adlandırılan virüse borçludur. Bununla birlikte tıpkı virüs gibi, adını, sahip olduğu doğrudan bir esas özelliğinden değil de dolaylı yoldan alan bir Hristiyan azize de varlığını değilse bile, asırlar sonra yeniden hatırlanıp gündem olmasını aynı virüse borçlu olmuştur: St. Corona.

3. Koronavirüse Karşı Sanal Dünyanın Dirilttiği Azize: St. Corona (Gerçek mi, Uydurma mı?)

Koronavirüs salgınının ortaya çıkışından birkaç ay gibi çok kısa bir süre sonra, Hindistan'da bahsi geçen yeni tanrıçalara tapılmaya başlanır ve hemen hemen bütün dünyada karantina tedbirleri uygulanırken, aynı anda Avrupa'da ise Hristiyan dini ve geleneği bağlamında, karantinadan azade olan sanal dünyada bir gelişme yaşandı: 6 Mart 2020'de bir web sitesinde, St. Corona adında bir azizeden, salgın hastalıklara karşı herhangi bir işlevinden bahsedilmeksizin, fakat şefaatinin dış ağrılarının geçmesi için de işe yarayabileceği detayıyla söz edildiği bir yazı yayımlandı.⁵¹ 11 Mart'ta ise bir televizyon kanalında bu defa "Azize Corona diye bir azize vardır ve o, *salgınlara karşı koruyucu bir azizedir*" (aksini belirtmediğim müddetçe vurgular bana aittir) başlığıyla bir haber yapıldı.⁵² Aynı gün başka bir internet sitesinde de St. Corona adında nispeten bilinmeyen bir azizenin varlığından ve

⁴⁵ Rashmi Shetty, "Coronasur: A Double-layered Iconoclash", *Utrecht University* (Erişim 24 Ocak 2022).

⁴⁶ Tulasi Srinivas, "India's goddesses of contagion provide protection in the pandemic – just don't make them angry" (Erişim 24 Ocak 2022). Tablo için bk. GALLERIST, "Maa Bharati On Coronavirus" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁴⁷ Bu ifade Cemil Meriç'e aittir: Cemil Meriç, *Kırk Ambar* (İstanbul: İletişim, 2017), 2/287.

⁴⁸ Sina Kabağaç, Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995), "corön/a", 136.

⁴⁹ ACIBADEM, "Corona Virüsü (Koronavirüs) Nedir, Belirtileri Nelerdir?" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁵⁰ Özlem Ak, "Koronavirüs. Soğuk Algınlığından Ölümcül Salgına! Küresel Kâbus", *Bilim ve Teknik* 53/628 (Mart 2020), 15.

⁵¹ Barbara Just, "Die heilige Corona – Gebieterin böser Geister" (14 Ocak 2022).

⁵² "There Is A SAINT CORONA, And She Is the Patron Saint Against EPIDEMICS" (Erişim 24 Ocak 2022).

salgın hastalıklara karşı koruyucu rolünden bahsedildi.⁵³ Virüsün hızla bütün dünyaya yayıldığı ve ciddi korku ve endişelere sebep olduğu o günden itibaren pek çok kişi ve kuruluş bu azizeden bahsetmeye başladı. 14 Mart'ta, Aziz X. Pius Topluluğu adlı bir internet sitesi, Azize Corona adında bir azizenin *var* olduğunu ve *veba ve salgınlara karşı koruyucu bir azize* olduğunu duyurdu.⁵⁴ Başlı çeken bu haberlerin ardından bazı sosyal medya, blog ve haber sayfalarında, çoktandır unutulmuş ve salgına sebep olan virüsle aynı ismi taşıyan, St. Corona adındaki bu azize gündeme düşerek uzun süre kendisinden söz ettirdi. St. Corona'nın duyurulması, başlarda şaşkınlıkla beraber elbette tabii bir tereddütle de karşılandı. Bazıları ilk tepki olarak bu isimde bir azizenin ne tarihî ne de menkıbevî olarak var olduğunu, dolayısıyla bunun tamamen uydurma bir bilgi olduğunu savunurken, çok geçmeden St. Corona'nın tarihî bir şahsiyet olduğunu ortaya koyan bilgiler de paylaşılmaya, yazılar yazılmaya başlandı. Bunlardan Aletheia adlı popüler bir Katolik internet sitesine göre böyle bir azize tarihî olarak kesinlikle vardı, kalıntıları dokuzuncu yüzyıldan beri Kuzey İtalya'daki Anzu'da bir bazilikadaydı⁵⁵ ve dahası o, *salgın hastalıklardan koruyucu bir azize* idi. "Böylece", diye yazılıyordu sitedeki ilgili haber yazısının sonunda, "St. Corona hakkında şunu söyleyebiliriz: Takdiriilahi bize onu tam da şu anda lütfetmiştir ve onunla birlikte kesinlikle tüm azizler bu dehşetli haldeki dünyamız için bize dua ediyorlar."⁵⁶ Görüldüğü üzere St. Corona, kendisini duyuran ilk haberde salgın hastalıklar karşısındaki fonksiyonundan hiç söz edilmeksizin belki de sadece adı dolayısıyla ilginç bir benzerliğe dikkat çekmek için tanıtılırken, bundan hemen sonra sağcı bir Katolik portal olarak bilinen bir web sayfasında ise salgın hastalıklara karşı koruyucu azize olduğu iddia edilmiş, ardından bu dikkat çekici azizeden bahseden tüm yayınlarda özellikle bu durum, yani koruyuculuk meselesi vurgulanmıştır.

St. Corona'nın tarihen var olduğu ile birlikte veba ve diğer salgın hastalıklara karşı koruyucu bir azize olduğuna dair bu günlerden itibaren bilhassa internet mecralarında hızla yayılan ve birbirinin hemen hemen kopyası sayılabilecek bu yazılara⁵⁷ göre St. Corona adında bir azize tarihte yaşamış gerçek bir azizedir ve salgın hastalıklara karşı koruyucu bir role sahiptir. Bununla birlikte böyle bir azizenin varlığının doğru olabileceği, fakat salgınlara karşı koruyucu azize olduğu yönündeki bilgilerin yanlış olduğunu iddia edenler de olmuştur. Birmingham Üniversitesi'nde

⁵³ kath, Katholische Nachrichten, "Heilige Corona - Die Patronin gegen Seuchen!" (Erişim 24 Ocak 2022). Azize, aynı sitenin Twitter hesabından da duyuruldu. Bk.: @KatholikenNet, "BREAKING NEWS! Die Heilige #Corona - Die Patronin gegen Seuchen!" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁵⁴ Society of Saint Pius X SSPX, "There is a Saint Corona, And she is the Patron Saint against plague and epidemics" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁵⁵ Bazilikanın web sitesinde St. Victor ile St. Corona ve onlara ithaf edilen bazilika hakkında kısa bilgi için bk. : Santivittoree, "Basilica Santuario dei Ss. Vittore e Corona" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁵⁶ Larry Peterson, "Yes, there's actually a St. Corona! And her remains are in Northern Italy" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁵⁷ Bazıları için şu başlıkları taşıyan yayınların bağlantılarına bk. : Mario Alvaro Limos, "As Ironic as It Sounds, St. Corona is the Patron Saint of Pandemics. No, the virus was not named after her" (Erişim 24 Ocak 2022); CATHOLIC PILGRIMAGE PH, "It's true - There's a St Corona and she is the Patron Saint of Pandemics" (Erişim 24 Ocak 2022); Friedrich Moll - M. A. Schwarzbürger, "St. Corona - eine Fürsprecherin gegen Seuchen? Eine Miszelle aus der Medizin- und Urologiegeschichte", *Geschichte der Urologie* 59 (2020), 585-594; DW, "Was St. Corona the patron saint of pandemics?" (Erişim 24 Ocak 2022); Emily McFarlan Miller, "Is St. Corona the patron saint of pandemics?" (Erişim 24 Ocak 2022); REUTERS, "German cathedral dusts off relics of St. Corona, patron of epidemics" (Erişim 24 Ocak 2022).

teoloji profesörü Candida Moss'a göre St. Corona adında bir azize vardır fakat salgınlardan koruyucu azizelerden biri değildir ve sonradan icat edilmiş bir figür olduğunu düşündüren bazı deliller mevcuttur.⁵⁸ Azize Corona'nın salgın hastalıklarla ilişkilendirilmesinin yeni bir buluş gibi görüldüğünü belirten Harper'a göre de azizenin adı, efsanevi kişiliği ve hakkında anlatılan menkıbeler, kendisinden neden veba ve diğer salgın hastalıklar için yardım istendiğini açıklamamaktadır.⁵⁹ St. Corona ve salgınlara karşı hamiliği hakkındaki spekülâtif bilgi ve söylentilerin değerlendirildiği, "St. Corona Salgınlarına Karşı Bir Koruyucu Azize mi?" başlıklı bir blog yazısı ise, peşinen şu manidar hükümde bulunuyordu: "Eh, en azından artık öyle."⁶⁰ Bu kısa ve basit hükmün, azizlerin zamanla ya da birdenbire nasıl da popüler olduklarına ve kendilerine biçilen rol ve işlevlerin oluşma safhasına gönderme yapması açısından St. Corona'nın durumu özelinde manidar bir açıklama olduğu söylenebilir. Zira az sonra görüleceği gibi geçmişte St. Corona etrafında çeşitli ihtiyaçlar sırasında müracaat edilen bir kült oluşmuşsa da veba ya da salgın hastalıklar özelinde böyle bir genel tanınırlık ve müracaat görünmemektedir.

Azizlerin, himayelerine aldıkları hastalıkları, meslekleri, şehirleri vb. neye göre seçtikleri ya da bütün bunlar için hamiler olarak azizlerin neye göre seçildiği sorusu bu durumda merakâver bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Azizlikleri de kendi ellerinde olmayan ve resmî kilise otoritesi tarafından ölümlerinden sonra azizlik mertebesine yükseltilen azizlerin bu konuda bir tercih ya da kasıtlarının olmadığı açıktır. Öyleyse, tek tek her bir vaka için geçerli olduğu iddiasında bulunmadan, ortaya çıkan yeni bir vakadan sonra gayri resmî bir fikir birliğinden bahsetmek daha yerinde olacaktır. Nitekim önceleri bambaşka ihtiyaçlar için başvurulmuş eski bir azize olarak yalnızca nispeten bilinen -ve aslına bakılırsa sırf salgınla aynı ismi taşımasından dolayı gündeme gelen- St. Corona'nın salgından koruyucu bir azize olduğu yönündeki iddiaların, böyle bir fikir birliğinin oluşma safhasının ilk adımları olduğu söylenebilir. Gerçekten de gündeme geldiği günlerde başlangıçta veba ve salgınlardan koruyucu azize olarak anılan St. Corona, çok geçmeden adeta *koronavirüs salgınından koruyucu azize* kisvesine büründürülmüştür. St. Corona'nın veba ve salgınlardan ve daha da önemlisi dolayısıyla koronavirüsten de koruyucu bir azize olarak kabul edilişi için dönüm noktası teşkil ettiği anlaşılan 11 Mart 2020 tarihi gibi, daha birkaç ay önce ortaya çıkıp hızla bütün dünyaya yayılan koronavirüs salgınının en dehşet saçan günlerinden bir günde, Facebook'ta, 'St. Corona Dua Zinciri' adlı bir de grubun kurulması, konumuz için dikkat çekici bir gelişme olmuştur.⁶¹ Çok

⁵⁸ Candida Moss, "FACT CHECK: There is a St. Corona (d.170) but (1) she is not the patron saint of infectious diseases (look to St Edmund for that) (2) her name is from the vision she had of a crown & there are reasons to think she was invented (3) her remains are in Anzu, N. Italy" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁵⁹ Elizabeth Harper, "Is St. Corona Really the Patron Saint of Plagues?" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁶⁰ Matthew Taub, "Is Saint Corona A Guardian Against Epidemics?" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁶¹ 2000'e yakın üyesi bulunan grup hâlâ aktiftir. Grubun açıklamasında şu ifadeler yer verilmektedir: "Bu (grup), salgın hastalıklara karşı özel bir savunucu, genç bir şehit kız olan St. Corona'nın şefaati için bir dua sağanağı başlatmıştır! Katılmak istiyorsanız, mümkün olduğunca çok arkadaşınızı davet edip dua edin: 1 Amentü (Credo) + 1 Babamız (Our Father) + 1 Kusursuz Meryem (Hail Mary) >> ve kendinizi St. Corona'nın koruması ve şefaati altına bırakın, böylece o, bu salgını durdursun!", Facebook, "Heilige Corona – Gebetskette / St. Corona Prayer Chain" (Erişim 24 Ocak 2022).

geçmeden bazı kiliseler ve katolik internet siteleri, sayfalarında “Salgın zamanlarında Azize Corona’ya dua” başlığı ile dua örnekleri yayınlamaya başlamıştır.⁶² Mesela Assisili St. Francis Katolik Kilisesi’nin web sitesinde, aynı başlıkla,

“Son birkaç hafta, COVID-19’un getirdiği yeni gerçeklikle birlikte yaşayan çoğumuz için zor oldu. İnsanların ezici bir âcizlik hissettikleri bu gibi geçmiş zamanlarda, mü’minler, azizlerin şefaatiyle ümit, medet ve hatta mucizevi şifalar buldular. Azizler bize bu krizle kendi başımıza yüzleşemeyeceğimizi (vurgu orijinal yazıya ait); Rabb’e ve O’nun kendilerine yakaranlar için şefaate hazır olan muazzez ruhlarına sahip olduğumuzu ihtar ediyorlar”

denilerek şu duaya yer verilmektedir:

“Hastalara şifa ver, dertlileri teselli et, sapmışları geri döndür ve her şeyden önce imanımızı artır, Ya Rabb. Bize seni izleme ve senin aşkın uğruna hayatını veren şehit Azize Corona gibi, korkmadan ve tereddüt etmeden her gün çarmıhlarımızı kaldırma lütfunu bahşet. Yaşayan Tanrı’nın oğlu Rab İsa Mesih, bize ve tüm dünyaya merhamet et. Azize Corona, salgın mağdurlarının hamisi, bizim için dua et.”⁶³

Bir Ortodoks kilisesinin, yeni yapılmış bir St. Corona ikonasını, kırk gün boyunca kilise altarında tutacağı haberi de o günlerde duyuruldu⁶⁴. Hatta başka bir Katolik kuruluş yine internet sayfasından, 31 Mart 2020 tarihinde, isim veya kaynak belirtmeksizin bazı uzmanların, Katolik Kilisesi’ne göre St. Corona’nın şehit edildiği gün olan 14 Mayıs’a kadar salgın tünelinin sonundaki ışığın görülebileceğini bildirdiğini söyledi.⁶⁵ Görüldüğü üzere St. Corona, daha önceden nasıl bir kulte sahip olursa olsun ve salgın hastalıklardan himaye eden bir azize olsun ya da olmasın, artık salgınlardan ve dahası koronavirüs salgınından koruyucu bir azizedir. Aslında sıradan Hristiyanlar için de St. Corona’nın geçmişte salgın hastalıklarla ilişkili olup olmadığının pek de bir ehemmiyeti yoktur denilebilir. Mühim olan, tarihte bu isimde bir azizenin yaşamış olduğudur. Zaten diğer azizler de hamiliklerini benzer süreç ve gelişmelerle kazanmamışlar mıdır? Dolayısıyla gerekli ‘fikir birliği’ sağlanmış, antik asırlardan çıkıp gelerek modern bir kisve ile salgınla mücadele etmeye, kendisine

⁶² Youtube üzerinden de dua videoları yayımlanmıştır. Örnekler için bk. Catholic Saints, “Prayer to Saint Corona - To End The Pandemic” (Erişim 24 Ocak 2022); Pray Unceasingly, “MIRACULOUS PRAYER TO ST. CORONA FOR PROTECTION AGAINST PLAGUE AND PANDEMICS - PRAY UNTIL THE END!” (Erişim 24 Ocak 2022); Powerful Daily Prayers, “Powerful Prayer for Protection Against Coronavirus | Prayer to St Corona Against Pandemics” (Erişim 24 Ocak 2022); Joy of Heaven, “Prayer to St. Corona in time of epidemic / Feast Day: May 14” (Erişim 24 Ocak 2022).

⁶³ St. Francis of Assisi Catholic Church, “Prayer to St. Corona”. Bir başka Katolik sitesinde aynı dua için bk. PH, “It’s true – There’s a St Corona and she is the Patron Saint of Pandemics” (Erişim 24 Ocak 2022). Bir Ortodoks kilisesi sayfasında ise şu dua bulunmaktadır: “Ey vücutlarımıza ve ruhlarımıza Şifa veren Tanrımız Rabbimiz, şefkatinle şimdi bizi ziyaret et ve şifa elini uzat. Bizi her türlü hastalıktan kurtar, bizi her hastalıktan ve ateşten iyileştir. Her birimizi, cemaatimizi, bu şehri ve her şehir ve ülkeyi her belâ ve salgından, şanlı Şehit ve Azize Corona’nın şefaati ve dualarıyla kurtar. Şimdi ve sonsuza dek, pek mukaddes Babamız, lütufkâr Oğlumuz ve hayat veren Rûhu’l-kudsümüz olan Sana dua edip onurlandırırken bunu talep ediyoruz. Amen.” St. George Orthodox Church of Boston, “Saint of Month – St. Corona of Damascus – November 24” (Erişim 24 Ocak 2022).

⁶⁴ alamy, “For 40 days the just made icon of St. Corona will be kept...” (Erişim 24 Ocak 2022). Benzer bir gelişme için bk. DWC, Diocese of Wheeling-Charleston, “All Saints Parish Unveils St. Corona Icon” (Erişim 24 Ocak 2022).

⁶⁵ Catholic Diocese of Raleigh, “Pandemic casts spotlight on a nearly forgotten martyr: St. Corona” (Erişim 24 Ocak 2022).

yönelip dua eden inananlara şefaet etmeye hazır bir azize bulunmuştur bile. Nisan 2021'e gelindiğinde, Batı toplumu hastalarının, koronavirüs salgınından kurtulmak ya da korunmak için hangi azize sığındıklarını ortaya koymak üzere yapılan bir araştırmada, St. Corona'nın adı da öne çıkmaktadır.⁶⁶ Böyle bir popüler azize de bulunduğu göre, içinde yaşadığımız kapitalist ve tüketim çağı araçlarının da sürece katkısı için fazla beklemeye gerek kalmayacaktı. Çok geçmeden, inananların ihtiyacını görecek St. Corona dua kartları (7 nolu şekiller), adak mumları (8 nolu şekil) ve ikonalar⁶⁷ gibi dinî materyaller üretilip yine salgın ve karantina zorunlulukları sebebiyle zirveye ulaşan sanal pazarda piyasa sürüldü. St. Corona geleneğinden faydalanılarak ilginç sanat eserleri üretilip alıcısını buldu (15 nolu şekil). Bu gelişmelerin elbette dinî turizm açısından da bir katkısı olacaktı. Nitekim kısa süre sonra, St. Corona'nın kalıntılarının tutulduğu Almanya'nın Aachen Katedrali'ndeki ince işçilikli ve gösterişli minyatür bir mabet benzeri sandukanın (9 nolu şekil), katedralin özel hücrelerinden çıkarılarak temizlenmeye başladığı ve salgının ardından ziyarete açılacağı haberleri geldi. Katedral sözcüsü Daniela Loevenich, sandukaya virüs sebebiyle daha fazla ilgi beklendiğini belirtti.⁶⁸ Avusturya Sankt Corona am Wechsel'deki St. Corona Kilisesi'nin azizeyi tanıttığı sayfasına, St. Corona'nın gündeme geliştiren sonra, onun salgın hastalıklardan da koruyucu bir azize olduğu bilgisi eklenmiş,⁶⁹ bölgeye girişe ise St. Corona adının koronavirüs resminin içine yerleştirildiği ilginç bir tabela asılmıştır (10 nolu şekil).

St. Corona'nın, adını nereden aldığı ya da ona bu adın neden verildiğinden birazdan söz edilecek ancak burada, güncel salgın sayesinde azizeyi yeniden diriltiren sanal dünyanın bir eseri olması dolayısıyla ilginç bir şekilden de hemen bahsetmek yerinde olacaktır. Adının salgın hastalıklardan koruyuculuğu etrafında sıkça anıldığı günlerde, bir internet sitesi, azizenin güncel vaka ile ilişkisini çarpıcı bir şekilde ortaya koyan bir çizim yayınladı. Çizimde (6 nolu şekil), koronavirüse adını veren elektron mikroskop altındaki görüntüsünün, azizenin başına garip bir başlık ya da daha uygun bir ifadeyle bir taç, yani *corona* gibi yerleştirildiği görülmekte ve ironik bir görüntü oluşturmaktadır.⁷⁰ Bu ironik görüntü aslında azizlerin hamiliği ile ilgili başka bir ironiyi de akla getirmektedir. Bazı azizlerin şehit oluş şekilleri, himaye ettikleri meslek grupları ve hastalıklar için hareket noktası olmuş ya da sözünü ettiği fikir birliğinin oluşması yolunda fikir vermiş gibi görünmektedir. Mesela canlı canlı derisi yüzülerek şehit edilen St. Bartholomew, kasapların ve deri tabakçıların; bir ızgarada yakılarak öldürülen St. Lawrence ise aşçıların hami azizi olarak karışımıza çıkmaktadır.⁷¹ Bu durum yine daha sonra görüleceği üzere St. Corona'nın şehit edilişi ve himaye ettiği bir meslek grubu için de çarpıcı bir misal sunmaktadır. Hristiyan inanç dünyası sakinlerinin zihin ve tahayyül gücü bu ironik örneklerle de

⁶⁶ A. Perciaccante vd., "Which Saint to pray for fighting against a Covid infection? A short survey", *Ethics, Medicine and Public Health* 18 (2021), 2-3.

⁶⁷ İkonalarla birlikte St. Corona temalı başka materyal örnekleri için şu online satış sayfasına göz atılabilir: Etsy, "Saint St Corona, now patron of pandemics - Eastern Orthodox Catholic laminated Holy Prayer card. Available in two versions" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁶⁸ REUTERS, "German cathedral dusts off relics of St. Corona, patron of epidemics".

⁶⁹ Gemeinde St. Corona am Wechsel, "Wallfahrtskirche St. Corona am Wechsel" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁷⁰ Harper, "Is St. Corona Really the Patron Saint of Plagues?".

⁷¹ Harper, "Is St. Corona Really the Patron Saint of Plagues?".

görüldüğü üzere gerçekten ilginçtir. Sonuç olarak her hâlükârda St. Corona vakası, aziz kültürünün günün şartlarına cevap verebilmesi ve yaşanan devire göre dönüştürülmesi, insanın sığınmak ve yardım istemek için manevi olmakla birlikte maddi bir tezahürü de olan bir merci arama ihtiyacının bir göstergesi olması ve günümüzde bile, ilginç olmakla birlikte bir tesadüften öteye geçmeyen bazı münferit hadise ya da olgulara dinî bir anlam yüklenmesi ve bunun geniş çapta yankı da bulabilmesi açısından çarpıcı bir örnek sunmuştur. Azizenin hatırlanış ve adaşı olan bir salgından koruyucu azize haline geliş sürecinden bahsettiğimize göre şimdi tarihî kaynakların ona ve kültüne dair verdiği bilgilere eğilebiliriz.

4. Tarihteki St. Corona

St. Victor isminde başka bir aziz ile birlikte anılan St. Corona hakkında tarihî açıdan çok az şey bilinmekte ve muhtelif araştırmalara göre hakkında resmî bir menkıbe (hagiyoğrafi) bulunmamaktadır. Yaşadığı tarih, yer, St. Victor ile ilişkisi ve kalıntılarının tutulduğu mekânlara dair farklı kaynak ya da çok sınırlı çalışmalarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan birine göre hakkında yazılmış resmî bir menkıbe bulunmamakla birlikte azizenin hayatı ve şehitliğine dair sadece birkaç detay mevcuttur. Buna göre Corona, Victor'un yoldaşı bir asker, 138-161 yılları arasında hüküm süren İmparator Antoninus Pius devrinde Mısır'da bir yerde yaşamış, henüz on altı yaşındaki eşidir. Victor inancından dolayı eziyete uğrarken Corona onu teskin edip cesaretlendirmiş, böylece kendisinin de Hristiyan olduğu açığa çıkınca o da tutuklanıp ölüme mahkûm edilmiştir. Gerdirilmiş iki palmye ağacı arasına bağlanan Corona'nın vücudu, gerdirilen dalların birdenbire serbest bırakılıp tabii pozisyonlarına dönmeleriyle parçalara ayrılmış ve Corona bu şekilde şehit olmuştur. Victor ise hemen ardından başı kesilerek öldürülmüştür.⁷² Azizeden bahseden oldukça eski tarihli bir kaynak ise, Katolik Kilisesi'nin resmen kabul ettiği şehitler ve günleri derlemesinden ibaret bir çalışma olan ve *The Roman Martyrology* şeklinde İngilizceye çevrilen *Martyrologium Romanum*'dur (ilk baskı: 1586). Eser, 14 Mayıs başlığı altında ele aldığı Victor ile bir asker karısı olan Corona'nın, Antoninus devrinde hayat sürdürdükleri, şehit oluşları, Corona'nın Victor'u metanetinden dolayı mutlu addetmesi hususlarında hemfikir iken, yaşadıkları coğrafya olarak Mısır değil Suriye'yi göstermekte ve başka bir detay daha vermektedir: Victor'a çeşitli korkunç işkenceleri reva gören, Sebastian adında bir yarığıştır. Victor işkenceye uğrarken, Corona, biri Victor, diğeri de kendisi için gökten iki tacın düştüğünü görür ve bunu başlarına gelecek olan son ile ilişkilendirir. Ardından da malum akıbeteye uğrarlar.⁷³ Azizlerin, Antoninus (138-161) devrinde değil Marcus Aurelius (161-180) ya da Diocletian (284-305) devrinde ve Şam, Antakya, İskenderiye, Sicilya ya da Marsilya'da yaşadıkları yahut buralarda makamlarının bulunduğu da belirtilmektedir.⁷⁴ Victor

⁷² Andrei-Alexandru Ştefan, "The First Patron Saint of Medieval Braşov?", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia* 58/1 (2013), 201-226.

⁷³ XIII. Gregory, *The Roman Martyrology* (John Murphy Company & Publishers, 1916), 139-140.

⁷⁴ Moll - Schwarzbürger, "St. Corona – eine Fürsprecherin gegen Seuchen? Eine Miszelle aus der Medizin- und Urologiegeschichte".

bazı kaynaklarda Corona'nın kocası,⁷⁵ eniştesi⁷⁶ ya da babası⁷⁷ olarak da takdim edilir. Ölmeden önce Victor'un gözlerinin oyulduğu⁷⁸ ve ardından bahsi geçen şekillerde infaz edildikleri, Corona'nın ikiye⁷⁹ ya da dörde⁸⁰ bölünerek can verdiği de nakledilmektedir. İnfazlarına dair bu acıklı sahneler, birçok ikonografi ve resme konu olmuş⁸¹ (11, 12, 13, 14, 16 ve 18 nolu şekiller), koronavirüs salgını ile birlikte St. Corona ve St. Victor'u beraber gösteren ya da sadece St. Corona'ya özel hazırlanmış madalyon, küpe gibi objeler üretilip piyasaya sürülmüştür (17 nolu şekiller). 800 ila 900 yılları arasına tarihlenen⁸² *The Old English Martyrology* adlı anonim bir eser ise *Martyrologium Romanum* gibi 14 Mayıs başlığı altında Victor ve Corona'yı ele alarak şu bilgileri vermektedir:

"Ayn on dördüncü günü, mübarek şehitler Aziz Victor ve Azize Corona'nın çilelerinin günüdür. Victor Kilikya ülkesindendi ve İmparator Antoninus'un bir askeriydi, ama İsa'ya inanyordu. Mısırlıların putperest idarecisi Sebastianus onu şeytana tapmaya zorlamaya çalıştı. Kabul etmeyince, bir büyücüye, yemesi için Victor'a en güçlü zehrin zerk edildiği bir et vermesini emretti ve bu Victor'a zarar vermedi. Sonra da derisinin canlı canlı yüzülmesini emretti. Corona isminde, genç ve bir yıl dört aydır evli olan, başka bir askerın karısı vardı. Victor'a dedi ki: "Sen takdis edilmişsin Victor ve kutsî amellerin de takdis edilmiştir. Semâdan gelen iki taç görüyorum; büyük olan senin, küçük olan da benim için." Ve bu rü'yet sebebiyle bu kadın İsa'ya iman etti. Ve sonra idareci ikisinin de kafasının kesilmesini emretti."⁸³

Metinler ve bazı detaylar farklı olsa da tekrarlar bahsi geçen 'gökten düşen iki taç', St. Corona'nın ismini, ya da daha doğrusu lakabını açıklamaktadır. Bu taçlar, Hristiyan geleneğinde şehitlik tacı olarak kabul edilir ve azizenin yaşadığı bu dönemde azizlerin, sahip oldukları faziletleri yansıtan nitelemelerle adlandırılmasının yaygın olduğu bilinmektedir.⁸⁴ Dolayısıyla o, şehit edildikten sonra St. (Azize) Corona olmuştur, yani sahip olduğu bu Latince ad, onun şehitlik tacına atıfta bulunur.⁸⁵ Bununla birlikte isme dair başka bir açıklama daha mevcuttur. Buna göre St. Corona'nın esas ismi bir Yunan adı olan Stephanie'dir ve Latince bir kelime olan Corona, Yunancadaki bu adın karşılığıdır. Fakat bu ismin onun gerçek ismi mi yoksa Rum Ortodoks Kilisesi'nin bir ürünü mü olduğu tartışmalıdır. Yunanca στέφανος (*Stephanos*)'dan türetilen '*Stephana*' ya da '*Stephanie*' adı, aynı zamanda şeref çelenği, tanrılara sunulan çelenk ve ayrıca savaşta giyilen çelenk anlamlarına

⁷⁵ Moll - Schwarzburger, "St. Corona – eine Fürsprecherin gegen Seuchen? Eine Miszelle aus der Medizin- und Urologiegeschichte".

⁷⁶ Friedrich Moll, "Saint Corona, Saint Against Pandemics?" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁷⁷ Simon Ballam, "Saint Corona: Martyr of the Moment" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁷⁸ St. George Orthodox Church of Boston, "Saint of Month – St. Corona of Damascus – November 24"; Greek Orthodox Archdiocese of America, "Saints and Feasts" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁷⁹ Alison More, "Sancta Corona, ora pro nobis" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁸⁰ Antonio Borrelli, "Santi Vittore e Corona Martiri. 14 maggio" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁸¹ Bir katedraldeki St. Victor ve St. Corona ikonaları ve St. Victor altar panosu için bk. Elizabeth H. Beatson vd., "The St. Victor Altarpiece in Siena Cathedral: A Reconstruction", *The Art Bulletin* 68/4 (1986), 610-631.

⁸² Christine Rauer (ed.), *The Old English Martyrology. Edition, Translation and Commentary* (Cambridge: D. S. Brewer, 2013), 3.

⁸³ Christine Rauer (ed.), *The Old English Martyrology. Edition, Translation and Commentary*, 105.

⁸⁴ Daniel J. Holmes, "Corona: The Saint That Went Viral" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁸⁵ St. George Orthodox Church of Boston, "Saint of Month – St. Corona of Damascus – November 24".

gelmektedir. Daha sonra, Doğu Kilisesi piskoposlarının başlıkları da *stephanos* olarak adlandırılmıştır.⁸⁶ Bu kelime ayrıca genel olarak şehitliği ifade eden bir terim olarak da kullanılmıştır.⁸⁷ Dolayısıyla bu muğlak durum, Corona'nın Stephanie'nin değil de Stephanie'nin Corona'nın karşılığı olarak yakıştırılmış olabileceğini düşündürmektedir. Yani Corona'nın, kendisiyle aynı anda şehit olan Victor gibi asıl ismi değil de -belki Victor için de böyle bir durum söz konusudur-, kendisine daha sonradan Latince'den seçilerek verilmiş lâkabı bilinmektedir. Gerçek ismi bilinse ve kayıtlara da bilinen isimle geçseydi koronavirüs salgını ile ilişkisi ne seviyede olacak ve acaba onun 'zaten' veba ile birlikte salgın hastalıklardan koruyucu bir azize olduğu iddia edilecek miydi sorusu bu aşamada tabii olarak akla gelmektedir.

Her hâlükârda azizlik payesine layık görülen St. Corona'nın kalıntılarını, İmparator III. Otto'nun (996-1002), Otricoli/Umbria'dan Aachen'e getirip buraya gömdüğü ifade edilmektedir. O zamandan beri, her iki aziz de Aachen Katedrali'nin ortak hamileri olmuştur. Katedralde yürütülen kazılar esnasında, 1910'da Corona'nın kalıntıları yeniden keşfedilmiş ve buradaki -yukarıda bahsi geçen- sandukaya yerleştirilmiştir. Başka bir versiyon ise St. Corona'nın kemiklerini, 800-814 yılları arasında saltanat süren Charlemagne'ın Aachen'e naklettiğini belirtmektedir. IV. Charles (1346-1378) ise, Feltre'de bulunan ve 1096 ila 1101 yılları arasına tarihlenen SS Vittore e Corona adını taşıyan manastırdan, Prag Katedrali'ne Aziz Corona'nın daha fazla kalıntısını getirmiştir. Bunda Praglıların zafer unvanına sahip olan ya da zaferle ilgili çağrışımları olan adlara sahip azizlere dair kalıntılar edinmeye çalışmasının da rol oynamış olabileceği düşünülmektedir.⁸⁸ Feltre'deki kalıntılar 1943 ve 1981 yıllarında incelenmiş, kalıntıların muhtemelen Victor ile Corona'ya ait olduğu farz edilen bir erkek ve bir kadın kemikleri olduğu tespit edilmiş ve kalıntılarla birlikte çıkan bitki polenlerinin ikinci yüzyıla tarihlenebileceği ve bunların o yüzyılda Akdeniz bölgesinde bulunabileceği öne sürülmüştür.⁸⁹ Bremen Katedrali'nde de kalıntılar bulunmaktadır. Burada Aziz Corona'ya çokça perestiş edilmektedir ve resimleri tutulmaktadır. Bremen'de Corona motifli kafes dökümde semboller de bulunmuştur. Diğer kalıntılar İtalya'da bulunabilir, mesela Adriyatik kıyısındaki Ancona bunlardan yalnızca biridir. En küçük kemik parçaları bile genellikle kalıntı olarak saklandığı ve itibar gördüğünden, kalıntıların tutulduğu birçok farklı yer olması mümkündür. Avusturya'da, St. Corona am Wechsel ve St. Corona am Schöpfl'de St. Corona'nın bazı konularda koruyucu ya da yardımcı olduğuna inanıldığı bilinmektedir. Ayrıca Passau yakınlarındaki Handlab'da ve Sauerlach ve Arget'te St. Corona koruyucu aziz olarak itibar görmektedir. Regensburg piskoposluk bölgesinde, St. Corona'nın koruyucu aziz olarak benimsendiği üç farklı yer listelenmiştir: Frontenhausen yakınlarındaki Altenkirchen'deki eski St. Corona hac kilisesi, Eggenfelden yakınlarındaki Staudach'taki St. Corona bölge kilisesi ve Landshut yakınlarındaki Pfeffenhausen. Corona kültü muhtemelen Bohemya ve Aşağı Avusturya

⁸⁶ Moll - Schwarzbürger, "St. Corona – eine Fürsprecherin gegen Seuchen? Eine Miscelle aus der Medizin- und Urologiegeschichte".

⁸⁷ Ökumenisches Heiligenlexikon, "Corona" (Erişim 24 Ocak 2022).

⁸⁸ Moll - Schwarzbürger, "St. Corona – eine Fürsprecherin gegen Seuchen? Eine Miscelle aus der Medizin- und Urologiegeschichte".

⁸⁹ Ökumenisches Heiligenlexikon, "Corona".

üzerinden güneydoğu Bavyera'ya da ulaşmıştı.⁹⁰ Kültün Bavyera'ya ulaşması mucizevi ya da esrarengiz bir hadiseye dayandırılır.⁹¹ St. Corona'nın orta çağda günümüz Romanyası sınırları içerisinde yer alan Braşov'a da ulaştığı⁹² ve Braşov'un ilk koruyucu/hami (patron) azizesi olduğu da belirtilmektedir.⁹³

St. Corona etrafında zamanla farklı kült ve ritüeller zuhur etmiştir. Bunlardan birine göre o, hazine arayanların koruyucu azizesiydi.⁹⁴ Corona kitapçıları hazine sihirbazları tarafından kullanılan büyüler ve sihirler içeriyordu. St. Corona'dan bir hazineye giden yolu göstermesi ya da sadece para getirmesi istenebiliyordu. Mali sıkıntıları olanların da koruyucu azizesi olan St. Corona'nın şefaati ile Tanrı'dan beklenen yardım, duayı eden kişinin maddi durumunun çok somut bir şekilde iyileştirilmesi idi. Tanrı, duayı eden kişiye azize aracılığıyla para *göndermeliydi*. Çünkü bu dualarda da vurgulandığı üzere, St. Corona'nın getirmesi gereken para, Tanrı'nın daha fazla onurlandırılması için kullanılacaktı. Bu nedenle, azizeyi parayla göndermek aslında Tanrı'nın yararıydı. Bu oldukça grotesk büyü formül, hazineyi getirdikten sonra St. Corona'yı ritüel olarak reddedip geri göndermekle sona ermektedir. Çünkü sihirbaz, canlandırdığı azizeyi tehlikeli olarak kabul etmektedir ve hazineyi getirdikten sonra tekrar gittiğinden emin olmak çok önemlidir. İkinci sırada yaşamış bu azizenin hazineyle tam olarak ne ilgisi olduğuna karar vermek zor görünmektedir. Fakat en azından şu söylenebilir ki, doğu Alp bölgesinde St. Corona çok popülerdi: O, iyi şans getiren bir azize olarak görülüyordu. Belki de onun bir hazine azizesi olabileceğini düşündüren sadece adıydı. Corona kelimesinin 'taç' manasına geldiğinden bahsetmiştik. Çeşitli Avrupa ülkelerinde 'taç' (İng. crown-kron) aynı zamanda ortak bir madeni paranın adıydı. Dolayısıyla aradaki bu benzerlik, insanların para ihtiyacı için St. Corona'ya yönelmesine sebep olmuş olabilir. Daha sonra St. Corona, piyango'nun da koruyucu azizesi olmuştur. Corona Duaları'nın bazıları, piyango numaralarını tahmin etmek için kullanılacak sihirli bir büyü de ihtiva ediyordu.⁹⁵ Piyango'nun bu gelişmelerden sonra Corona'nın himayesine girmesi, azizler kültürünün teşekkülü açısından düşünüldüğünde pek de şaşırtıcı değildir. Bir halk büyü ritüeli niteliği taşıyan Corona Duaları, özellikle Aşağı Avusturya ve Bohemya'da 17. ve 18. yüzyıllarda popülerdi.⁹⁶ St. Corona, para ve piyangodan sonra ise kumar ve bahislerin de hamisi olarak çağrılır olmuştur.⁹⁷ St. Corona'nın para ile bu ilişkilerine değinen bazı Katolikler, COVID-19 salgınının ekonomik bir krizi nasıl tetiklediği ve pek çok insanın, para meselelerinden korktukları göz önüne alındığında, azizeden

⁹⁰ Moll - Schwarzbürger, "St. Corona – eine Fürsprecherin gegen Seuchen? Eine Miszelle aus der Medizin- und Urologiegeschichte".

⁹¹ Just, "Die heilige Corona – Gebieterin böser Geister".

⁹² Alman dünyada Corona kültürünün mevcudiyeti ve yayılışına dair detaylı bilgi için bk. Ştefan, 2013, s. 204-208.

⁹³ Ştefan, "The First Patron Saint of Medieval Braşov?"

⁹⁴ Johannes Dillinger, "The Good Magicians: Treasure Hunting in Early Modern Germany", *Everyday Magic in Early Modern Europe*, ed. Kathryn A. Edwards (New York: Routledge, 2016), 107.

⁹⁵ Johannes Dillinger, *Magical Treasure Hunting in Europe and North America. A History* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012), 88-90.

⁹⁶ Moll - Schwarzbürger, "St. Corona – eine Fürsprecherin gegen Seuchen? Eine Miszelle aus der Medizin- und Urologiegeschichte".

⁹⁷ William Nehra, "Who was Saint Corona and why are people asking for her help?" (Erişim 24 Ocak 2022).

destek istenmesinin hiç de abartılı olmayacağını ileri sürmüştür.⁹⁸ St. Corona ve para ilişkisi bağlamında, 1924'e kadar tedavülde olan Avusturya-Macaristan para biriminin çeşitli Avrupa ülkelerinde hâlen kullanılan kron'a bir örnek teşkil etmesi ve paraların üstünde 'Korona' ibarelerinin bulunmasından (19 nolu şekil) bahsetmek dikkat çekici olacaktır.

St. Corona'nın palmiye ağaçları arasında, dalların serbest kalmasıyla parçalanarak şehit oluşundan sonra ironik olarak oduncuların koruyucu azizesi olduğunu bildiren gelenekler de vardır.⁹⁹ Bu durumun özellikle Avusturya'daki küçük bir kasabada geçerli olduğu görülmektedir ancak Kuzey İtalya'da da orman işçilerinin azizyi koruyucuları olarak kabul ettikleri bilinmektedir. Avusturya'nın küçük nüfuslu, sık ağaçlıklı St. Corona am Wechsel kasabasında bir zamanlar neredeyse sadece oduncuların yaşadığı ve mesleklerini icra ederken tehlikelerden korunmak için St. Corona'ya sığındıkları, zira onun palmiye ağaçları arasında şehit edildiği bilgileri, kasabanın azize ile aynı adı taşıyan kilisesinin verdiği bilgiler arasındadır.¹⁰⁰ Burada yaşayan oduncuların 1504'te bir ıhlamur ağacı keserken içinde azizenin heykelini bulmaları (20 nolu şekil) üzerine aynı yıl hemen oraya ahşap bir şapel inşa edilmiş, 1584'te şapel kısmen tuğla ile örtülerek büyütülmüş, 1689-91 yılları arasında da eski şapeli muhtevi bir kilise inşa edilmiştir. Azizenin adını taşıyan mevcut kilisede St. Corona'nın heykeli (21 nolu şekil) ve onun hikâyesini tasvir eden çeşitli tablolar bulunmaktadır.¹⁰¹ St. Corona, aynı zamanda mezar kazıcılarının,¹⁰² kasapların ve fırtına gibi kötü hava şartlarından korunmak isteyenlerin de başvurduğu bir koruyucu azizeydi ve dış ağrılarında kendisinden yardım isteniyordu.¹⁰³ Hatta New Mexico kovboy kültürü ile St. Corona arasında yerel bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürenler dahi olmuştur.¹⁰⁴ Avusturya'daki Sankt Corona am Wechsel gibi küçük kasabaların, ona, fırtınalar, mahsul kıtlığı ve daha bariz şekilde hayvanların bulaşıcı hastalıklarına karşı koruması için müracaat ettikleri bilinmektedir.¹⁰⁵ Fakat özellikle hayvanlar için müracaatın çok mahallî bir fenomen olduğu bilinmektedir.¹⁰⁶

St. Corona'nın günü Katolik Kilisesi'nin liturjik takvimine göre 14 Mayıs, Ortodoks Kilisesi'ne göre 11 Kasım, Ermeni Kilisesi'ne göre ise 10 Kasım'dır.¹⁰⁷

Sonuç

Salgının başlangıcıyla, Rio'daki Kurtarıcı İsa heykeline aydınlatma ile doktor kıyafeti giydirilmesi gibi (22 nolu şekil), Hristiyanlığın esasen bir insan şeklinde hülul eden Tanrı anlayışı ve bu sözde Tanrı'nın yeryüzünde gösterdiği tıbbi mucizeler açısından bakıldığında pek de absürt sayılmayacak bir fenomen olmakla birlikte

⁹⁸ Catholic Diocese of Raleigh, "Pandemic casts spotlight on a nearly forgotten martyr: St. Corona".

⁹⁹ Taub, "Is Saint Corona A Guardian Against Epidemics?".

¹⁰⁰ Gemeinde St. Corona am Wechsel, "Pfarrkirche St. Corona" (Erişim 24 Ocak 2022).

¹⁰¹ Gemeinde St. Corona am Wechsel, "Pfarrkirche St. Corona".

¹⁰² Ballam, "Saint Corona: Martyr of the Moment".

¹⁰³ Just, "Die heilige Corona - Gebieterin böser Geister".

¹⁰⁴ Wells'ten aktaran Holmes, "Corona: The Saint That Went Viral".

¹⁰⁵ Nehra, "Who was Saint Corona and why are people asking for her help?".

¹⁰⁶ Lövenich'ten aktaran DW, "Was St. Corona the patron saint of pandemics?".

¹⁰⁷ Ökumenisches Heiligenlexikon, "Corona".

ilginç olarak nitelenebilecek durumlarla karşılaşmıştır.¹⁰⁸ Aslında hemen o günlerde aynı anda, yine Hristiyan Batı âleminde daha ilginç bir gelişmenin tohumları serpiyordu. İnsan hayatının neredeyse tüm rutinlerini etkisi altına alan koronavirüs salgını, dünya çapında sosyal, kültürel, siyasi, dinî vb. pek çok sahada kendini göstermiştir. Bu etkilerin bazı yönleri kısa vadede kendini hissettiren asıl sonuçların uzun vadede görüleceği aşikârdır. Doğudan batıya dünyanın birbirine en uzak-uzaklık kavramı, yaşadığımız ulaşım ve iletişim çağında aşınmış olsa da- coğrafyalarında salgının etkisiyle dinî sahada da bazı dikkat çekici gelişmeler yaşanmıştır. Hindistan'da Corona Devi, Corona Mata, CoronAsur ve Avrupa'da St. Corona, bizce bu gelişmelerin en dikkat çekici örnekleri arasındadır. Modern zamanda yaşanan dünya genelindeki bir salgınla birlikte din, dinî inanç ve pratiklerin geleceğinin nasıl olacağına dair tartışmalar sürüp giderken, salgına farklı dinlerin, geleneksel formları dâhilinde değerlendirilebilecek şekillerde tepki göstermesi, dinin ve inanç ve pratiklerinin ferdî ve sosyal ihtiyaçlar karşısındaki işlevini, uyum sağlama ve dönüşebilme kabiliyetini ortaya koymuştur. Hastalıklara karşı alınacak tıbbi tedbirlerle birlikte manevi yardım için çeşitli alternatiflerin de bulunması ve bunlara başvurulmasını teşvik etmesi, geleneksel dinlerin bilinen bir özelliğidir. Bu dinlerden bazıları bu manevi yardımın celbini soyut teşebbüsler ya da vasıtalarla sağlamaya çalışırken bazıları ise kendi teolojik yapısına uygun şekilde daha somut teşebbüsleri teşvik etmiştir. Konumuz bağlamında özellikle Hinduizm ve Hristiyanlık; Doğu ile Batı, Asya ile Avrupa, politeizm ve monoteizm kavramları çevresinde üzerinde çeşitli analizlerin yapılabileceği ve ikinci kategoride değerlendirilebilecek birer örnek ortaya koymuştur. Salgın, Hindistan'da görüldüğü gibi kendi adıyla yeni tanrıçalar doğururken bir taraftan da yeni aziz/e/ler ortaya çıkarmıştır denilebilir. Zira ele aldığımız St. Corona her ne kadar 1800 sene öncesi kadar eski bir tarihte yaşadığı rivayet edilen bir azize ise de sırf salgına sebep olan virüsle adaş olması dolayısıyla geçmişten farklı olarak birdenbire salgınlardan koruyucu, dünyayı salgının sebep olacağı ekonomik buhrandan kurtaracak adeta yeni bir azize olarak zuhur etmiştir. St. Corona örneği, genel olarak dinin salgın sırasında ve sonrasındaki pozisyonu, mensubu olduğu din özelinde ise azizler kültü açısından son derece faydalı bir güncel örnek olarak karşımızdadır. Eski bir külte konu olan dinî bir figürün zamanın ihtiyaçlarına göre adeta kılık değiştirerek birden bire yeniden gündeme getirilmesi ve kendisine yeni anlam ve işlevler yüklenip hızla yayılması, ona bu anlamları yükleyebilecek teolojik, geleneksel ve folklorik zemin ve din mensuplarıyla birlikte, çağımızın sosyal medya ve dijital basın gibi, dünyanın tam da salgın tedbirleri gereği karantina zorunluluğu ile yüzleştiği sırada, iletişim açısından önemini bir kez daha ortaya koymuş hızlı haberleşme araçlarına da çok şey borçludur. Son olarak şunu belirtmek gerekir ki, St. Corona, koronavirüs salgınının ilk yılının ardından ilk cazibesini yitirmiş, nasıl hızla 'viral' hale geldiyse, aynı hızla neredeyse demode olmuştur. Bu akıbeta, modern zamanların akışkanlığı ve kararsızlığı kadar, denilebilir ki belki de, on altı yaşında dünyadaki ömrünü tamamlamış 1800 yıllık ihtiyar azizenin salgın için yapabileceği pek de bir şeyin olamayacağını müşahade edilmesi sebep olmuştur.

¹⁰⁸ R. Picheta, "Rio's Christ the Redeemer statue lit up as a doctor, in tribute to healthcare workers fighting coronavirus" (Erişim 24 Ocak 2022).

Yahut Azize/St. Corona belki de sadece koronavirüsün ilk varyantına iyi geliyordu. Oysa Delta ve Delta Plus'tan sonra şimdi, Omicron kendini göstermektedir. Öyleyse şimdi yapılması gereken, eski bir azizler defterinden Delta, Omicron veya Delmicron adlı bir aziz/e bulmak olmasın?

Şekiller

Şekil 1. Corona Mata



Hindistan/Uttar Pradeş Eyaleti'nden yeşil maskeli Corona Mata (Corona Tanrıçası) ve Corona Mata önünde tapınan bir dindar (REUTERS, "Indian village prays to 'goddess corona' to rid them of the virus" Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 2. Corona Devi



Kamatchipuri Adhinam tapınağında 'Corona Devi' önünde dua eden Hintli rahipler. Hindistan/Tamil Nadu Eyaleti (ALJAZEERA, "Corona Devi": Indian priests pray for mercy from COVID 'goddess").

Şekil 3. Koronavirüsün Termokol Replikası Önünde Tapınan Bir Hintli



INDIA TODAY, "Man conducts daily pujas for 'Corona Devi' in Kerala".

Şekil 4. CoronAsur



Hindistan/Mumbai'de Holi festivalinde yakılan CoronAsur maketi (ANI'den aktaran Rashmi Shetty, "Coronasur: A Double-layered Iconoclasm").

Şekil 5. Koronavirüs Mardini



GALLERIST, "Maa Bharati On Coronavirus".

Şekil 6. Koronavirüs Taçlı St. Corona



SLATE, "Is St. Corona Really the Patron Saint of Plagues?" (Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 7. St. Corona Temalı Dua Kartları



CatholicShop, "St. Corona Pandemic Prayer Holy Cards - 100-Pack" (Erişim 24 Ocak 2022); Etsy, "Saint St Corona, now patron of pandemics - Eastern Orthodox Catholic laminated Holy Prayer card. Available in two versions".

Şekil 8. St. Corona Adak Mumu



Amazon, "Staci19 Saint Corona (Santa Corona) Devotional Candle" (Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 9. St. Corona Relikleri Sandukası



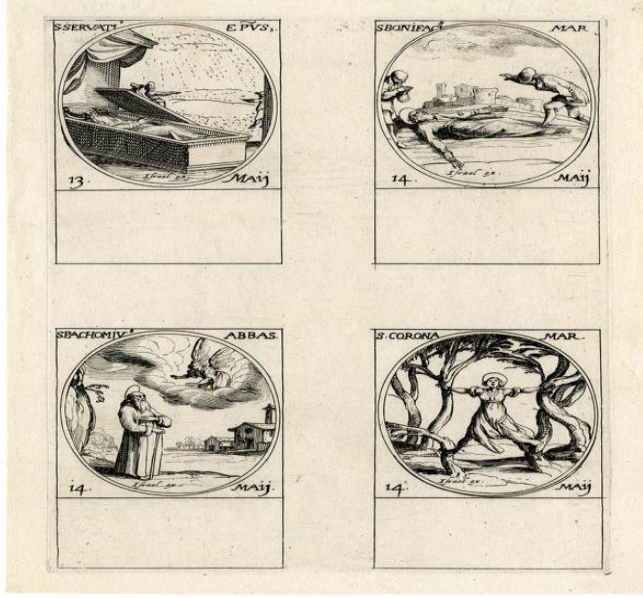
Aechen Katedrali'nde bulunan ve St. Corona'ya ait kalıntıları ihtiva ettiği iddia edilen sanduka (Valentina Di Liscia, "The True Significance of St. Corona, the Viral Saint", Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 10. Avusturya Sankt Corona am Wechsel'deki Tabela



Martina Wendelin, (Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 11. St. Corona'nın Şehitliği Sahnesinin De Yer Aldığı Bir Levha



St. Corona sağ alt köşede (The British Museum, "Les images de tous les saints et saintes de l'année", Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 12. St. Corona'nın Şehit Edilişini Konu Alan Oval Sahne



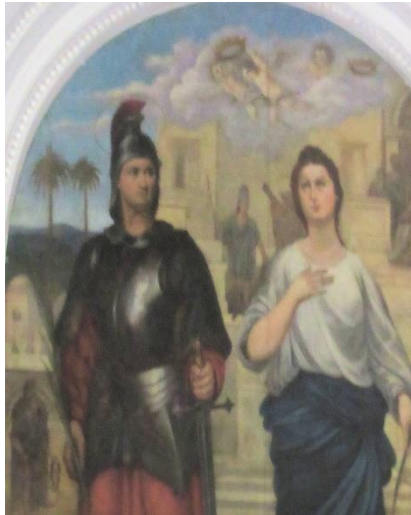
Palmiye ağaçları arasına bağlanan St. Corona'nın şehit ediliş günü olan 14 Mayıs ibaresinin eklendiği, "Saint Corona, Martyr" başlıklı bir çizim (THE MET, Met Museum. "Ste. Couronne, martyre (St. Corona, Martyr), May 14th, from Les Images De Tous Les Saints et Saintes de L'Année (Images of All of the Saints and Religious Events of the Year)", Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 13. St. Corona'nın Gerdirilmiş Palmiye Ağaçları Arasına Asılışı



Moll, "Saint Corona, Saint Against Pandemics?".

Şekil 14. St. Victor ve St. Corona



St. Corona am Wechsel bölge kilisesindeki St. Victor ve St. Corona'yı yan yana gösteren bir fresk. St. Victor asker kıyafetleri içerisinde ve adı gibi muzaffer bir asker pozunda; St. Corona, sol elinde bir palmiye dalı tutuyor. Arkada ise palmiye ağaçları ve gökte iki taç taşıyan melekler seçiliyor. (Ökumenisches Heiligenlexikon, "Corona").

Şekil 15. Modern Bir St. Corona Heykeli



Susannah Montague'ye ait 'Saint Corona' isimli sürreal bir seramik heykel. Palmiye ağacı ve koronavirüs maskesi detayları özellikle dikkat çekici (modern eden gallery, "Saint Corona", Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 16. St. Victor'un Çilesi



St. Victor'un, infazından önce gözlerinin oyulmasının canlandırıldığı bir minyatür. Yan tarafta ise ayakta iki ağaç arasında denk gelecek bir hizada dikilen St. Corona (Wikipedia, "Illuminated miniature of the martyrdom of Saint Victor and Saint Corona, on a full leaf from a Book of Hours, France (Paris), ca. 1480", Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 17. Küpe ve Madalyonlar



St. Victor ve St. Corona temalı madalyon ile küpe ve St. Corona temalı, “St. Corona Bize Dua Et” ifadelerini taşıyan bir madalyon (PicturesonGold, “Saint Victor and Saint Corona Color Religious Medal ‘EXCLUSIVE’, ‘Pair of Saint Victor and Saint Corona Earrings’, ‘Saint Corona Religious Medal ‘EXCLUSIVE’”, Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 18. St. Victor ve St. Corona



Bir Roma askeri olan St. Victor, belinde kılıcı ile; Victor ile beraber şehit olan St. Corona ise elinde ‘şehitlik coronasını’ yani şehitlik tacını tutar vaziyette tasvir edilmiş. Palazzo Venazia Madanno’nun eseri, National Gallery of Denmark (Wikipedia, “Victor and Corona” Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 19. Avusturya-Macaristan “Koronaları”



Wikipedia, “Avusturya-Macaristan Kronu” (Erişim 24 Ocak 2022).

Şekil 20. St. Corona Heykelinin Keşfi



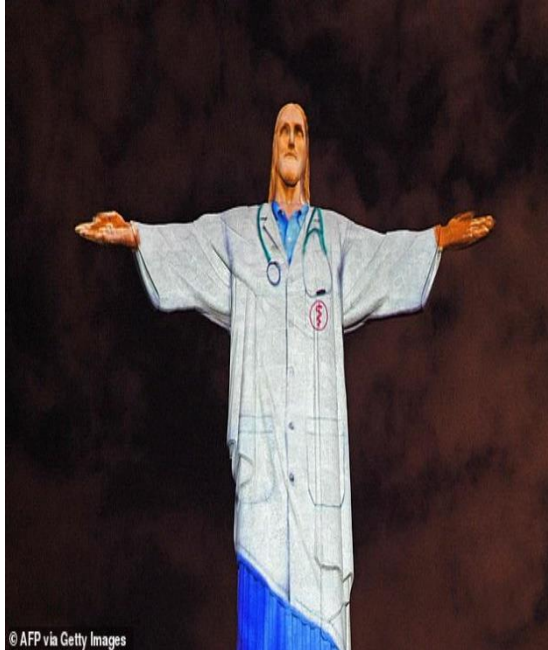
Ihlamur ağacı içerisinde St. Corona heykelinin keşfini canlandıran bir tablo (Ökumenisches Heiligenlexikon, “Corona”).

Şekil 21. St. Corona Heykeli



am Wechsel'deki kilisede bulunan, iki elinde kendisini şehit eden palmye ağaçlarını tutan, oduncuların koruyucu azizesi St. Corona (Ökumenisches Heiligenlexikon, "Corona").

Şekil 22. Doktor Kıyafet ve Teçhizatlı Kurtarıcı İsa



Amelia Wynne, "Heal the world: Rio's Christ the Redeemer statue is lit up as a doctor in tribute to healthcare workers fighting coronavirus across the globe" (Erişim 24 Ocak 2022).

Funding / Finansman: This article is published as one of the side outputs of the SDK-2021-572 doctoral project supported within the scope of Bursa Uludağ University BAP. / Bu makale, Bursa Uludağ Üniversitesi BAP kapsamında desteklenen SDK-2021-572 kodlu doktora projesinin yan çıktılarında biri olarak yayınlanmaktadır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- ACIBADEM. "Corona Virüsü (Koronavirüs) Nedir, Belirtileri Nelerdir?". Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.acibadem.com.tr/koronavirus/koronavirus-corona-virusu-nedir-belirtileri/>
- Ak, Özlem. "Koronavirüs. Soğuk Algınlığından Ölümcül Salgına! Küresel Kâbus". *Bilim ve Teknik* 53/628 (Mart 2020), 12-27. Erişim 24 Ocak 2022. <https://bilimteknik.tubitak.gov.tr/pdf/2020-mart>
- Alamy "For 40 days the just made icon of St. Corona will be kept..." (26 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.alamy.com/for-40-days-the-just-made-icon-of-st-corona-will-be-kept-for-consecration-on-the-altar-of-the-greek-orthodox-church-of-all-saints-at-ungererstrae-131-the-saint-nourishes-the-hope-for-help-in-the-raging-corona-pandemic-automated-translation-image351589474.html>
- ALJAZEERA. "'Corona Devi': Indian priests pray for mercy from COVID 'goddess'" (27 Mayıs 2021). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.aljazeera.com/news/2021/5/27/corona-devi-indian-priests-pray-for-mercy-from-covid-goddess>
- Amazon. "Staci19 Saint Corona (Santa Corona) Devotional Candle" (1 Haziran 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.amazon.in/Staci19-Saint-Corona-Devotional-Candle/dp/B08BL15RSQ>
- Atmaca, Veli. "Eski Medeniyetlerde Günah-Hastalık İlişkisi veya Tanrı'nın Gazabı Meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010), 99-121.
- Ballam, Simon. "Saint Corona: Martyr of the Moment". *METROPOLE* (12 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://metropole.at/corona-the-saint/>
- Battal, Emine. "Yeni Dinî Hareketlerin Salgın Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri Karşısındaki Tutum ve Davranışları". *Oksident* 3/2 (Aralık 2021), 175-179. <https://doi.org/10.51490/oksidant.1016622>
- BBC NEWS TÜRKÇE. "Koronavirüsü reddeden Rus rahip, bir manastırı zorla ele geçirdi" (18 Haziran 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-53098231>
- Beatson, Elizabeth H. vd. "The St. Victor Altarpiece in Siena Cathedral: A Reconstruction". *The Art Bulletin* 68/4 (1986), 610-631.
- Borrelli, Antonio. "Santi Vittore e Corona Martiri. 14 maggio". *Santi Beati* (2019). Erişim 24 Ocak 2022. <http://www.santiebeati.it/dettaglio/92614>
- Byrine, Joseph P. - Jo N. Hays. *Epidemics and Pandemics: From Ancient Plagues to Modern-Day Threats*. California: Greenwood, 2021.
- Catholic Diocese of Raleigh. "Pandemic casts spotlight on a nearly forgotten martyr: St. Corona" (31 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://dioceseofraleigh.org/news/pandemic-casts-spotlight-nearly-forgotten-martyr-st-corona>
- CatholicShop. "St. Corona Pandemic Prayer Holy Cards - 100-Pack". Erişim 24 Ocak 2022. <https://catholicshop.com/st.-corona-holy-cards-100-pack.html>
- Çapcıoğlu, İhsan – Kaya, Emine. *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış*. Ankara: Diyanet-Sen, 2021.
- Demirci, Kürşat. "Ortodoksluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33/409-414, 2007.

- Erişim 24 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ortodoksluk>
- Dillinger, Johannes. *Magical Treasure Hunting in Europe and North America. A History*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.
- Dillinger, Johannes. "The Good Magicians: Treasure Hunting in Early Modern Germany". *Everyday Magic in Early Modern Europe*. ed. Kathryn A. Edwards. 105-126. New York: Routledge, 2016.
- DWC, Diocese of Wheeling-Charleston. "All Saints Parish Unveils St. Corona Icon" (7 Ocak 2021). Erişim 24 Ocak 2022. <https://dwc.org/all-saints-parish-unveils-st-corona-icon/>
- DW. "Was St. Corona the patron saint of pandemics?" (13 Mayıs 2020). Erişim 14 Ocak 2022. <https://www.dw.com/en/was-st-corona-the-patron-saint-of-epidemics/a-53424801>
- Ercan, Yavuz. "Korona Cahillikleri". *İlkadım Dergisi*. Erişim 14 Ocak 2022. <https://ilkadimdergisi.net/arsiv/yazi/imbik-korona-cahillikleri-3189>
- Etsy. "Saint St Corona, now patron of pandemics - Eastern Orthodox Catholic laminated Holy Prayer card. Available in two versions". Erişim 24 Ocak 2022. https://www.etsy.com/listing/785651040/saint-st-corona-now-patron-of-pandemics?click_key=87b84774f96c088394d830698795d4838b0423bf%3A785651040&click_sum=fd73e672&ga_order=most_relevant&ga_search_type=all&ga_view_type=gallery&ga_search_query=saint+corona&ref=sr_gallery-1-6&organic_search_click=1
- euronews. "Covid-19: Fransa'da yüzlerce kişi kilise ayinlerinin başlaması için gösteri düzenledi" (15 Kasım 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://tr.euronews.com/2020/11/15/covid-19-fransa-da-yuzlerce-kisi-kilise-ayinlerinin-baslamas-icin-gosteri-duzenledi>
- euronews. "İsrail: Covid-19 kısıtlamalarını protesto eden Ortodoks Yahudiler polisle çatıştı" (10 Şubat 2021). Erişim 24 Ocak 2022. <https://tr.euronews.com/2021/02/10/israil-covid-19-k-s-tlamalar-n-protesto-eden-ortodoks-yahudiler-polisle-cat-st>
- euronews. "Katolikler kiliseleri kapatan hükümeti protesto etti" (29 Kasım 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://tr.euronews.com/2020/11/29/fransa-da-dan-stay-covid-19-onlemlerine-itaraz-eden-kiliseleri-hakl-buldu>
- Facebook. "Heilige Corona – Gebetskette / St. Corona Prayer Chain". Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.facebook.com/groups/1292779407598294>
- GALLERIST. "Maa Bharati On Coronavirus". Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.gallerist.in/figurative-paintings/maa-bharati-on-coronavirus>
- Gemeinde St. Corona am Wechsel. "Pfarrkirche St. Corona". Erişim 24 Ocak 2022. http://www.st-corona-wechsel.gv.at/Pfarrkirche_St_Corona_3
- Gemeinde St. Corona am Wechsel. "Wallfahrtskirche St. Corona am Wechsel". Erişim 24 Ocak 2022. http://www.st-corona-wechsel.gv.at/Wallfahrtskirche_St_Corona_am_Wechsel
- Ghatak, Progya. "The Sitala Saga: a Case of Cultural Integration in the Folk Tradition of West Bengal". *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* V/2 (2013), 119-131.
- Greek Orthodox Archdiocese of America. "Saints and Feasts" (2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.goarch.org/chapel/saints?contentid=286>
- Harman, Ömer Faruk. "Aziz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/332. İstanbul, 1991. Erişim 24 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aziz--hristiyanlik>
- Harper, Elizabeth. "Is St. Corona Really the Patron Saint of Plagues?" *SLATE* (23 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://slate.com/human-interest/2020/03/saint-corona-patron-saint-of-plagues.html>
- Harrold, Jillian. *Saintly Doctors: The Early Iconography of SS. Cosmas and Damian in Italy*. Coventry: University of Warwick, Doktora Tezi, 2007.
- Hays, Jo N. *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History*. California: ABC CLIO, 2005.
- Hıdır, Özcan. "COVID-19 Süreci-Sonrası: Teolojik ve Teo-Politik Gelişmeler". *Küresel Salgının*

- Anatomisi İnsan ve Toplumun Geleceği*. ed. M. Şeker - A. Özer. 771-792. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, ts.
- Hıdır, Özcan. "Kovid-19 teo-politiği: Evanjelicler ve Ultra-Ortodoks Yahudiler". *AA Anadolu Ajansı* (2020). <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/kovid-19-teo-politigi-evanjelicler-ve-ultra-ortodoks-yahudiler/1805863>
- Holmes, Daniel J. "Corona: The Saint That Went Viral". *Rhode Island Catholic* (24 Nisan 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://thericatholic.com/stories/corona-the-saint-that-went-viral,11605>
- İmil, Muhittin. "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihani: Post-Pandemik Dönem ve Din". *Dini Araştırmalar* 23/57 (15 Haziran 2020), 65-94.
- INDIA TODAY. "Corona Mata' temple built in UP village, demolished after five days" (13 Haziran 2021). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.indiatoday.in/cities/story/corona-mata-temple-up-pratapgarh-village-demolished-1814177-2021-06-13>
- INDIA TODAY. "Man conducts daily pujas for 'Corona Devi' in Kerala" (14 Haziran 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.indiatoday.in/india/story/man-conducts-daily-pujas-for-corona-devi-in-kerala-1688867-2020-06-14>
- INDIA TODAY. "This Tamil Nadu Temple Got A Corona Devi Idol To Protect People From Covid". *Youtube* (Yayın Tarihi 20 Mayıs 2021). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=JluY2GHIMpY>
- Joy of Heaven. "Prayer to St. Corona in time of epidemic / Feast Day: May 14". *Youtube* (Yayın Tarihi 14 Mayıs 2021). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=gysYEm3T1bM>
- Just, Barbara. "Die heilige Corona - Gebieterin böser Geister". *kath.ch* (6 Mart 2020). Erişim 14 Ocak 2022. <https://www.kath.ch/newsd/die-heilige-corona-gebieterin-boeser-geister/>
- Kabağaç, Sina, Erdal Alover. *Latince Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995.
- kath, Katholische Nachrichten. "Heilige Corona - Die Patronin gegen Seuchen!" (11 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.kath.net/news/70943>
- @KatholikenNet. "BREAKING NEWS! Die Heilige #Corona - Die Patronin gegen Seuchen!" (11 Mart 2020, 13:30). *Twitter*. Erişim 24 Ocak 2022. <https://twitter.com/KatholikenNet/status/1237687322788999173>
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil). Korea: Korean Bible Society, 2013.
- Limos, Mario Alvaro. "As Ironic as It Sounds, St. Corona is the Patron Saint of Pandemics. No, the virus was not named after her". *Esquire* (18 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.esquiremag.ph/long-reads/features/saint-corona-patron-of-pandemics-a00293-20200318>
- Liscia, Valentina Di. "The True Significance of St. Corona, the Viral Saint". *HYPERALLERGIC* (26 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. [NATIONAL CATHOLIC REPORTER \(23 Mart 2020\). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.nconline.org/news/coronavirus/st-corona-patron-saint-pandemics-modern-ed-en-gallery>](https://hyperallergic.com/549630/saint-corona/mamytov,abdimumamet. Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik. Ankara: Berikan, 2013.</p>
<p>Meriç, Cemil. <i>Kırk Ambar</i>. İstanbul: İletişim, 2017.</p>
<p>Miller, Emily McFarlan.)
- modern eden gallery. "Saint Corona" (2020). Erişim 24 Ocak 2022. https://www.moderneden.com/products/saint-corona?_pos=1&_sid=be57eeaf9&_ss=r
- Moll, Friedrich. "Saint Corona, Saint Against Pandemics?" *Urologichistory.Museum* (2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.urologichistory.museum/collections/the-scope-of-urology-newsletter/issue-1-spring-2020/saint-corona>
- Moll, Friedrich - Schwarzbürger, M. A. "St. Corona - eine Fürsprecherin gegen Seuchen? Eine Miscelle aus der Medizin- und Urologiegeschichte". *Geschichte der Urologie* 59 (2020), 585-594.

- More, Alison. "Sancta Corona, ora pro nobis". *University of St. Michael's College in The University of Toronto* (2020). Erişim 24 Ocak 2022. https://stmikes.utoronto.ca/news_topics/saint-corona
- Moss, Candida. "FACT CHECK: There is a St. Corona (d.170) but (1) she is not the patron saint of infectious diseases (look to St Edmund for that) (2) her name is from the vision she had of a crown & there are reasons to think she was invented (3) her remains are in Anzu, N.Italy". *Twitter* (20 Mart 2020, 19:14). Erişim 24 Ocak 2022. <https://twitter.com/candidamoss/status/1241035325339848704>
- Mróz, F. "The Impact of COVID 19 on Pilgrimages and Religious Tourism in Europe During the First Six Months of the Pandemic". *Journal of Religion and Health* 60 (2021), 625-645.
- Nehra, William. "Who was Saint Corona and why are people asking for her help?" *IAMEXPAT* (16 Mayıs 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.iamexpat.nl/lifestyle/lifestyle-news/who-was-saint-corona-and-why-are-people-asking-her-help>
- Ökumenisches Heiligenlexikon. "Corona" (2021). Erişim 24 Ocak 2022. https://www.heiligenlexikon.de/BiographienC/Corona_Stephana.html
- Önal, Recep. "Pandemiye Dini Yaklaşımlar ve Tartışmalar". *Modernitenin Pandemik Hâlleri: maskeli, mesafeli ve kırılğan*. ed. Fahri Çakı. 413-436. Ankara: Nobel, 2020.
- Perciaccante, A. vd. "Which Saint to pray for fighting against a Covid infection? A short survey". *Ethics, Medicine and Public Health* 18 (2021), 1-4.
- Peterson, Larry. "Yes, there's actually a St. Corona! And her remains are in Northern Italy". *ALETEIA* (14 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://aleteia.org/2020/03/14/yes-theres-actually-a-st-corona-and-shes-buried-in-the-middle-of-the-pandemic/>
- PH, CATHOLIC PILGRIMAGE. "It's true - There's a St Corona and she is the Patron Saint of Pandemics" (2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.catholicpilgrimageph.com/its-true-theres-a-st-corona-and-she-is-the-patron-saint-of-pandemics/>
- Picheta, R. "Rio's Christ the Redeemer statue lit up as a doctor, in tribute to healthcare workers fighting coronavirus". *CNN Travel* (13 Nisan 2020). Erişim 24 Ocak 2022. https://edition.cnn.com/travel/amp/christ-the-redeemer-doctor-easter-sunday-scliintl/index.html?_twitter_impression=true&fbclid=IwAR2jWexWHPp212Te98yJU31mjSJTct2wDmeGul721c-11B2Mjw_DuL_Xm4s
- Picturesongold. "Saint Victor and Saint Corona Color Religious Medal 'EXCLUSIVE', 'Pair of Saint Victor and Saint Corona Earrings', 'Saint Corona Religious Medal 'EXCLUSIVE'". Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.picturesongold.com/searchresults.html?q=saint+corona>
- Polat, Kemal. *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınevi, 2020.
- Powerful Daily Prayers. "Powerful Prayer for Protection Against Coronavirus | Prayer to St Corona Against Pandemics". *Youtube* (Yayın Tarihi 17 Temmuz 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=S01873uCpXQ>
- Pray Unceasingly. "MIRACULOUS PRAYER TO ST. CORONA FOR PROTECTION AGAINST PLAGUE AND PANDEMICS - PRAY UNTIL THE END!" *Youtube* (Yayın Tarihi 26 Mart 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=yzWDha0Spmo&t=334s>
- Rauer, Christine (ed.). *The Old English Martyrology. Edition, Translation and Commentary*. Cambridge: D. S. Brewer, 2013.
- REUTERS. "German cathedral dusts off relics of St. Corona, patron of epidemics" (25 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.reuters.com/article/uk-health-coronavirus-germany-saint-idUKKBN21C2P4>
- REUTERS. "Indian village prays to 'goddess corona' to rid them of the virus" (12 Haziran 2021). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.reuters.com/world/india/indian-village-prays-goddess-corona-rid-them-virus-2021-06-12/>
- Saints, Catholic. "Prayer to Saint Corona - To End The Pandemic". *Youtube* (Yayın Tarihi 30 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. https://www.youtube.com/watch?v=xlmQPx7Y9d8&list=PL5_ax08Z6UX8Jqv7EsC

- GpcRhCu25pEUW
- Santivittoree. "Basilica Santuario dei Ss. Vittore e Corona". *Santivittoreecorona*. Erişim 24 Ocak 2022. <http://www.santivittoreecorona.it/>
- Scott, Robert A. *Miracle Cures: Saints, Pilgrimage, and the Healing Powers of Belief*. California: University of California Press, 2011.
- Shetty, Rashmi. "Coronasur: A Double-layered Iconoclasm". *Utrecht University* (24 Nisan 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://religiousmatters.nl/coronasur-a-double-layered-iconoclasm/>
- Sputnik Türkiye. "Hindistan'da yüzlerce kadın Covid-19'a karşı dua etmek için tapınağa kadar sosyal me-safesiz ve maskesiz yürüdü" (05 Mayıs 2021). Erişim 24 Ocak 2022. <https://tr.sputniknews.com/20210505/hindistanda-yuzlerce-kadindan-kovid-19dan-kurtulmak-icin-tapinaga-sosyal-mesafe-ve-maskesiz-yuruyus-1044433529.html>
- Srinivas, Tulasi. "India's goddesses of contagion provide protection in the pandemic – just don't make them angry". *THE CONVERSATION* (15 Haziran 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://theconversation.com/indias-goddesses-of-contagion-provide-protection-in-the-pandemic-just-dont-make-them-angry-139745>
- SSPX, Society of Saint Pius X. "There is a Saint Corona, And she is the Patron Saint against plague and epidemics" (14 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://sspx.ca/en/news-events/news/there-saint-corona-and-she-patron-saint-against-plague-and-epidemics-56032>
- St. Francis of Assisi Catholic Church. "Prayer to St. Corona" (2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://stfrancishaskell.org/prayer-to-st-corona>
- St. George Orthodox Church of Boston. "Saint of Month – St. Corona of Damascus – November 24" (Nisan 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.stgeorgeofboston.org/news/saints/archive/saints-2020/april-2020>
- Ştefan, Andrei-Alexandru. "The First Patron Saint of Medieval Braşov?". *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia* 58/1 (2013), 201-226.
- Taub, Matthew. "Is Saint Corona A Guardian Against Epidemics?". *Atlas Obscura* (31 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.atlasobscura.com/articles/saint-corona-epidemics>
- The British Museum. "Les images de tous les saints et saintes de l'année". Erişim 24 Ocak 2022. https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1861-0713-556
- The IndianEXPRESS. "My own way of creating awareness': Man in Kerala worships 'Corona Devi'" (14 Haziran 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://indianexpress.com/article/trending/trending-in-india/my-own-way-of-creating-awareness-man-in-kerala-worships-corona-devi-6458320/>
- The IndianEXPRESS. "UP villagers set up 'Corona Mata' temple to seek divine blessings to ward off Covid-19" (12 Haziran 2021). Erişim 24 Ocak 2022. <https://indianexpress.com/article/trending/trending-in-india/up-villagers-set-of-corona-mata-temple-hoping-goddess-will-protect-from-covid-7355686/>
- The IndianEXPRESS. "When fear leads to faith: The disease Gods of India" (22 Haziran 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://indianexpress.com/article/research/when-fear-leads-to-faith-the-disease-gods-of-india-6470376/>
- THE MET, Met Museum. "Ste. Couronne, martyre (St. Corona, Martyr), May 14th, from Les Images De Tous Les Saints et Saintes de L'Année (Images of All of the Saints and Religious Events of the Year)". Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/419694>
- THE TIMES OF INDIA. "UP: 'Corona Mata' temple razed by authorities" (13 Mayıs 2021). Erişim 24 Ocak 2022. <https://timesofindia.indiatimes.com/videos/toi-original/up-corona-mata-temple-razed-by-authorities/videoshow/83480317.cms>
- "There Is A SAINT CORONA, And She Is the Patron Saint Against EPIDEMICS". *GLORIA TV* (Yayın Tarihi 11 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022.

- TRT HABER. “İran’da türbelerin kapatılması protesto edildi” (17 Mart 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.trthaber.com/haber/dunya/iranda-turbelerin-kapatilmasi-protesto-edildi-467614.html>
- Uzun, Sema Nur. “Yahudilikte Salgın Hastalıklarla Mücadele ve Aşılınmaya Karşı Yaklaşımlar: Covid-19 Örneği”. *Oksident* 3/2 (2021), 181-205. <https://doi.org/10.51490/oksidant.1019240>
- Wendelin, Martina. *Facebook* (31 Aralık 2021, 17:21). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.facebook.com/100055099096340/posts/461803285666304/>
- Wikipedia. “Victor and Corona”. Erişim 24 Ocak 2022. https://en.wikipedia.org/wiki/Victor_and_Corona
- Wikipedia. “Avusturya-Macaristan Kronu”. Erişim 24 Ocak 2022. https://tr.wikipedia.org/wiki/Avusturya-Macaristan_kronu
- Wikipedia. “Illuminated miniature of the martyrdom of Saint Victor and Saint Corona, on a full leaf from a Book of Hours, France (Paris), ca. 1480”. Erişim 24 Ocak 2022. https://en.wikipedia.org/wiki/Victor_and_Corona#/media/File:SaintsVictor_and_Corona.JPG
- Wynne, Amelia. “Heal the world: Rio’s Christ the Redeemer statue is lit up as a doctor in tribute to healthcare workers fighting coronavirus across the globe”. *Dailymail* (13 Nisan 2020). Erişim 24 Ocak 2022. <https://www.dailymail.co.uk/news/article-8214575/Rios-Christ-Redeemer-statue-lit-doctor-tribute-healthcare-workers.html>
- XIII. Gregory. *The Roman Martyrology*. John Murphy Company & Publishers, 1916. <https://gloria.tv/post/Lk7WSGqUS6Dz292AELsUmP4mM?fbclid=IwAR1cwvf4FBIX66RB23bp9a9BbTc7QTs88tpajRtOPIIWzNoxjPKBwdQJoUQ>

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

İslam Ceza Hukukunda Zina Suçunun Soruşturulması (Hanefi Mezhebi Özelinde)

Investigation of Adultery Crime in İslamic Criminal Law (For Hanafi Sect)

Abdulguid Aykul 

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Kocaeli University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences Department of İslamic
Law

Kocaeli / Türkiye

maykul8210@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-9012-6341>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1086877

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 12.03.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 09.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Aykul, Abdulguid. "İslam Ceza Hukukunda Zina Suçunun Soruşturulması (Hanefi Mezhebi Özelinde)". *Marife* 22/1 (2022): 151-165. <https://doi.org/10.33420/marife.1086877>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

İslam Ceza Hukukunda Zina Suçunun Soruşturulması (Hanefi Mezhebi Özelinde)

Özet

Had suçları denince akla öncelikle zina suçu gelmektedir. Zira bazı Hanefi fûrû fıkıh eserlerinde kitâbü'l-hudûd başlığı altında sadece zina haddi işlenmiş, örneğin hırsızlık ve kazf gibi diğer hadler kitâbü's-serika ve kitâbü'l-kazf şeklinde müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Bilindiği üzere klasik dönemde bir suçun ispatı ikrar ve beyyine olmak üzere iki şekilde yapıldı. İkrar, kişinin kendi aleyhine olmak üzere beyanda bulunması iken beyyine, şahitlik ile eşanlımlı kabul edilmiştir. İslam hukukunda zina haddi dışındaki tüm hukuk ve ceza davalarında hakın veya suçun sübût bulabilmesi için kişinin ikrarı veya iki kişinin şahitliği yeterliyken zina haddi davasında şahitlik ve ikrarın sayısı Şâri' tarafından dört ikrar/shahit olarak belirlenmiştir. Şahitler ve mukirrin, ikrar ve şahitliklerinin kabulü ile ilgili doktrinde çeşitli şartlar bulunmakla birlikte ayrıca muhakeme sürecinde hâkimin, suçun sübût bulup bulmadığını tespit edebilmesi için şahitlere ve mukirre zinanın ne olduğu, zina suçunu teşkil eden fiilin nasıl gerçekleştiği, kiminle zina ettiği, zinanın ne zaman ve nerede gerçekleştiğine dair beş soru sorulur. Bu beş soru genel olarak üç ana başlık altında ele alınmıştır. Zinanın mahiyetine dair soruşturma evresinde zinanın ne olduğu ve şahitler veya mukir tarafından nasıl tanımlandığının bilinmesi amaçlanmaktadır. Zira şahitler veya mukir zina haddini gerektirecek olan zınayı bilmiyor veya zina olmayan bir durumu zina zannediyor olabilir. Tüm bu tereddütlerin giderilmesi ve suçun sübût bulup bulmadığının tespit edilebilmesi için zinanın doğru olarak tanımlanması gerekir. Ayrıca mezheplerin zina tanımları da burada önem arz etmektedir. Doktrinde farklı mezhep müntesiplerinin zina tanımları da birbirinden farklı olduğu için bu durum şüphe meydana getirecek ve zina haddi düşecektir. Zinanın keyfiyetine dair soruşturma safhasında ise zina fiilinin gerçekleşme şeklinin şahitler veya mukir tarafından detaylı bir şekilde tasvir edilmesi istenmektedir. Öyle ki fiil hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ayan beyan anlatılmalıdır. Şahitler veya mukir Hz. Peygamberin rivayetinde tasvir ettiği gibi şahitlikte veya ikrarda bulunmalıdır. Başka bir ifade ile keyfiyet soruşturmasında suçun unsurlarının somut olayda bulunup bulunmadığı kontrol edilir. Üçüncü soruşturma safhası ise zinanın kişi, yer ve zaman açısından soruşturulmasıdır. Kişi soruşturması fûrû fıkhıta meznîyet soruşturması olarak da ifade edilmektedir. Meznîyet soruşturmasında şahitler veya mukirden kiminle zina ettiğini açıklamaları istenir. Zina edilen şahsın bilinmemesi veya şahitler veya mukirin zina edilen şahsın ismini vermekten imtina etmeleri durumunda had cezası uygulanamamaktadır. Zinanın kişi bakımından soruşturulmasında en önemli sebep, zina edilen şahıs ile zina eden arasında zina haddini düşürecek bir yakınlığın bulunabilme ihtimalidir. Kişi kendi karısı veya mülkiyetinde olan bir kimse ile cinsel birliktelik yaşamış, şahitler ise bunu bilmiyor olabilirler. Bu durumda fiil, zina olmaktan çıkacaktır. Zinanın zaman bakımından soruşturulması ise zamanasını açısından önem taşımaktadır. Şayet zina fiili ile şahitlerin mahkemeye başvurusu arasında belli bir zaman geçmişse bu durumda zina haddi düşmektedir. Zinanın yer bakımından soruşturulması ise Hanefiler açısından önem taşımaktadır. İslam ülkesi sınırları dışında meydana gelen zina suçu soruşturulamayacak ve vuku bulmuşsa bile had cezası ifa edilemeyecektir. Zira Hanefiler dâruharpte meydana gelen suçlarda devlet başkanının herhangi bir yetkisinin olmadığı kanaatindedir. Onlara göre devlet başkanının yetkisi İslam ülkesi sınırları ile mahduttur. Üç ana başlık altında ele aldığımız bu beş sorunun sorulmasıyla suçun sübût bulup bulmadığının tespit edilmesi ve ayrıca olayın vukunda şüphe meydana getirerek had davasının düşürülmesi amaçlanmaktadır. Zira Allah hakkı olarak kabul edilen hadlerin Şâri' tarafından setredilmesi tavsiye edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Muhakeme Usûlü, Soruşturma, Şahitlik, Zina.

Investigation of Act of Adultery in Islamic Criminal Law (For Hanafi Law School)

Summary

When it comes to hadd crimes, the first thing that comes to mind is the crime of adultery. Because, in some Hanafi fiqh works, only the hadd of adultery was handled under the title of "kitab al-hudud", other hadds such as theft and slander (qazf) were discussed under separate headings such as "kitab as-sariqa" and "kitab al-qazf". As it is known, in the classical period, the proof of a crime was done in two ways: confession (iqrar) and proof (bayyinah). While confession is a statement against one's own detriment, it has been considered synonymous with witnessing. In Islamic law, in all civil and criminal cases except for the hadd of fornication, the confession of the person or the testimony of two persons is sufficient for the right or the crime to be confirmed, while the number of witnessing and confessions in the case of adultery hadd is determined as four confessions/witnesses. Although there are various conditions in the

doctrine regarding the acceptance of confessions and testimonies of witnesses and confessors (muqirs), to determine whether the crime has been proven or not, the judge must also use witnesses and the confessor to determine what adultery is, how the act constituting the crime of adultery took place, with whom he/she committed adultery, when and where the adultery was committed. Five questions are asked about where it takes place. These five questions are generally discussed under three main headings. In the investigation phase about the nature of adultery, it is aimed to know what adultery is and how the witnesses or the muqir defines it. Because the witnesses or the muqir may not know the adultery that will necessitate adultery, or they may think that a situation that is not adultery is adultery. Adultery must be defined correctly to eliminate all these ambiguities and to determine whether the crime has been confirmed or not. In addition, the definitions of adultery by the schools are also important here. Since the definitions of adultery by adherents of different sects are different from each other in the doctrine, this situation will create suspicion and the limit for adultery will decrease. In the investigation phase regarding the nature of adultery, it is required that the witnesses or the muqir describe in detail the realization of the act of adultery. So much so that the act should be explained clearly, leaving no room for doubt. Witnesses or mukirs should give testimony or confession as described in the narration of the Prophet Muhammad. In other words, in the arbitrary investigation, it is checked whether the elements of the crime are present in the concrete incident. The third stage of investigation is the investigation of adultery in terms of person, place, and time. The investigation of the person is also expressed as the investigation of mazniyyah in fiqh. Witnesses or muqirs are asked to explain with whom they committed adultery. The hudud penalty cannot be applied if the adulterers are unknown or if the witnesses or the muqirs refrain from naming the adulterers. The most important reason for investigating adultery in terms of a person is the possibility that there may be a closeness between the adulterer and that would lower the level of adultery. The person may have had sexual intercourse with his wife or a person in his possession, and the witnesses may not know this. In this case, the act will cease to be adultery. Investigation of adultery in terms of time is important in terms of the statute of limitations. If a certain period has passed between the act of adultery and the application of the witnesses to the court, then the adultery limit is reduced. The investigation of adultery in terms of place is important for Hanafis. The crime of adultery occurring outside the borders of the Islamic country cannot be investigated, and even if it does happen, the hudud punishment cannot be executed. Because Hanafis believe that the head of state does not have any authority in the crimes that occur in the dar al-harp. According to them, the authority of the head of state is limited to the borders of the Islamic country. It is aimed to determine whether the crime has been confirmed by asking these five questions, which we have discussed under three main headings, and also to drop the hadd case by creating suspicion in the event's occurrence. Because it is recommended that the hadds, which are accepted as the right of Allah, be set by Shari.

Keywords: Islamic Law, Reasoning, Investigation, Testimony, Adultery.

Giriş

Yargısal kararların önemli evrelerinden birisi suçun işlenip işlenmediğinin tespit edilebilmesi için muhakeme sürecindeki soruşturmadır. Günümüzde savcılar eliyle gerçekleşen soruşturma süreci fûrû fıkıh eserlerinde kadınlara yüklenmiş bir görevdir.

İslam ceza hukukunun suç saydığı fiiller arasında zina suçunun diğer suçlara nispetle istisna bir yeri bulunmaktadır. Esasında Şâri' tarafından belirlenmiş olan had suçlarından ikisi doğrudan zina suçu ile alakalıdır. İspat edildiği takdirde zina eyleminin bizatihi kendisi had suçunu oluştururken, ispat edilemediği takdirde de kazf denen başka bir had suçu oluşmaktadır. Zina suçunda, suçun sübût bulması da diğer suçların sübüt bulmasından farklı bir şekilde cereyan etmektedir. İslam hukukunun şahitlik ve ikrar ile sabit olan tüm akit, muamele ve cezaları içerisinde zina suçunun kendine özgü durumu söz konusudur. Buna göre zina suçu ancak dört şahitle veya farklı zamanlarda dört kez vukûu bulan ikrar ile sübût bulmaktadır. Dört şahit ile ispatlanamayan iddialar ise kazf suçunu oluşturmakta ve fiilin vuku

bulduğunu iddia eden şahitler, kazf suçunun faili olarak cezalandırılmaktadır. Zina davasının/iddiasının karı koca arasında geçmesi durumunda ise liân yapılır. Liân kocanın karısına zina isnadında bulunması, kadının da bunu reddetmesi üzerine, erkeğin dört defa karısının zina ettiğine dair, kadının da dört defa zina etmediğine dair yemin etmesi ve akabinde kadın ve erkeğin lanetleşmeleridir.

Zinanın dünyevî açıdan suç, uhrevî açıdan da günah olması sadece İslam dine ait bir özellik olmayıp, tüm ilahi kaynaklı dinlerin bir özelliğidir. Gerek Tevrat'ın hali hazırdaki nüshalarında gerekse de İncil'de zina suç olarak kabul edilmiştir.¹ Önceki şeriatlarda da yasaklanan bu fiilin sübût bulması için dört şahidin getirilmesi gerekir. Zina şahitliğinin dört şahit ile ispat edilmesi Yahudi ve Hristiyan şeriatının da hükmü olduğu rivayet edilmektedir.² Resûlullah'ın Medine'de zina eden Yahudileri Tevrat'ın hükmüne göre recm etmesi bu rivayeti doğrulamaktadır.³

İslam Hukuku'nda zina suçunun ispatı için öngörülen dört şahit Kur'ân nassı, dört ikrar ise sünnet nassı ile belirlenmiştir. “Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin.”⁴ âyeti ile kazf suçunu konu edinen, “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun”⁵ âyeti zina suçunun ispatı için dört şahit getirilmesini âmidir. Aşağıda da zikredileceği üzere, zina eden Mâiz'in Hz. Peygamber'e dört farklı zamanda gelip zina ikrarında bulunması fakihler tarafından zina ikrarının da dört kez yapılması gerektiği şeklinde yorumlanmıştır.

Zina suçunun şahitliğinin veya ikrarının diğer şahitlik ve ikrarlardan sayıca fazla olması ile alakalı çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Mâlikîlerden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) zina şahitliği için dört şahidin şart koşulmasını zinanın en büyük hakkı ihlal eden bir mâsiyet olması;⁶ Hânefiliklerden Burhâneddîn el-Merğînânî (ö. 593/1197) ise zina suçunu gizlemenin mendup, yaymanın/ifşa etmenin mekruh olması ile açıklar.⁷ Başka bir yoruma göre ise her bir şahit diğer şahide şahit olmaktadır. Böylelikle iki şahit esasında zina edene değil zinaya şahit olana şahit

¹ Eldar Hasanov, *Yahudi Şeriatında Recm Cezası*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, (12-2018), 189; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2001), Matta 5:27-29.

² Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/459. Ancak Tevrat'ta herhangi bir suç için iki ya da üç şahit getirilmesinden bahseder. bk. Tesniye 19/15; Ayrıca Mustafa Göregen ve Gönül Turan, “Tevrat'ta şahitlik ile ilgili konu içerisinde bu iddiayı destekleyebilecek hiçbir söze rastlanmadığını söylemektedirler”. bk. Mustafa Göregen, Gönül Turan, *Yahudilik'te Zina Suçunun Karşılığı Olan Recm'in İnsan Hayatı ve Ailenin Kutsallığı Bağlamında İncelenmesi*, (Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5 (10), 2018, 74.

³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme Serahşî, el-Mebsût (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 9/40. Süleyman b. Eş'âs b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Hudûd”, 26; Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnaut, Hasan Abdülmün'im Şelebi, Abdüllatif Hırzullah, Ahmed Berhum (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5/299.

⁴ ﴿وَالَّذِينَ يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَمَا عَلِمُوا عَلَيْهِمْ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾ en-Nisa 4/15.

⁵ ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ en-Nur 24/4.

⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/459.

⁷ Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*, thk. Yusuf Talâl (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.), 2/339.

olmak anlamına gelir.⁸

Zina suçunun sübûtu için beyyine ve ikrar olmak üzere iki ispat vasıtasından bahsedilir. Fürû fıkıh eserlerinde beyyine ile şahitliğin kastedildiği açıkça ifade edilmektedir.⁹ Şahitlikler ile ilgili de çeşitli şartlar zikredilmiştir. Şahitlerin tezkiyesi şart koşulmuş ve şüphe meydana getirecek her durum sanık lehine yorumlanmıştır. Bununla birlikte doktrinde *istifsâr* olarak bilinen bir soruşturma tipi ortaya çıkmıştır. *İstifsâr*, hemen hemen tüm suç türlerinin ispatı açısından önemi bulunmakla birlikte asıl önemi zina suçunun ispatındadır.¹⁰ *İstifsâr* hâkim ya da savcının zina suçunun sübût bulup bulmadığını tespit edebilmek için ikrarda bulunana (mukir) veya dört şahide ayrı ayrı olmak üzere suça ve suç mahalline ilişkin bir takım sorular sormasıdır.¹¹ Şayet ikrarda bulunan, zina suçunun sübûtuna engel teşkil edecek bir şekilde cevap verirse veya şahitlerden herhangi birisi, sorulan sorulara diğer şahitlerin vermiş olduğu cevaptan başka bir cevap verirse bu durum suçun sübûtunda şüphe meydana getirecek ve sanığa zina haddi uygulanmayacaktır. Şahitlere ise verilen cevabın mâhiyetine göre *kazf* haddi veya ta'zir cezası verilecektir.

Fürû fıkıh eserlerinde şahitler ve ikrarda bulunan kimseye zina nedir, fiil nasıl gerçekleşti, nerede zina etti/n, kiminle zina etti/n ve ne zaman zina etti/n, şeklinde beş soru sorulacağı ifade edilmektedir. Bu beş soru *istifsâru'l-keyfiyye* (zinanın keyfiyetine dair soruşturma) ve *istifsâru'l-mezniyye* (kişi soruşturması) ve yer ve zaman soruşturması olmak üzere üç ana başlık altında birleştirilmiştir.¹² Bazı eserler keyfiyet soruşturmasını mâhiyet ve keyfiyet soruşturması olmak üzere iki alt başlık altında ele almıştır. Zinanın ne olduğuna dair soruşturma mâhiyet soruşturması, fiilin oluş şekli ile ilgili soruşturma ise keyfiyet soruşturması şeklinde ifade edilmiştir.¹³ Yukarıda zikredilen ilk iki soru mâhiyet ve keyfiyete dair soruşturma kapsamında sorulurken, sonraki üç soru mezniyyet ve yer/zamana dair soruşturma kapsamında sorulur. Her bir sorunun niçin sorulduğuna dair doktrinde teferruatlı bilgiler bulunmakla birlikte bu soruların sorulmasında güdülen temel amaç, suçun sübût bulup bulmadığının tespiti ve şüphelerin bertaraf edilmesidir. Ayrıca ikrarda

⁸ Ancak İbnü'l-Hümâm bu yorumu kabul etmez. Ona göre dört şahidin şart koşulmasının hikmeti Merğînânî'nin de ifade ettiği üzere suçun örtülmesinin mendup olmasıdır. bk. Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir li'l-âcizî'l-fakir* (Dârü'l-Fikr, ts.), 5/214.

⁹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 195.

¹⁰ Hırsızlık suçu için bk. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 9/142.

¹¹ Zina şahitliğinde Hânefiler ittihad-ı meclisi şart koştuktadırlar. Kâsânî bu konuda şunları söyler: "Şahitlerin şahitlik anında aynı mecliste toplanmaları gereklidir. Şayet parça parça gelir ve her biri şahitlik yaptıktan sonra şahitlik yaparlarsa bu durumda şahitlerin şahitliği geçerli değildir. Böyle bir durumda, ne kadar çok olurlarsa olsunlar şahitlere *kazf* haddi uygulanır. Ancak parça parça veya hepsi bir anda gelir, örneğin her birisi mescidin bir kenarında şahitlerin bulunduğu yere geçer ve oturur da sonra tek tek gelip şahitliklerini yaparlarsa bu durumda ittihad-ı meclis bulunduğu için şahitlerin şahitlikleri geçerlidir." bk. Ebü Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 7/48. Görüldüğü üzere Kâsânî ittihad-ı meclis ile aynı mecliste aynı anda bulunulmasını kastetmektedir.

¹² İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 5/215.

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/38; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 7/49; Ebü'l-Berekât Hafızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Said Bektaş (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2011), 346.

bulunan kişide veya şahitlerde en ufak bir şüphe meydana gelmesi durumunda ise had cezasının verilmesine engel olmaktadır. Zira zina haddi özelinde ceza verme çok da arzulanan bir durum değildir. En küçük bir şüphede dahi sanığın üzerine atılı suç düşer, aslı ceza davası olan had cezası, yerini başka bir had cezası davasına (şahitler açısından kazf davasına); yahut suçun işlendiği kanaatinin oluşması durumunda (sanık için), ta'zir cezası davasına dönüşür. Çünkü hadlerin şüphe ile düşürülmesi İslâm ceza hukukunun en önemli ilkelerinden biridir. Bu ilke de "ادرؤا الحدود بالشبهات" "şüpheli hallerde hadleri savın" hadisine dayanmaktadır.¹⁴

Fürû fıkıhta zina soruşturmasının vacip olduğu ifade edilmiştir.¹⁵ Buna göre bir zina davasında söz konusu sorulardan biri veya birçoğu sorulmadan hüküm açıklanırsa dava temyize götürüldüğünde veya bir üst mahkemeye itiraz edildiğinde söz konusu eksiklik, muhakeme usulüne aykırılık teşkil ettiğinden dolayı dava usulden bozulur.

Şimdi soruşturma kapsamında sorulması gereken soruları ve sorulma gerekçelerini başlıklar halinde ele alacağız. Bu soruların sorulması özellikle had cezaları açısından önemlidir. Bunlar kadın ve erkeğin herhangi bir şekilde birbirine temasının değil, had cezasını gerektirecek temasın sübût bulup bulmaması açısından önem taşımaktadır. Burada muhakeme sürecinde şahitlere sorulan sorular üzerinde durulacağından, şahitlerin muhakeme sürecinden önceki tezkiyesine yer verilmeyecektir.

1. Zinanın Mâhiyetine Dair Soruşturma

Bu alana dair soruşturmanın doğru bir şekilde yürütülebilmesi için zinanın tanımlanması gerekir. Zira mezhepler arasında zina fiilinin tanımı ile ilgili bazı farklılıklar bulunmaktadır. Hanefiler zinayı, "aralarında milk¹⁶ ve milk şüphesi bulunmayan erkek ve kadının önden cinsel birleşmesi" şeklinde tanımlarlar.¹⁷ Hanefilerden Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), erkeğin *mükellef olmasını* ve kadının da *müştehat olmasını*¹⁸ tanıma ekler.¹⁹ Alâuddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144) ise

¹⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsar*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî (Karaçi: Camiatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1991), 12/323.

¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/215; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 4/7.

¹⁶ "Nikâh akdinin sağladığı helâlik hükmü de literatürde genellikle milkü'l-intifâ (Hanefiler'de milkü'l-müt'a veya milkü'n-nikâh) terkibiyle ifade edilir." bk. Hasan Hacak, "Milk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 7/60-61. Dolayısıyla milk ile hem mülkiyet hakkı, hem de nikah akdi ile elde edilen milkü'l-müt'a hakkı kastedilir.

¹⁷ Bk. Ebü'l-Fazl Meccüddîn 'Abdullah b. Maḥmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 4/79; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 346; Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye fi şerhi'l-Hidâye* (Dârü'l-Fikr, ts.), 5/266. Esen ise Hanefilerin zinayı, "bir erkeğin aralarında nikâh bağı veya şüphesi bulunmayan bir kadınla önden cinsel birleşmesi" şeklinde tanımladıklarını söyler. Hüseyin Esen, "Zina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/440.

¹⁸ "Müştehat, ergenlik yaşına yaklaşmış kız çocuğu için kullanılan bir terimdir." bk. Nihat Dalgın, "Mürâhik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/40. Müştehât'a mürâhika da denilmekle birlikte müştehâtta cinsi olgunluk aranır.

¹⁹ Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik (İbn Âbidîn'in Minhetü'l-hâlik isimli haşiyesi ile birlikte)* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/106.

tanımda zikredilen şüpheleri, mülkiyet, nikah ve iştibâh²⁰ olmak üzere üç grupta toplar.²¹ Kâsânî (ö. 587/1191) ise zınayı şöyle tanımlar: “Zina, İslâmın ahkâmı ile yükümlü olan bir kimsenin İslâm’ın meşru hükümetinin (dârü’l-adl) yetki alanı içerisinde kendi ihtiyarı ile aralarında nikah, milk ve milk şüphesi bulunmayan canlı bir kadınla ön tarafından haram cinsel ilişkisidir”.²² Mâlikîler zınayı “(ulemanın ittifağı ettiğİ hususlarda) aralarında milk veya nikah şüphesi bulunmayan müslüman mükellef bir erkeğın başka bir kimse (insan) ile bilerek (kasten) cinsel birleşmesi” şeklinde tanımlarken²³ Şafîîler “bir erkeğın cinsel uzvunun (haşefe) kendisine haram olan başka bir kimsenin ferci ile birleşmesidir” şeklinde tanımlarlar.²⁴ Hanbelîler ise “milk hakkının bulunmadığı bir ferç ile cinsel birleşmeye” zina adını verirler.²⁵ Hanefîlerin tanımına göre livâta yapan, bir kadınla ters ilişkide bulunan veya ölü kimse ile yapılan cinsel birleşmeler zina kapsamında değerlendirilmezken cumhurun tanımına göre bu sayılan şeyler de zina kapsamındadır.²⁶

Had cezası gerektiren zina suçunun sübût bulması için tanıma uygun fiilin bulunması yanında başka şartların da gerçekleşmesi gerekmektedir. Kâsânî’nin de belirttiğİ gibi “had, tam (kâmil) bir ceza olup tam (kâmil) bir suçun bir gereğidir.” Nikahsız ve milk hakkı bulunmaksızın meydana gelen her cinsel ilişki tam bir cezayı doğurmaz. Bilakis haddi gerektiren zina, tüm şüphelerden azade bir şekilde gerçekleşen ve şer’i örfte zina olarak kabul edilen fillerdir. Ayrıca zina eden kimsenin hiçbir baskı altında kalmadan kendi ihtiyarı ile zina etmesi, âkil ve bâliğ, olması durumunda zina haddi gerekir.²⁷ Tüm bu sayılan hususlardan biri veya birkaçı zânîde bulunmaz ise işlediğİ fiil zina olmakla birlikte bu fiil haddi gerektiren zina kapsamında değerlendirilmeyip ta’zir kapsamına girer.

Mâhiyete dair soruşturma, ikrarda bulunan kimseye veyahut şahitlere zinanın ne olduğuna dair sorunun sorulmasıdır. Hâkim veya savcı, ikrarda bulunan veya şahitlerden zinanın ne olduğunu tanımlamalarını ister. Zira ikrarda bulunan veya şahitler şer’î olarak zina kabul edilmeyen bir fiili zina olarak tanımlayabilirler. İnsanların zina algısı farklı farklı olduğİ için zina tanımları da farklı olabilmektedir. Aynı şekilde Şâri’ tarafından zina olarak tanımlanmasına rağmen bakışma, birbirine

²⁰ İştibah şüphesine fiilde şüphe de denilmektedir. Kendisine helal olmayan bir kimse ile helal olduğİ zannı ile nikah akdinin yapılması ve bu akde dayalı olarak da cinsel ilişkinin yaşanmasıdır. Örneğın iddet beklemekte olan bir kadınla evlenmenin caiz olduğİnı zanneden kimsenin yapmış olduğİ nikah böyledir. bk. Hacı Mehmet Günay, “Şüphe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/263.

²¹ “وطء مكلف مسلم فرج آدمي لا ملك له فيه باتفاق تعمدًا” Ebü Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkanî, *Tuhfetü’l-fukaha* (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 3/138.

²² Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 7/33.

²³ Ebü’l-Mevdedde Ziyâeddîn Halîl b. İshâk b. Müsa el-Cündî, *el-Muhtasar*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2005), 240; Ebül-Bekâ Kemâluddîn ed-Demîrî, *eş-Şâmil fî fikhî’l-İmâm Mâlik*, thk. Ahmed b. Abdulkerîm Necîb (b.y.: Merkezi Nuceybiyye li’l-Mahtûtât ve Hıdmetu’t-Turâs, 2008), 2/922.

²⁴ «إيلاج قدر الحشنة من الذكر في فرج محرم يشتهي طبعًا لا شبهة» bk. Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu’l-tâlibîn ve umdetu’l-muttakîn*, thk. Zuheyr eş-Şâşî (Beirut: el Mektebetü’l-İslâmî, 1991), 10/86.

²⁵ Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâîlî Makdîsî İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fikhî’l-İmâm Ahmed* (Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 4/84.

²⁶ bk. Cündî, *Muhtasar*, 240; Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî’l-Kâsim el-Abderî el-Mevvâk, *et-Tâc ve’l-İklîl li Muhtasarı Halîl* (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 8/387.

²⁷ Bk. Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i fî tertibi’s-şerâ’i*, 7/34.

dokunma gibi fiiller de had gerektiren şer'î zinayı oluşturmaz.²⁸ Zinanın mâhiyeti zinanın hakikatini beyan etmektir.²⁹ Hakikat anlamıyla kullanılmayan zina lafızlarıyla had cezası gerekmez.³⁰ Nitekim Resûlullah Efendimiz bir hadisinde "her Âdemoğlunun zinadan bir payı vardır. Gözler zina eder; onların zinası bakmasıdır. Eller zina eder; onların zinası tutmasıdır. Ayaklar zina eder; onların zinası yürümesidir. Dudak zina eder; onu zinası öpmesidir. Kalp bütün bunları ister veya temenni eder. Tenasül organı ise bunu doğrular veya yalanlar" buyurmaktadır.³¹ Bu hadiste zina hakikî manasıyla değil, mecaz olarak kullanılmıştır ki bunlar haddi mucip değildir. Mâhiyet hakkındaki soruşturma, tanıma uygun fiilin gerçekleşip gerçekleşmediğinin tespit edilmesi amacıyla yapılır. İki tenasül organının birbirine dokunması günah ve suç olmakla birlikte, zina olarak kabul edilmez ve haddi gerektirmez. Haddi gerektiren cinsel birleşme erkeğin cinsel uzvunun (haşefe miktarının) kadının cinsel uzvuna girmesidir.³² Hal böyle olunca böyle bir birlikteliğin bulunmadığı durumlarda had düşecektir. İkrarda bulunan veya şahitlerin, kendilerine zinanın mâhiyeti sorulmasına rağmen "zina ettim veya zina ettiler" deyip herhangi bir açıklamada bulunmamaları durumunda ne şahitlere ne de sanığa had uygulanmayacağı açıkça ifade edilmiştir.³³

2. Zinanın Keyfiyetine Dair Soruşturma

Zinanın keyfiyetine dair soruşturmada ise ikrarda bulunandan veya şahitlerden zina fiilinin oluş şekline dair bilgi istenir. Keyfiyete dair soruşturmaya esas teşkil eden unsur Hz. Peygamber ile Mâiz b. Mâlik el-Eslemî arasında geçen konuşmadır. Söz konusu hadis şöyledir. "Eslemî Hz. Peygamber'e gelerek bir kadına haram yoldan dokunduğuna dair kendi aleyhine dört defa şahitlik (ikrar) de bulundu. Hz. Peygamber her defasında ondan yüz çevirdi. Eslemî beşinci defa geldiğinde Hz. Peygamber ona, kadınla cinsel ilişkide bulundun mu? diye sordu. Eslemî, evet buldum, diye karşılık verdi. Hz. Peygamber ona 'cinsel uzuvlar birbirleri içinde kayboluncaya kadar mı?' diye sordu. Eslemî, evet, diye cevap verdi. Hz. Peygamber tekrar 'sürmenin sürmedanlıkta veya kovanın kuyuda kaybolduğu gibi mi kayboldu?' şeklindeki sorusuna Eslemî yine, evet, dedi. Hz. Peygamber bu sefer ona, zinanın ne olduğunu biliyor musun? diye sordu. Eslemî, evet, kişinin karısına helal yoldan vardığı gibi ben de o kadına haram yoldan vardım, dedi. Hz. Peygamber, benden ne istiyorsun, deyince Eslemî, beni temizlemeni istiyorum, diye karşılık verdi. Bunun üzerine

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/38; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 7/49.

²⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/7.

³⁰ Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2/148.

³¹ لِكُلِّ ابْنِ آدَمَ حَظٌّ مِنَ الزَّانَا، فَالْمَعْتَبَرُ تَزْوَانِ وَزَوَانُهَا النَّظَرُ، وَالْمَدَانُ تَزْوَانِ وَزَوَانُهَا الْبَطْنُ، وَالرِّجْلَانِ تَزْوَانِ وَزَوَانُهَا الْمَشْيُ، وَالْقَمُّ يَزِي وَزَوَانُ الْقَبْلِ، وَالْقَلْبُ يَهْمُ أَوْ يَتَمَقَّى، «وَيَصَدَّقُ ذَلِكَ الْفَرِيحُ أَوْ يَكْتَبُهُ» bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, thk. Abdülalî Abdulhamid Hamid (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 7/303.

³² Sirâcüddîn 'Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *en-Nehru'l-Fâ'ik Şerhu Kenzü'd-Dekâik*, thk. Ahmet Azv el-El-İnaye (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 3/127.

³³ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/7.

Resûlullah emretti de Mâiz recmedildi.”³⁴

Hanefilerden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) söz konusu hadisin zinanın keyfiyet soruşturmasına mesnet teşkil ettiğini söyler.³⁵ Keyfiyet hakkındaki soruşturma doğrudan somut olay ile ilgilidir. Mâhiyet hakkındaki soruşturma suçun tanımına yönelik iken keyfiyet soruşturması suçun unsurlarının somut olayda bulunup bulunmadığının araştırılması safhasıdır. Bundan dolayı Muhammed Emîn İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) mâhiyet soruşturmasını zinanın hakikatinin beyan edilmesi ile ilgili, keyfiyet ve mezniyet soruşturmasının ise şahit olunan zina suçu ile ilgili olduğunu söyler.³⁶ Keyfiyet soruşturması suçun unsurlarının somut olayda bulunup bulunmadığına dair şüpheleri bertaraf etmek için yapılır. Bu itibarla aynı örtü altında bulunma, cinsel uzuvların birbirine dokunması, kadın ve erkeğin birbirini öpmesi, kucaklaması, birbirlerine dokunması ve ters ilişki gibi durumlar günah ve suç olmakla birlikte Hanefilere göre zinanın Şâri' tarafından bildirilen işleniş biçimini meydana getirmedikinden, had cezasını gerektirmez. Bu sayılan şeylerin zina kapsamına girmesi ancak mecaz tarikiyle olur ki bu kapsamdaki zina, yukarıda da ifade edildiği üzere haddi mucip değildir.

Zina fiilinin oluş şekli şüpheye yer bırakmayacak ölçüde açık bir şekilde beyan edilmelidir. Fürû fıkıh eserlerinde, Hz. Peygamber'in beyan ettiği şekilde tasvir edilmeyen zina eyleminin had cezasını gerektirmeyeceği açıkça ifade edilmiştir. Bununla birlikte zinaya şahit olmasına rağmen, beyan edildiği şekilde tasvir edemeyen şahitlere de kazf haddi uygulanmaz.

3. Zinanın Kişi, Yer ve Zaman Bakımından Soruşturulması

3.1. Kişi Bakımından Soruşturma

Burada kişi bakımından soruşturma ile kendisi ile zina edilen kimse kastedilir. Başka bir ifade ile burada kiminle zina etti/n sorusunun cevabı aranır. Her ne kadar zina eden kimselerin her ikisi de zina fiilinin faili olarak kabul edilse de burada konu edilen, hakkında dava açılan şahsın zina ettiği şahıstır. Zira, hakkında dava açılan şahıs ile ilgili soruşturma, *ihsân* hükümleri çerçevesinde ele alınır. Oysa burada zina edilen kişi hakkında şahitlerden bilgi istenir. Fûrû fıkıh eserlerinde hakkında bilgi istenen bu kişi umumiyetle “kadın” olarak karşımıza çıkar. Çünkü zina edilen kadın ile ilgili şüphe durumu, sayıca çok daha fazladır. Kiminle zina etti sorusu, şahitler açısından önemlidir. İkrar eden açısından kiminle zina ettin sorusu çok fazla önem taşımaz. Zira mukir zina ettiğini söylemesine rağmen kiminle zina ettiğini söylemese de ikrarı geçerli olur ve bu ikrarına binaen de kendisine had cezası

³⁴ «جاء الأسلمي نبي الله -صلى الله عليه وسلم- فشهد على نفسه أنه أصاب امرأة حراماً أربع مرات، كل ذلك يعرضُ عنه فأقبل في الخامسة، فقال: "أنكها؟" قال: نعم، قال: "حتى غاب ذلك منك في ذلك منها؟" قال: نعم، قال: "كما يغيب المروء في المكحلة والرشاء في البر؟" قال: نعم، قال: "فهل تدري ما الزنى؟" قال: نعم، أتيت منها قال: "حق غاب ذلك منك في ذلك منها؟" قال: نعم، قال: "كما يغيب المروء في المكحلة والرشاء في البر؟" قال: نعم، قال: "فهل تدري ما الزنى؟" قال: نعم، أتيت منها «Süleyman b. Eş'âs b. İshâk el-Ezdf Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Hudûd, 24.

³⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/215.

³⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/7-8.

uygulanır.³⁷

İbnü'l-Hümâm bu tür bir soruşturmayı Yezid b. Nuaym'ın babasından rivayet ettiği şu hadise dayandırmaktadır.³⁸ "Mâiz b. Mâlik babamın evinde kalıyordu. Mahalleden bir kız ile ilişkisi oldu. Babam ona Resûlullah'a git yaptığın şeyi ona haber ver ki belki senin için istiğfarda bulunur." dedi. O, kendisine ancak bir çıkış yolu bulmak istedi, Bunun üzerine Mâiz Resûlullah'a gelerek "ey Allah'ın resulü! ben zina ettim, Allah'ın kitabı ile bana hükmet", dedi. Hz. Peygamber ondan yüz çevirdi. Mâiz dört kez aynı şeyi söylemek için geldi ama Hz. Peygamber her defasında ondan yüz çevirdi. Mâiz beşinci kez geldiğinde Hz. Peygamber ona, "sen dört kez zina ettiğini söyledin, peki kiminle zina ettin?", diye sorunca Mâiz, "falanca kadınla zina ettim", dedi. Hz. Peygamber Mâiz'e "ona sarıldın mı, onunla mübâşeretle bulundun mu ve onunla cima ettin mi?" diye üç soru sordu ve Mâiz her üç soruya da "evet" cevabını verdi. Bunun üzerine Resûlullah Mâiz'in recmedilmesini emretti"³⁹

Zina soruşturmasında şahitlere sorulan *kiminle zina etti* sorusuna verilecek olan cevap had cezası açısından oldukça önemlidir. Cinsel birliktelik yaşadığı kimse, şahsın karısı olabileceği gibi kendi cariyesi de olabilir. Bu durumu bilmeyen şahitler onun zina ettiğini zannetmiş olabilirler. Yine oğlunun cariyesi ile zina eden kimseye de had cezası uygulanmayacaktır.⁴⁰ Şahitler zina edilen kimseyi tanınamaları şüpheyi meydana getirecek ve bu şüpheden sanık yararlanacaktır. Hal böyle olunca zina edilen kimsenin tanınmaması failden zina haddini düşürecektir.⁴¹

Zina eden şahsın muhsan olup olmadığı zina eden şahıs ile ilgili bir soruşturma ile ortaya çıkarken zina edilen şahsın muhsan olup olmadığı şahitlerin beyanına da bağlıdır. Şahitlere zina edilen şahsın muhsan olup olmadığı da sorulur.⁴²

3.2. Yer Bakımından Soruşturma

Yer bakımından soruşturma özellikle Hanefîler açısından oldukça önemlidir. Zina edilen yerin hukukî statüsü faile verilecek olan cezanın mâhiyetini de belirleyecektir. Hanefîler imamın/halifenin yetki alanını İslam devletinin sınırları dahilinde gördüklerinden İslam devleti sınırları dışında meydana gelen had suçlarına ceza verilemeyeceği kanaatindedirler.⁴³ Bu, sadece dârülharp için değil aynı zamanda dârülbağy⁴⁴ için de geçerlidir. Zira orada da *velayetü'l-imamın* olmadığı

³⁷ Şihâbüddîn Ahmed b. Yûnus İbnü's-Şilbî, *Hâşiyetü's-Şilbî ale't-Tebyîn* (Bulak-Kahire: Matbaatü'l-kübra'l-Emîriyye, 1313h), 3/166.

³⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 5/215.

³⁹ كَانَ مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ فِي جَحْرِ أَبِي، فَأَصَابَ خَيْرِيَةَ مِنَ الْحَيِّ، فَقَالَ لَهُ أَبِي: أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ بِمَا صَنَعْتَ بِسِتْنَعْفُورٍ لَكَ، وَإِنَّمَا يُرِيدُ بِذَلِكَ لِيَجْعَلَ لَكَ «مَخْرَجًا، فَأَنَاهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ فَأَعِيبْ عَلَيَّ كِتَابَ اللَّهِ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ أَنَاهُ حَتَّى ذَكَرَ أُرْبَعَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ أَنَاهُ الرَّابِعَةَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ فَأَقِمْ عَلَيَّ كِتَابَ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْيَسْرُ فَلْتُنْهَى أُرْبَعَ مَرَّاتٍ؟ فَبُرَّاهُ»، قَالَ: بَلْغَانَةٌ، قَالَ: «هَلْ صَاحِبَتُهَا؟»، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «يَا شَرِيهًا؟»، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «هَلْ خَانِعَتُهَا؟»، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَأَمَرَ بِهِ لِتُرْجَمَ»، Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Ebi Şeybe, *el-Kitâbü'l-musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsar*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rûşd, 1409), 5/538.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 7/49.

⁴¹ Bk. Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/148.

⁴² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 7/49.

⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 5/216; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/38.

⁴⁴ "Müslümanlardan bir topluluğun, kendilerince geçerli bir delile dayanarak siyasî bir maksatla meşrû yönetime baş kaldırması ve müstakil bir bölgede hâkimiyet kurmalarına bağy, bu

→

kabul edilmektedir.⁴⁵ Zina haddi ancak dârüladl'de gerçekleşen zina suçları açısından kabul edilmektedir. Nitekim Hanefiler “dârülharpte hadler ikame edilmez” şeklinde Hz. Peygamber'den bir hadis rivayet etmektedirler.⁴⁶ Merğînânî bu durumu şöyle açıklar: “Hadlerden maksat suça engel olunmasıdır (zacr). İmamın velayeti ise hem dârülharpte hem de dârül-bağyde kesiktir (bulunmaz). Bu sebeple zina haddinin vacip olmasının bir anlamı yoktur. Dârülharpten dârülişlâma geldiğinde de hadler uygulanmaz. Zira ilk başta vacip olarak inikad etmeyen (kesinleşmeyen) daha sonra vacibe dönüşmez.”⁴⁷

Hanefiler Allah hakkıyla ilişkili olan hakların imamın varlığı ile sıkı ilişkisini kurmaktadır. Onlara göre Allah haklarının uygulayıcısı velayet-i amme yetkisini elinde bulunduran imamdır. Hadler de Allah hakkına taalluk ettiği için hadlerin uygulayıcısı bizzat imam olmaktadır.⁴⁸ Nitekim bir hadiste “Cuma, hadler, fey ve zekâtın imamın yetkisinde”⁴⁹ olduğu ifade edilmektedir. Hanefiler, imama tanımış oldukları bu yetki sebebiyle kölelere efendilerinin had cezasını uygulamasını Şâfî mezhebinin aksine, tecviz etmez. Bu itibarla devlet başkanı (imam), had cezasını gerektiren bir suç işlediğinde kendisine ceza uygulanamaz.⁵⁰ Zira kendisinden daha üst bir merci bulunmayan bir kişinin kendi kendisine ceza vermesi mümkün değildir.

Hal böyle olunca şahitlere, zinanın nerede meydana geldiğinin sorulmasında iki amacın güdüldüğü ortaya çıkacaktır. Öncelikle her bir şahit zinanın işlendiği yeri farklı zikrederse bu durum şüphe doğuracak ve had cezası sanıktan düşecektir. İkincisi ise şayet zina İslam hükümetinin yetki alanı dışında meydana gelmişse bu durumda da velayet-i ammenin yokluğu, zina haddinin düşmesine sebebiyet verecektir.

3.3. Zaman Bakımından Soruşturma

Zina fiilinin işlendiği zaman hakkındaki soruşturma cezanın düşüp düşmesi bakımından önem taşır. Savcı veya hâkim zina ikrarında bulunan veya zinaya şahitlik yapan kimselere suçun işlendiği zamanı sorar. Bunu sormasından kasıt, suç hakkında zamanaşımının olup olmadığını, suçun âkil-baliğ olmazdan önce vukûu bulup bulmadığını tespit etmektir. Şayet şahit olunan zina suçu, kişinin çocukluk çağında meydana gelmiş veya henüz ergen olmadan vukûu bulmuş ise sanığa had cezası uygulanmayacaktır.

kimselere bugât (tekili bâgî) veya ehl-i bağy denir. İsyancıların hâkim olduğu ülke veya bölge dârülbağy, meşrû yönetimin hâkimiyet ve kontrolü altındaki ülke veya bölge dârüladl ve burada yaşayanlar da ehl-i adl diye adlandırılır.” Bk. Ahmet Özel, “Dârülbağy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/514.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 7(49); Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/148.

⁴⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/347; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî (Karaçi: Camiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989), 3/42. Ancak Beyhakî hadisin münkati' olduğunu söyler.

⁴⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/347; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şilbi ile birlikte)* (Bulak-Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 3/182.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/81; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 7/57.

⁴⁹ «الجمعة والخدود والزكاة والقرية إلى السلطان» İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/506.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/104-105.

Hanefilere göre zina haddi şahitliğinde zamanaşımı geçerlidir. Suçun işlendiği tarihten belli bir zaman sonra ortaya çıkan şahitler dinlenmez.⁵¹ Buna karşın ikrar ile zinanın sübût bulması durumunda zamanaşımının bulunmadığı ifade edilmektedir.⁵² Hanefilerin ikrâr ile şahitlik arasındaki böyle bir fark gözetmeleri, suiistimalleri ve haksızlıkları önlemek içindir. Zira başlangıçta şahitliği açıklamayıp belli bir zaman sonra mahkemeye başvurulması olası bir kin ve düşmanlıktan kaynaklanmış olabilir ki Hz. Ömer böyle meydana gelen şahitliğe “hınç/kin şahitliği”, böyle kimselere ise “hınç şahitleri” (هم شهود ضغن) adını vererek, bu şahitlerin şahadetini kabul etmemiştir.⁵³

Hanefi mezhebinde zina şahitliğinde zamanaşımının süresi konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanife (ö. 150/767) zamanaşımının süresini belirlemeyi hâkimin takdirine bırakmıştır. Zira Ebû Hanife'ye göre şahitlerin durumu, insanlar ve örfler değişkendir. Her bir vâkia ayrı değerlendirip hâkimin takdirine bırakılması en doğru olanıdır. Zira Ebû Hanife'ye göre farazî bir zaman belirlemek problemlidir.⁵⁴ Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ise zamanaşımını bir ay ile sınırlandırmışlardır. Onlara göre zinaya şahitlik edecek olan kimselerin bir ay içerisinde mahkemeye başvurma hakları bulunmaktadır. Şayet bir aydan sonra başvurup zinaya şahit olduklarını söylerlerse bu şahitlikleri dinlenmez. İmam Muhammed'in *el-Câmi'u's-sağîr* isimli eserinde ise zamanaşımının altı ay olduğu zikredilmiştir⁵⁵ ki bu aynı zamanda Hanefilerden Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) de görüşüdür.⁵⁶

Sonuç

Hanefi mezhebinde zina suçunun soruşturulması konusunu ele aldığımız bu çalışmada zina soruşturma aşamaları tek tek incelenmiştir. Fürû fıkıh eserlerinde zina ikrarında bulunan ve zinaya şahitlik yapanlara hâkim tarafından, zinanın ne olduğu, fiilin oluş şeklini, kiminle, ne zaman ve nerede zina edildiğine dair beş soru

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/38.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 9/93.

⁵³ Ebû Bekr Ahmed b Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhü muhtasari't-Tahâvî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed, Said Bektaş (Beyrut-Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dârü's-Sirâc, 2010), 6/194-195; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cumâ Muhammed (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006), 11/5922; Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b Sa'd Kûfî Ebü Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Hind: Lecnetü İhyâi'l-maârifî'n-Nu'maniyye, ts.), 68; Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012), 7/ 295; Zeylaî, *Tebyîn*, 3/166; Abdulmuid Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir (yayınlanmamış doktora tezi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2021), 64.

⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/282.

⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/282; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/148; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde, *Mecmaü'l-enhûr fi şerhi Mülteka'l-ebhûr* (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/586. Araştırdığımız kadariyle İmam Muhammed'in *el-Câmi'u's-sağîr* isimli eserinde böyle bir bilgiye rastlamadık. Ancak Leknevî tarafından bu esere yapılan *en-Nâfi'u'l-kebîr* isimli şerhte, Ebü Yûsuf'a, zamanaşımının hâkimin takdirine bırakılması gerektiği görüşü nispet edilir. İmam Muhammed'in ise zamanaşımını bir ay ile sınırlandırdığı ifade edilir. bk. Ebü'l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî, *el-Câmi'u's-sağîr ve şerhu en-Nâfi'u'l-kebîr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 277.

⁵⁶ Bk. Ebü'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr* (Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 4/82.

sorulacağından ve her bir soruya bağlanan hukukî neticelerinden bahsedilmektedir. Bu soruların tamamı suçun tüm şüphelerden âri olarak tespitini amaçlamaktadır. Zira hadlerin şüphe ile düşürülmesi Şâri'ın isteğidir. Bu istek neticesinde, özellikle Allah hakkına yönelik müeyyidelerde cezaların verilmemesi umumiyetle arzulan bir şeydir. Zina soruşturması için zorunlu olarak sorulması gereken bu beş soru hâkim tarafından şahitlere yöneltilir. Bu soruların sorulmasının zorunlu olması bu sorular sorulmayıp hükmün verilmesi durumunda davanın usulden bozulacağı anlamına gelmektedir.

Biz çeşitli eserlere dayanarak bu beş soruyu üç ana başlık altında ele almayı uygun gördük. Mâhiyet soruşturmasında zina suçunun tanımı ile ilgili olarak ikrarda bulunan ile şahitlerin zinaya dair bilgilerinin ölçülmesini hedefler. Şayet şahitler veya mukirrin zinadan anladığı Şâri' tarafından bildirilen hakiki zina değilse had cezası düşürülür. Bunun için zina tanımının doğru bir şekilde yapılması gerekmekte ve şahitlerden, zina ile neyi kastettiklerini açıklamaları istenmektedir. Şahitlerin, sanığın zina ettiğini söylemesine rağmen herhangi bir açıklamada bulunmaması durumunda şüphe sebebiyle aleyhine şahitlik yapıldığından zina haddini; yeterli nisaba ulaşıldığı için de şahitlerden kazf haddi düşürülür.

Keyfiyet soruşturması başlığı altında ise zina fiilinin oluş şekli hakkında sorular sorulur. Zinanın oluş şekli şüpheye yer bırakmayacak ölçüde açıkça ifade edilmelidir. Şâri' bunun için sürmedanlıktaki mili veya kuyudaki kovayı örnek olarak vermiştir. Dolayısıyla söz konusu tasviri ifade etmeyen beyanlar zina şahitliğinde şüpheyi doğuracak ve şüpheden sanık yararlanır ilkesi gereği de sanık had cezası ile cezalandırılmayacaktır.

Zinanın kişi yer ve zaman bakımından soruşturulması başlığı altında ise zina edilen kimsenin kimliği ve hukukî statüsü önem kazanmaktadır. Cinsel birliktelik yapılan kimse ile cinsel birliktelik yapan kimse arasında mülkiyet veya nikah bağının veya mülkiyet ve nikah şüphesinin bulunması durumunda had düşecektir. Zina edilen zaman ile şahitlerin mahkemeye başvurmaları arasında çok fazla bir zamanın geçmemesi gerekir. Zira hadler Allah hakkı olarak kabul edildiğinden şahitlikte zamanlaşımının olacağı Hanefi mezhebi tarafından kabul edilmiş ve bunun için -doktrinde tartışmalı olmakla birlikte- bir zaman sınırlamasına gidilmiştir. Hal böyle olunca şahitlerin bu belirlenen zamandan sonra ifa edecekleri şahitlikleri kabul edilmeyecektir. Zina edilen mahallin İslam ülkesi sınırları içinde olup olmadığı da zina soruşturmasında sorulması gereken önemli sorulardan birini oluşturmaktadır. İslam hükümetinin yetki alanı dışında meydana gelen zinalar takip edilmeyip, bu suçlar hakkında ceza davası açılmayacaktır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

Aykul, Abdulmuid. *İslam Ceza Hukukunda Tazir (yayınlanmamış doktora tezi)*. İstanbul:

- Marmara Üniversitesi, 2021.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü's-sağîr*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî. Karaçi: Camiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Karaçi: Camiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-imân*. thk. Abdulâlî Abdulhamid Hamid. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. Şerhü *Muhtasari't-Tahâvî fî'l-fıkhi'l-Hanefî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed, Said Bektaş. Beyrut-Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dârü's-Sirâc, 2010
- Cündî, Ebü'l-Mevedde Ziyâeddîn Halîl b. İshâk b. Mûsa. *el-Muhtasar*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Dalgın, Nihat. "Mürâhik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/40-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünen*, thk. Şuayb Arnaut, Hasan Abdülmün'im Şelebi, Abdüllatif Hırzullah, Ahmed Berhum, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Demîrî, Ebül-Bekâ Kemâluddîn. *eş-Şâmil fî fıkhi'l-İmâm Mâlik*. thk. Ahmed b. Abdulkerîm Necîb. b.y.: Merkezu Nuceybiyye li'l-Mahtûtât ve Hıdmetu't-Turâs, 2008.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'âs b. İshâk el-Ezdî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaut. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Sa'd Kûfî. *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Hind: Lecnetü İhyâi'l-maârifî'n-Nu'maniyye, ts.
- Eldar Hasanov, *Yahudi Şeriatında Recm Cezası*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, (12-2018), 183-200.
- Esen, Hüseyin. "Zina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/440-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Günay, Hacı Mehmet. "Şüphe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hacak, Hasan. "Milk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâilî Makdîsî. *el-Kâfi fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik serhu Kenzi'd-Dekâik (İbn Âbidîn'in Minhetü'l-hâlik isimli haşiyesi ile birlikte)*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethü'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. Dârü'l-Fikr, ts.
- İbnü's-Şilbî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûnus. *Hâşiyetü's-Şilbî ale't-Tebyîn*. Bulak-Kahire: Matbaatü'l-kübra'l-Emriyye, 1313h.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fî tertibi's-şerâ'î'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2001.

- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cumâ Muhammed. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Abdülhay. *el-Câmi'u's-sagîr ve şerhuhu en-Nâfi'u'l-kebîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*. thk. Yusuf Talâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Abderî . *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mustafa Göregen, Gönül Turan, *Yahudilik'te Zina Suçunun Karşılığı Olan Recm'in İnsan Hayatı ve Ailenin Kutsallığı Bağlamında İncelenmesi*, (Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5 (10), 2018, 70-92.
- Neseî, Ebû'l-Berekât Hafızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kenzü'd-dekâik*. thk. Said Bektaş. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-muttakîn*. thk. Zuheyr eş-Şâşî. Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Özel, Ahmet. "Dârülbağy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/514-515. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukaha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, 1993.
- Sirâcüddîn İbn Nuceym, Ömer b. İbrâhim b Muhammed İbn Nuceym. *en-Nehrü'l-fâik şerhü Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed İzzü İnâye. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmıyye, 2002.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeyhizâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecmaü'l-enhûr fi şerhi Mülteka'l-ebhûr*. Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şilbî ile birlikte)*. Bulak-Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Kur'an'da Sınırlayıcı Bir Kayıt İfadesi: Allah'ın İzni

A Limitating Registration Term in The Qur'an: Allah's Permission

Ayşe Betül Oruç 

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assist. Prof., Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Taf-sir

Konya / Türkiye

aboruc@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0114-1991>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1103588

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 14.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 21.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Oruç, Ayşe Betül. "Kur'an'da Sınırlayıcı Bir Kayıt İfadesi: Allah'ın İzni". *Marife* 22/1 (2022): 167-189. <https://doi.org/10.33420/marife.1103588>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Kur'an'da Sınırlayıcı Bir Kayıt İfadesi: Allah'ın İzni

Özet

Kur'an, insanların Allah'la, diğer insanlarla ve toplumla ilişkilerini düzenleyen; onlara dünya ve ahiret hayatında mutluluğa erişme yollarını sunan pek çok konuya temas etmektedir. Ayetlerde üzerinde durulan meseleler kimi zaman ana hatlarıyla ve genel manada ele alınırken kimi zaman da ayrıntılar üzerinde durulmakta, istisnai durumlardan bahsedilmektedir. Farklılık arz eden bu durum Kur'an'ın ana konuları açısından ilgili meselenin önemli olması kadar muhatapların iddiaları ve yanlış inançlarının dikkate alınmasıyla da ilgili olabilmektedir.

Yüce Allah ilahi vahyinde beyan ettiği kimi konularda istisnai durumları ve özel ifadeleri zikretmektedir. Söz konusu ifadeler içerisinde bazı lafızların öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri de "izin" ifadesinin Allah'a zafede edilerek zikredilmesidir. Allah Teâlâ, bazı konularda kendi iznini bir kayıt ifadesi olarak beyan etmekte ve konunun ancak bu sınırlayıcı lafızla birlikte değerlendirilmesini emretmektedir. Sözü edilen bu durum bazen muhatapların yanlış inanç ve tavırlarıyla alakalı olan bir meseleyle ilgili olabilmektedir. Kimi zaman ise sahih dini anlayış konusunda değer verilen bir konuyla alakalı olarak bu lafzın zikredildiği görülmektedir.

İlahi vahyin insanlara iletilmesinde peygamberin önemli bir konumda olduğu açıktır. Bu bakımdan Kur'an ayetlerinde peygamberin ancak Allah'ın izniyle gönderildiği üzerinde hassasiyetle durulmaktadır. Allah'ın vahyinin peygambere iletilmesi ve peygamberin seçimiyle ilgili ayetlerde "Allah'ın izni" ifadeleri dikkat çekmektedir. Diğer yandan muhatapların Hz. Peygamber'den mucize istekleri ayetlerde konu edilmiştir. Söz konusu ayetlerde mucize konusunda Allah'ın izninin belirleyici olduğu beyan edilmektedir. Bu bakımdan esas failin Allah olduğu vurgulanmaktadır.

Dinin muhataplar tarafından kabul edilmesi ve hayata geçirilmesi meselesi Kur'an'da öne çıkan konular arasındadır. Gerek iman gerekse amel boyutunda insanların farklı seçimlerinin olabileceği, bu bakımdan kimsenin zorlanamayacağı hakikatine ayetlerde dikkat çekilmektedir. Sözü edilen bu ayetlerde imana ermenin, dinin gereklerini yerine getirmenin ve böylece gerçek kurtuluş yeri olan cennete ulaşmanın ancak Allah'ın izniyle mümkün olacağı beyan edilmektedir.

Kur'an'da helâl ve haram hususunda mutlak hüküm verme yetkisinin sadece Allah'a ait olduğu vurgulanmaktadır. Bu bakımdan helâl ve haram hükmü verilirken bunun Allah'ın iznine dayanması üzerinde durulmaktadır. İnsanların Allah'a şirk koştukları varlıkların kendilerine şefaati olacakları şeklindeki batıl inançları da ayetlerde konu edilmektedir. Sözü edilen algının büyük bir yanlış olduğu, Allah'ın şefaet konusundaki izninin belirleyici olduğu beyan edilmektedir. Bu açıdan kıyamet günü mutlak yetkinin sadece Allah'ın olduğu, konuşmanın bile ancak O'nun izniyle mümkün olacağı beyan edilmektedir.

Musibet, zarar ve savaş Allah'ın izin kaydıyla beyan ettiği konular arasındadır. Bir musibet ya da zarar verici durumun ancak Allah'ın izniyle gerçekleşebileceği beyan edilirken Allah'ın yüce iradesi ve kapsayıcı kudretine işaret edilmektedir. Ayetlerde savaşa izin verilmesinden savaşta takip edilecek metoda kadar Allah'ın iznine dikkat çekildiği görülmektedir. Bu bakımdan Allah'ın savaştaki dengeleri değiştireceği ve galibiyeti ihsan edeceği beyan edilmektedir.

Çalışmada "izin" ifadesinin Allah'a zafede edilerek zikredildiği ayetlerden bahsedilmektedir. Ayetlerde bahsi geçen konulardaki istisnai durumların, Kur'an'ın bütünlüğü içindeki değerinden ve öneminden söz edilmektedir. "İzin" kelimesinin sahip olduğu anlamlara işaret edilerek tefsir kaynaklarındaki farklı yorumlar üzerinde durulmaktadır. İslam düşünce tarihi içinde değişkenlik gösteren bu yorumların arka planlarından bahsedilmektedir. Kur'an'ın, muhatapların inanç ve algılarını yönlendiren, yanlış ve batıl yollara sapmaktan onları sakandıran ve sınırlandıran hitabının beyan edilmesi bakımından çalışmanın yol gösterici olması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, izin, sınır, dil.

A Limitating Registration Term In The Qur'an: Allah's Permission

Summary

The Qur'an regulates people's relations with Allah, other people, and society and also explains many issues that offer them the way to reach happiness in this world and the afterlife. While the issues emphasized in the verses are sometimes discussed in main lines and general terms, details are highlighted, and exceptional situations are mentioned. This situation, which differential, may be related to the importance of the relevant issue in terms of the main topics of the Qur'an, as well as considers the claims and false beliefs of the addressees. This situation, which is related to the fundamental goals of

the Qur'an, is effective in the subject of the issue in the verses.

Almighty Allah mentions exceptional situations and particular expressions in some matters that He has declared in His divine revelation. It is seen that some words come to the fore in mentioned expression. One of those mentioned expressions is "permission, willing" by attributing it to Allah. Allah declares his permission in some matters as an expression of record and orders this subject should be evaluated only with this limiting wording. This situation can sometimes be related to an issue associated with the wrong beliefs of the interlocutors. Sometimes, it is seen that this word is mentioned in relation to a subject that is valued in terms of sound religious understanding.

It is clear that the prophet has an important position. In this regard, the belief that the prophet was sent by Allah has great importance of religious perception. It is sensitively emphasized that the prophet was sent only with the permission of Allah in the verses. The expressions of Allah's permission draw attention in the verses about the transmission of Allah's revelation to the prophet and the choice of the prophet. In particular, the addressee's miracle requests from Prophet Mohammed are also mentioned in the verses. It is stated that only Allah's permission is the determining factor for miracles.

The issue of the acceptance and realization of religion by the addressees is among the prominent issues in the Qur'an. The fact that people can have different choices in terms of both faith and deeds, and that no one will be forced in this regard is paid attention in the verses. It is stated that it is possible only by Allah's permission in these aforementioned verses.

It is known that the Qur'an emphasizes that only Allah has the power to make absolute judgments about halal and haram. In this regard, it is stressed that it is based on Allah's permission. The superstitious beliefs of people that the beings they associate with Allah will be their intercessors are also mentioned in the verses. It is declared that the perception mentioned above is a great mistake and that Allah's permission for intercession is decisive.

The issues of misfortune, damage and war are among the subjects declared by Allah, with the permission of Allah. While declaring that a calamity or damaging situation can only happen with Allah's permission, it points to Allah's supreme will and all-inclusive power.

In the study, the verses in which the expression of permission attributing to Allah are mentioned. The value and importance of exceptional cases in the general meaning network of the Qur'an are mentioned in the verses. Different interpretations in tafsir sources are emphasized by pointing out the various meanings of the word permission. The backgrounds of these interpretations, which vary in the history of Islamic thought, are mentioned. It is hoped that the study will be guiding in terms of declaring the language pattern of the Qur'an that directs the beliefs and perceptions of the interlocutors, limits, and prevents them from deviating from wrong and superstitious ways.

Keywords: Tafsir, Qur'an, permission, limitation, language.

Giriş

Kur'an muhataplarının din konusundaki sorularını dikkate almakta; onların bu alandaki yanlış inanç ve zihniyetlerini hedef alarak düzeltmelerde bulunmaktadır. Bu noktada Kur'an ayetleri, birtakım konulara genel çerçevede temas ederken kimi konuları ise ayrıntılarıyla sunmaktadır. Her bir meselenin tekdüze bir yapı arz etmediği, değişkenliklerin ve sorunların çeşitlenebildiği vakası dikkate alındığında, ayetlerde ele alınan her meselenin de birbirinden farklı yönleriyle sunulduğu görülmektedir. Dolayısıyla konuların ele alınmasında ve sunulmasında bütün bu unsurların dikkate alındığı açıktır.

Yüce Allah beyan ettiği konularda bazı istisnai durumları ve sınırları açıklamaktadır. Zira meselelerin insan zihninde muşahhas kılınması bakımından sınırların doğru çizilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Allah Teâlâ'nın ayetlerde konuyu sınırlandırmak üzere kullandığı ifadelerden biri de "izin"dir. Bu ifadeyi kendine izafetle kullanan Yüce Allah, kimi konularla alakalı genel algının çok ötesinde birtakım hususların olduğunu beyan etmektedir. Böylece konunun farklı boyutlarına dikkat çekerek muhataplarını uyarmaktadır.

Kur'an'la alakalı çalışmalarda ele alınan konulardan biri de ayetlerde yer alan bazı lafızların tek bir manaya işaret etmediği gerçeğidir. Müsterek lafızlar, farklı ayetlerde farklı manalarıyla öne çıkabilmektedir. Bu bakımdan Kur'an ayetlerinde yer alan ifadelerin anlamlandırılmasında ayetlere, ayetlerin bağlamına ve Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat edilmelidir. Aksi takdirde Kur'an'ı yorumlama serüveninde ciddi hatalar ortaya çıkabilmektedir. Zerkeşi (ö. 794/1392), Kur'an'ın bütünlüğü içinde lafızların farklı manalarına işaret etmekte ve bu konuya "el-Vücûh ve'n-Nezâir" başlığı altında dikkat çekmektedir. Buna göre Kur'an'da farklı bağlamlarda zikredilen "el-hüdâ" kelimesi beyan,¹ din,² iman,³ davetçi,⁴ peygamberler ve kitaplar⁵ başta olmak üzere farklı manalara gelebilmektedir. Aynı şekilde "el-esef", "el-burûc", "el-berru" ve "el-baħru" gibi kelimeler farklı ayetlerde farklı manalarla öne çıkmaktadır.⁶ Beşer keliminde bulunmayan bu özellik, yani Kur'an'ın kelimenin çok farklı manalarına işaret etmesi, Kur'an'ın bir icaz yönü olarak ifade edilmektedir.⁷ Zira bu özellik Kur'an'ın anlam zenginliğini ve üslubunun güzelliğini ifade etmektedir.

Ayetlerde yer alan kelimelerin farklı bağlamlarda farklı anlamlarıyla vurgulanması keyfiyeti "izin" kelimesi özelinde de dikkat çekmektedir. Söz konusu kelimenin yer aldığı ayetlerde bir yandan konunun sınırları beyan edilirken bir yandan da kelimenin farklı manalarıyla önemli hususlar vurgulanmaktadır. Bu bağlamda araştırmamızın amacı "izin" kelimesinin Allah'ın ismine izafetle kullanıldığı ayetlerde kelimenin farklı anlamlarını beyan etmek ve ilgili konularda meselenin sınırlı yönlerine işaret etmektir. Böylelikle kelimenin taşıdığı manalara ve tefsir kaynaklarındaki farklı yorumlara değinerek Allah'ın kayıt ifadesiyle zikrettiği konuların önemini öne çıkartılması hedeflenmektedir.

1. İzin Kelimesinin Anlamları ve Kur'an'daki Kullanımları

İzin kelimesi sözlükte bağ, bağlantı, sap ve tutacak anlamlarındaki "ezn" kökünden gelmektedir.⁸ Fiil olarak bu kelimedenden türeyen kelimeler işitme, "bilme" (*ezine*), "bir kimseye herhangi bir hususta izin verme" (*izn*), "izin isteme" (*iste'zene*),

¹ *Kur'an Yolu Meâli*, haz. Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), el-Bakara 2/5.

² Âl-i İmrân 3/73.

³ Meryem 19/76.

⁴ er-Ra'd 13/7; el-Enbiyâ 21/73.

⁵ el-Bakara 2/38.

⁶ Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 1/84-86.

⁷ Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/84; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 2/144.

⁸ Ebü Abdurrahmân Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Hâlif b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn* (Beyrut- Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "ezn", 1/62; Ebü'l-Huseyn Aħmed b. Fâris el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyis'i'l-Luġa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr, ts.), "ezn", 1/76; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. ez- Ömer b. Muhammed Zemaħşerî, *Esâsü'l-Belâġa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), "ezn", 1/23; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.), "ezn", 1/52; Ebü't-Tâhir Mecduddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), "ezn", 1175.

“bildirme ve öğretme” (*āzene*), “bir işin gereklerini muhakkak surette yerine getirme”, yemeğe karşı iştahın artması (*ezine li rāihati't-ta'ām*) anlamlarında kullanılmaktadır.⁹ “İşitme organı kulak” (*uznun*), “ilan ve bildiri” (*ezān*), “her şeye kulak verip, işittiği her şeyi tasdik eden kimse” (*raculun uzunun/raculun ezinetun*), “namaz için çağrı yapan kişi” (mü'ezzin) anlamında bu kelimenin türevlerinin kullanıldığı görülmektedir. Yüksek makamda bulunan bir kimse için “sunma ve ilan etme” anlamında *te'ezzene* kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime, muhatabı sorumlu tutan ve bağlayıcı olan ilan, sunum,¹⁰ tehdit,¹¹ yasaklama,¹² korkutma ve uyarı¹³ anlamlarını içermektedir. Bir şeyin izniyle yapılması, aynı zamanda o işin onun emriyle¹⁴ ve bilgisiyle¹⁵ olduğu anlamına gelmektedir.

Kur'an'da izin kelimesinin gerek isim gerek fiil olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu ayetlerin büyük bölümünde ilgili ifade Allah'a nispet edilmektedir. Helâl ve haram konusunda hüküm verme yetkisinin Allah'ın olduğu beyan edilirken¹⁶ ya da şirk koşulan varlıklar adına Allah'ın izin vermediği din kuralları koymak eleştirilirken bu ifade kullanılmaktadır.¹⁷ Şefaath konusunda Allah'ın izninin bir kayıt olarak zikredildiği ayetlerde de izin kelimesi dikkat çekmektedir.¹⁸ Allah'ın yapılmasına ve içinde isminin anılmasına izin verdiği mekânlardan bahsedilirken izin kelimesi Allah'a atıfla kullanılmaktadır.¹⁹ Kıyamet gününün dehşet verici halleri anlatılırken o gün mutlak hüküm sahibinin Allah olduğu beyan edilmekte ve ancak O'nun izin verdiklerinin konuşabileceği,²⁰ inkârcılara izin verilmeyeceği²¹ beyan edilmektedir.

Saldırıya uğrayanlara ve zulüm altındakilere savaş için izin verildiği ifade edilirken izin kelimesi meçhul formda kullanılmaktadır.²² Savaşta takip edilecek yolu belirlemenin²³ ve savaşta öne geçmenin²⁴ Allah'ın izniyle olduğu beyan edilmektedir. Nice az topluluğun Allah'ın izniyle büyük toplulukları yendiği²⁵ ilan edilmekte; savaşta Allah'ın izniyle galibiyetin elde edildiği vurgulanmaktadır.²⁶

Bir musibetin ancak Allah'ın izniyle başa gelmesi,²⁷ Allah izin vermeden

⁹ Halîl b. Ahmed, “ezn”, 1/62; İbn Fâris, “ezn”, 76, 77; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcû'l-lüga ve's-sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut- Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), “ezn”, 5/2068; Zemahşerî, “ezn”, 1/23; İbn Manzûr, “ezn”, 1/51-53.

¹⁰ Halîl b. Ahmed, “ezn”, 1/62.

¹¹ Fîrûzâbâdî, “ezn”, 1175.

¹² Cevherî, “ezn”, 5/2069; İbn Manzûr, “ezn”, 1/53.

¹³ Zemahşerî, “ezn”, 1/23.

¹⁴ Halîl b. Ahmed, “ezn”, 1/62; İbn Fâris, “ezn”, 1/77.

¹⁵ İbn Fâris, “ezn”, 1/77; İbn Manzûr, “ezn”, 1/51; Fîrûzâbâdî, “ezn”, 1175.

¹⁶ Yûnus 10/59.

¹⁷ eş-Şûrâ 42/21.

¹⁸ el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3; Tâhâ 20/109; es-Sebe' 34/23; en-Necm 53/26;

¹⁹ en-Nûr 24/36.

²⁰ Hûd 11/105; en-Nebe' 78/38.

²¹ en-Nahl 16/84; el-Mürselât 77/36.

²² el-Hac 22/39.

²³ Âl-i İmrân 3/166; el-Haşr 59/5.

²⁴ Âl-i İmrân 3/152; el-Enfâl 8/66.

²⁵ el-Bakara 2/249.

²⁶ el-Bakara 2/251.

²⁷ et-Tegâbün 64/11.

insanların birbirlerine²⁸ ya da insanların iman edenlere zarar veremeyeceği,²⁹ göğün yere düşmesini Allah'ın izniyle engellediği,³⁰ ölümün de ancak Allah'ın izniyle gerçekleştiği beyan edilmektedir.³¹

Peygamberin Allah'ın izniyle gönderildiği,³² vahyin Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilmesinin Allah'ın izniyle olduğu,³³ bir peygamberin ancak itaat edilmek üzere Allah'ın izniyle gönderildiği³⁴ bildirilmektedir.

Mucize konusuyla ilgili birçok ayette Allah'ın iznine işaret edilmektedir. Mucizenin ancak Allah'ın izniyle olduğu,³⁵ Allah'ın izniyle Hz. Süleyman'ın cinlerden ordusunun bulunduğu,³⁶ Hz. İsa'nın mucizelerinin de Allah'ın izniyle gerçekleştiği³⁷ beyan edilmektedir. Hz. İsa'nın mucizelerini sıralayan Yüce Allah "benim iznimle" kaydıyla bu mucizelerden söz etmektedir.³⁸

İman, amel ve diğer bazı konularda da "Allah'ın izni" ifadesinin zikredildiği görülmektedir. İmanın ancak Allah'ın izniyle olduğu,³⁹ Allah'ın izniyle amellerin farklı mertebelerde bulunduğu,⁴⁰ ihtilafların son bulmasının Allah'ın izniyle olduğu,⁴¹ Allah'ın izniyle insanların karanlıktan aydınlığa çıktığı,⁴² meleklerin ve ruhun Allah'ın izniyle indiği,⁴³ Allah'ın izniyle cennet ve mağfirete çağırıldığı,⁴⁴ cennette Allah'ın izniyle nimet verileceği,⁴⁵ cennette ebedi kalmanın da Allah'ın izniyle olduğu⁴⁶ beyan edilmektedir. Güzel memleketin bitkisinin güzel olması yine Allah'ın iznine bağlanmaktadır.⁴⁷

İzin kelimesi Kur'an'da Hz. Peygamber ve muhatapları arasında yaşanan kimi konulardan bahseden ayetlerde de yer almaktadır. Savaş ya da özel görüşme esnasında muhatapların izin talepleri ve Allah Resulü'nün tavrı ayetlerde konu edilmektedir.⁴⁸

İzin kelimesinin bazı ayetlerde Hz. Yusuf'un babasına⁴⁹ ve Firavun'a⁵⁰ atıfla kullanıldığı görülmektedir. Başkasının evine girmek üzere izin istenmesi meselesi⁵¹

²⁸ el-Bakara 2/102.

²⁹ el-Mücâdele 58/10.

³⁰ el-Hac 22/65.

³¹ Âl-i İmrân 3/145.

³² el-Ahzâb 33/46.

³³ el-Bakara 2/97; eş-Şûrâ 42/51.

³⁴ en-Nisâ 4/64.

³⁵ er-Râd 13/38; İbrâhîm 14/11; el-Mü'min 40/78.

³⁶ es-Sebe' 34/12.

³⁷ Âl-i İmrân 3/49.

³⁸ el-Mâide 5/110.

³⁹ Yûnus 10/100.

⁴⁰ el-Fâtır 35/32.

⁴¹ el-Bakara 2/213.

⁴² el-Mâide 5/16; İbrâhîm 14/1.

⁴³ el-Kadr 97/4.

⁴⁴ el-Bakara 2/221.

⁴⁵ İbrâhîm 14/25.

⁴⁶ İbrâhîm 14/23.

⁴⁷ el-A'râf 7/58.

⁴⁸ et-Tevbe 9/43, 44, 45, 49, 53, 83, 86, 90, 93; en-Nûr 24/62; el-Ahzâb 33/13.

⁴⁹ Yûsuf 12/80.

⁵⁰ el-A'râf 7/123; Tâhâ 20/71; eş-Şuarâ 26/49.

⁵¹ en-Nûr 24/28.

ya da aynı ev içinde günün belli vakitlerinde izin isteme konusu⁵² ayetlerde ele alınmaktadır. Nikâhlanma konusunda ise ailenin izninden bahsedilmektedir.⁵³

Görüldüğü üzere izin kelimesi Kur'an'da gerek Allah Teâlâ gerekse yaratılanlara atıfla zikredilmektedir. Çalışmada izin kelimesinin Allah'ın ismine izafe edilerek kullanıldığı ayetlerden ve bu ayetlerde ele alınan konulardan bahsedilecektir.

2. Kur'an'da "Allah'ın İzni" Kaydıyla Yer Alan Konular

Kur'an'da insanların Yüce Allah'la ve birbirleriyle ilişkileri bakımından bazı konular ele alınmaktadır. Bu konularla alakalı temel ilkeler ve uyarılar sıralanmaktadır. Kimi zaman bu meselelerin sınırları caydırıcı bir ifade ya da bir kayıt ifadesiyle yer alabilmektedir. Ayetlerde bir mesele hakkında sınırların bildirilmesinde kullanılan kayıt ifadelerinden biri de "Allah'ın izni" lafzıdır. Kimi zaman muhatapların sorularına verilen cevaplarda kimi zaman da konuyla alakalı genel bir yargıyı düzeltme adına bu kayıt ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.

2.1. Peygamberlik Konusunda "Allah'ın İzni" Kaydı

Yüce Allah, Kur'an'da çeşitli vesilelerle Hz. Muhammed'in kendisinin belirlediği bir beşer elçi olduğunu, vahye muhatap kılındığını ve dini tebliğle mükellef bulunduğunu beyan etmektedir. Allah Resulü elçi melek vasıtasıyla vahiy almaktadır. Hz. Peygamber'in Allah tarafından peygamber olarak seçilmesine itiraz eden ve her fırsatta düşmanlıklarını gösteren Medine Yahudilerinden kimileri vahyi getiren melek Cebrâil'e düşman olduklarını ilan etmektedir. Onlar Cebrâil'in sadece savaş, zorluk ve sıkıntı getirdiğini iddia ederek onu kendilerine düşman kabul etmektedirler.⁵⁴ Mikâil'in ise bereket ve rahmet getirdiğini⁵⁵ bu yüzden kendilerinin dostu olduğunu söylemektedir.⁵⁶ Yahudilerden kimileri şöyle bir iddiada bulunmaktan da geri durmamaktadır: "Eğer Muhammed'e vahyi getiren Mikâil olsaydı ona uyardık ve iman ederdik. Çünkü Mikâil, rahmeti ve bolluğu indirmektedir. Oysa Cebrâil, azabı, savaşı ve zorluğu indirir, o bizim düşmanımızdır. Bu nedenle ona uymayız."⁵⁷ Allah Teâlâ, onların bu konudaki yaklaşımına işaret ederek Cebrâil'e düşman olanlara cevap vermektedir. Cebrâil'in kendi izniyle Kur'an'ı indirdiğini bildirmektedir.⁵⁸ Buna göre Cebrâil, Rabbinin izniyle katından peygamberlere vahyi getiren görevli

⁵² en-Nûr 24/58, 59.

⁵³ en-Nisâ 4/25.

⁵⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Hicr: Dâru Hicr, 2001), 2/286, 287, 290; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqqâ'ika gâvâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 1/301; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, ts.), 1/501.

⁵⁵ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/507.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/301; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/499.

⁵⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne - Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk. Mecdî Baslûm (Beirut- Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/517; Ebû Abdullah Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'an*, ed. Abdullah b. Abdu'l-muhsin Türkî (Beirut- Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 2/261.

⁵⁸ el-Bakara 2/97.

melektir.⁵⁹

Ayetteki “Allah’ın izniyle” kaydı, Cebrâil’in vahiy getirmesinin Allah’ın emri ile meydana geldiğini beyan etmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla Cebrâil’e düşmanlık beslemelerinin doğru olmadığı zira onun bu görevi Allah’ın emriyle yaptığı beyan edilmektedir. Yani bu, Cebrâil’in kendi seçimi değildir.⁶¹ Bu açıdan “Allah’ın izni” kaydı onların aleyhinde bir delil olarak değerlendirilebilir.⁶² Zira vahiy, bizzat Allah tarafından indirilmektedir. Eğer bu konuda bir isyan ya da reddetme söz konusuysa bu, Allah’a düşmanlık olur ki bu da küfürdür.⁶³ Diğer yandan bütün meleklerin Allah’ın dostu olduğu ve Allah’ın dostuna düşmanlık gösterenlerin esasında Allah’a düşman olduğu hakikati de vurgulanmaktadır.⁶⁴

İzin kelimesinin kolaylaştırma anlamı üzerinde duran Zemahşerî (ö. 538/1144), Kur’an’ın Allah Resulü’nün kalbine onu ezberlemesi ve anlaması bakımından indirilmesinin kolaylaştırıldığı şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla vahiy, Allah’ın ilmiyle ve bu inişi mümkün kılmasıyla gerçekleşmektedir.⁶⁶

Hz. Peygamber’in elçi melek vasıtasıyla kendisinden vahiy aldığını beyan eden Allah Teâlâ, vahiy konusunun kendi izni ile gerçekleştiğini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla vahiy hadisesi nedeniyle, Allah’ın itaatkâr kulları meleklerle yönelik bir itham kabul edilemez. Öte yandan değerli bir gece içinde meleklerin ve ruhun inişini anlatan ayette bu inişin Allah’ın izniyle gerçekleştiği üzerinde durulmaktadır.⁶⁷ Böylelikle sözü edilen varlıkların hareket ve tasarruflarında Rablerinin iznine bağlı oldukları beyan edilmektedir.⁶⁸ Onların Allah’ın emriyle⁶⁹ gerçekleşmesini dilediği şey ile indikleri haber verilmektedir.⁷⁰

Vahyin Allah’ın izniyle gerçekleştiğini beyan eden bir diğer ayette ise Allah’ın insanla konuşmasından bahsedilmektedir. Bu iletişim şekillerinin gerçekleşmesinin yine Allah’ın iznine bağlandığı görülmektedir.⁷¹ Böylece ilahi vahiy, Allah’ın izniyle vahyin gerçekleştiğini ve vahyin muhtevasının da Allah tarafından belirlendiğini ortaya koymaktadır.⁷² Hatta “Allah’ın izni” kaydı bir şeyin zatı itibarıyla iyi ya da kötü olmadığını, bu konuda belirleme yetkisinin Allah’ta olduğunu ispat sadedinde

⁵⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 2/292; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/508.

⁶⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 2/293.

⁶¹ Emînü’l-İslâm Ebî Alî el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-‘Ulûm, 2005), 1/229.

⁶² Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm* (Kahire: Dârü’l-Menâr, 1947), 1/392.

⁶³ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’-Râzî Mefâtihu’l-Gayb* (Dârü’l-Fikr, 1981), 3/221.

⁶⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsîri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 1/200.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/302.

⁶⁶ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-Azîz*, thk. er-Rehâle el-Fârûk vd. (Katar: Vezâretü’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 2007), 1/294.

⁶⁷ el-Kadr 97/4.

⁶⁸ Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’-Râzî Mefâtihu’l-gayb*, 32/35.

⁶⁹ Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut-Lübnan: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 2002), 4/771.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmî li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/396.

⁷¹ eş-Şûra 42/51.

⁷² Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 20/540, 541; Kurtubî, *el-Câmî li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 18/507.

zikredilmektedir.⁷³ Bu bakımdan insan algısını aşan bir boyuta sahip vahiy konusunda mutlak yetkinin Allah'ta olduğu hatırlatılmakta; vahyin ilahi menşeli olduğu vurgulanmaktadır.

Peygamberin insanlara tebliğ ettiği vahyin keyfiyetinde ve muhtevasında belirleyici olan Allah, peygamberlerin gönderilmesi konusunda da kendisinin iznini bir kayıt olarak ilan etmektedir. Peygamberlerin Allah'ın izniyle itaat edilmek üzere gönderildiğini haber vermektedir.⁷⁴ Yani bir kimseye itaat, ancak Allah'ın muvafakatiyle mümkündür. Bu bakımdan bir kimseye ancak Allah'ın izniyle itaat edilebilir.⁷⁵ Dolayısıyla ayetteki izin kaydıyla, Allah'ın itaat edilmesini istediği kimselere itaat edilmesi, itaat edilmemesini istediği kimselere itaat edilmemesi emredilmektedir.⁷⁶

Peygamberlerin itaat edilmek üzere Allah'ın izniyle gönderildiğini beyan eden ayet, peygamberlere itaati öne çıkartmaktadır. Ancak peygamberlere itaati gerçekleştirmeyenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla ayetteki izin ifadesini ilim anlamında ya da Allah'ın bir grubu değil diğerlerini irşad etmesi anlamında kabul etmek mümkün olmaktadır. Zira Allah kulunun iman edeceğini bilir ve onu muvaffak kılarırsa sanki ona izin vermiş olmaktadır. İznin hakiki anlamı da ilimle birlikte onu gerçekleştirebilecek imkânın muhataba verilmesi ve muhatap için onun mümkün kılınmasıdır.⁷⁷

“Allah'ın izni” kaydını, Allah'ın meşiet ve muradı ile kulların fiilleri konusundaki farklı yaklaşımlar açısından değerlendirmek de mümkündür. Bu durumda izin kelimesine verilecek anlama göre farklı yaklaşımlar öne çıkabilmektedir. Bu çerçevede Mutezile'nin ilgili kelimeye anlam verirken kelami paradigmalara uygun hareket etme konusunda hassasiyet gösterdiği görülmektedir. Zemahşerî, peygamberin Allah tarafından gönderilmesinin zaten ona izin verildiği anlamını ifade etmesine rağmen “Allah'ın izni” kaydının ayrıca gelmesinin nedeni üzerinde durmaktadır. Ona göre burada iznin gerçek anlamı kastedilmemektedir. Kastedilen kolaylaştırıcıdır. İstiareli bir kullanım vardır. İmkânsız bir hususun gerçekleştirilmesi bakımından kolaylaştırma anlamı söz konusudur. Zira şirk ve cehalet ehlinin tevhide ve şeriate davet edilmesi oldukça güç bir iştir. Ancak Allah'ın kolaylaştırması ile bu işin gerçekleşmesi mümkün olabilir. Dolayısıyla bu konuda Allah'ın izin vermesi, Allah'ın kolaylaştırması anlamındadır. Dilde kelimenin bu anlamda kullanıldığı görülmektedir. Cimri bir kimse için “İnfak konusunda me'zûn değildir”, denir ki bu, harcama yapmanın onun için çok zor olması anlamındadır.⁷⁸ Müfessir Râzî'nin (ö. 606/1210) nakilde bulunduğu Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/916) ise ayeti “Ben bir peygamber gönderiyorsam ona itaati ve onu tasdiki murat ediyorum. Ona isyan edilsin diye onu göndermem.” şeklinde açıklamaktadır. Dolayısıyla bu ayeti Allah'ın ancak itaati murat ettiğine; peygamberlerine isyanı murat etmediğine dair bir delil olarak

⁷³ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-gayb*, 27/191.

⁷⁴ en-Nisâ 4/64.

⁷⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/386; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 7/198; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/140.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 3/240.

⁷⁷ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/594.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/78.

kabul etmektedir. Râzî ise izin kelimesinin irade anlamında değil emir anlamında olduğunu belirtmektedir. Çünkü ayette bütün vakitlerde bütün insanlar tarafından gerçekleştirilecek itaat kastedilmemektedir. Dolayısıyla ayette zikredilen izin, emir anlamında kabul edilmelidir.⁷⁹

Hız. Peygamber'in Allah tarafından seçilen bir elçi olduğunu, görev ve sorumluluk sınırlarını beyan eden ayette de "Allah'ın izni" kaydı dikkat çekmektedir.⁸⁰ Hz. Peygamber'in ümmetine tebliğ konusunda şahid, cenneti müjdeleyen ve cehennemle uyaran olarak gönderildiği; Allah'a tevhid üzere iman etmek, O'ndan başka hiçbir şeye ilahlık yüklememek ve O'na ortak koşmamak üzere görevlendirildiği beyan edilmektedir. Bütün bu hususlar Allah'ın bu konuda Hz. Peygamber'e verdiği izne bağlıdır.⁸¹ Allah'ın bu konudaki emrine uygun olarak⁸² sadece Allah'ın emriyle takdir ettiği şeyin vaktinde, zamanı gelince gerçekleşmesi kastedilmektedir.⁸³

Konuyla ilgili ayetlerdeki "Allah'ın izni" kaydı, peygamberlerin Allah tarafından seçildiğine işaret etmektedir. Peygamberler Allah'ın kendilerine verdiği yetkiyle insanları tevhide davet etmektedir ve Allah tarafından desteklenmektedir. Her inanan kişi davetçi olabilir fakat onlar, peygamberlerden farklı bir konumdadır. Zira Allah tarafından seçilip tayin edilen peygambere itaat ya da isyan etmek Allah'a itaat ve isyan olarak kabul edilmektedir.⁸⁴ Nihayetinde peygamberin misyonu dikkate alındığında "Allah'ın izni" kaydı, gerek peygamberlik misyonunu güçlendirmekte gerekse peygambere yönelik iddia ve itirazlarda asıl muhatabın Allah olduğunu beyan etmektedir.

2.2. Mucize Konusunda "Allah'ın İzni" Kaydı

Yüce Allah, insanlara doğru yolu göstermeleri için peygamberleri seçtiğini ve onlara vahyini indirdiğini ifade etmektedir. Bu peygamberlere verilen bazı olağanüstü hadiseler de işaret etmektedir. Ayetlerde Hz. Sâlih'in dışı devesi,⁸⁵ Hz. Musa'nın asası ve parlayan eli,⁸⁶ Hz. İsa'nın ortaya koyduğu olağanüstü hadiseler⁸⁷ vurgulanmaktadır. Diğer yandan Kur'an'da muhatapların, inkârcıların Hz. Peygamber'den mucize konusunda farklı taleplerde buldukları ve ona yönelik birtakım itirazları gündeme getirdikleri ifade edilmektedir. Öne çıkan bu söylemlere karşı Kur'an, mucizenin Allah tarafından verildiğini, farklı peygamberlerin mucizelerinden örneklerle belirleyici olanın Allah olduğunu beyan etmektedir.

Kur'an'da hiçbir peygamberin kendiliğinden mucize getiremeyeceği, mucizenin ancak Allah'ın izniyle gerçekleşeceği defaatle vurgulanmaktadır.⁸⁸ Böylece ayetler peygamberlerin kendiliklerinden mucize getirmesinin söz konusu

⁷⁹ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-gayb*, 10/165.

⁸⁰ el-Ahzâb 33/46.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 19/126.

⁸² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/500; Kurtubî, *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/172; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 9/187.

⁸³ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/128.

⁸⁴ Ebu'l-Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/432.

⁸⁵ el-A'râf 7/73.

⁸⁶ el-A'râf 7/106-108; Hûd 11/96; el-Kasas 28/31-32, 35.

⁸⁷ Âl-i İmrân 3/49-50.

⁸⁸ Bk. er-Râd 13/38; İbrâhîm 14/11; el-Mü'min 40/78.

olamayacağını,⁸⁹ mucizenin ancak Allah'ın emri ile gerçekleşeceğini beyan etmektedir.⁹⁰ Esasında bir mucize, durumu ortaya koymak konusunda yeterlidir. Bunun dışında Allah dilerse bu mucizeyi meşietî ile takdir eder, gerçekleştirir, dilerse gerçekleştirmez.⁹¹ Dolayısıyla bu ifadeyi, yasaklama ve uyarı anlamında kabul etmek de mümkündür.⁹²

Hız. Peygamber'i önceki peygamberlerle karşılaştırarak onların mucizelerinin benzeri bir mucize getirmesini ondan isteyenlere karşılık ayet, gerek önceki peygamberlerin gerekse Hız. Muhammed'in bir mucize getirmeye kudretinin olmadığını; bu konuda Allah'ın gerekli gördüğü yer ve zamanda mucizenin gerçekleşeceğini haber vermektedir.⁹³

Peygamberin seçimi, vahiy alması ve vahyin muhtevasında "Allah'ın izni" bir kayıt olarak zikredilmektedir. Meselenin tamamen Allah'ın kudretinde olduğu açıklanmaktadır. Sayılanların bir parçası olan mucize konusunda da Allah'ın yetki sahibi olduğu açıktır. Bu bakımdan Kur'an'da kimi peygamberlerin mucizeleri sayılırken "Allah'ın izni" ifadesi dikkat çekmektedir. Hız. Süleyman'a verilen mucizelerin sayıldığı Sebe' 34/12. ayette cinlerin, Rabbinin izniyle onun emrinde olduğu haber verilmektedir. Allah'ın emriyle,⁹⁴ cinleri ona musahhar kılmak suretiyle⁹⁵ bu mucizenin gerçekleştiği beyan edilmektedir.

İzni ifadesinin "iznimle" şeklinde üç defa kullanıldığı el-Mâide 5/110. ayette ve "Allah'ın izniyle" ifadesinin yer aldığı Âl-i İmrân 3/49. ayette Hız. İsa'nın mucizeleri sıralanmaktadır. Hız. İsa'nın mucizelerinin de Allah'ın yardımı ve ilmi,⁹⁶ kudreti, iradesi, meşietî⁹⁷ ve kolaylaştırması⁹⁸ ile gerçekleştiği haber verilmektedir. Her ne kadar mucizeler, peygamberlerin eliyle doğruluklarına ve peygamberliklerine yönelik bir delil olsa da hakiki anlamda Allah'ın dilemesi ve yaratması ile gerçekleşmektedir. Peygamberlerin elinde bu mucizelerin gerçekleşmesi ise mucizelerin onlar adına peygamber olduklarına yönelik bir delil olmasıyla ilgilidir.⁹⁹ Dolayısıyla mucizelerde hakiki fail olarak fiil Allah'a izafe edilmekte; ancak Allah'ın yaratmasıyla bunun gerçekleşeceği beyan edilmektedir.¹⁰⁰ Bu bakımdan Hız. İsa'ya verilen mucize devamlı surette ona verilen bir özellik değildir. Sözü edilen mucizeler yalnızca Allah Teâlâ'nın izni ve desteğiyle gerçekleşmektedir.¹⁰¹

Peygamberin insanların arasından seçilmesi, kendisine bir elçi vasıtasıyla ya da vasıtasız vahyedilmesi ve peygamberliğini ispat edici mucizelerin getirilmesi konusunda "Allah'ın izni" bir kayıt ifadesi olarak yer almaktadır. Peygamberin

⁸⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 13/558; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/356.

⁹⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/382.

⁹¹ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-gayb*, 19/64.

⁹² İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 5/211.

⁹³ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 2/529.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/111; Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 17/269.

⁹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 19/229; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 7/165.

⁹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 9/116.

⁹⁷ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/413.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/312.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 3/648.

¹⁰⁰ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-gayb*, 12/134.

¹⁰¹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 7/246.

muhataplarıyla ilişkisi ve muhatabın imanı konusunda da aynı kayıt ifadelerinin ayetlerde yer aldığı görülmektedir.

2.3. İman ve Amel Konusunda “Allah’ın İzni” Kaydı

Kur’an’da beyan edildiği üzere kurtuluşun yolu iman edip salih amelde bulunmaktır. Muhataplarına yol gösteren ilahi buyruklar, bu konuda şirke ve nifaka asla müsamaha gösterilmeyeceğini beyan etmektedir. İman ve amel konusunda samimiyet ve içtenlik temel şart olarak ortaya konmaktadır. Bu çerçevede kişinin samimiyetine engel olacak, makbul bir iman ve amelden onu uzaklaştıracak her türlü duruma karşı önlem alınmaktadır. Söz konusu uyarılar kimi zaman kişiye yönelik gelirken kimi zaman da bizzat dini tebliğ edene, peygambere yönelik gelebilmektedir.

Allah’ın dilemesi halinde yeryüzünde bulunanların tamamının iman edeceğini vurgulayan ilahi vahiy, iman etmeleri için insanları zorlamanın söz konusu olmayacağını beyan etmektedir.¹⁰² Böylece bir kimsenin iman etmesinin peygamberin elinde olmadığı, bu yüzden de peygamberin görev ve sorumluluklarını aşmaması gerektiği uyarısında bulunan Yüce Allah, peygambere düşenin Allah’ın emrettiklerini bildirmek, inkâr edenleri Allah’ın azabıyla uyarmak olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla kişinin imana ermesi ve hidayete ulaşması, yaratıcısının elindedir.¹⁰³ Kişi ancak Allah’ın izin vermesiyle Allah’ı tevhid üzere tasdik eder. Her ne kadar Hz. Peygamber muhataplarına hakikati izah etmek için titizlikle çalışsa da neticede iman Allah’ın yaratması, iradesi, irşad ve hidayeti ile mümkündür. Aynı zamanda yeryüzünde bulunanların hepsinin iman etmesinin Allah tarafından dilenmediği, dolayısıyla herkesin iman etmesini Allah’ın murat etmediği de ifade edilmektedir.¹⁰⁴

İman konusunda Allah’ın iznine atıfta bulunan ifadelerde muhatapların tavırlarına da dikkat çekilerek alelade bir izinden söz edilmemektedir. Zira Allah’ın ayetlerini, öğütlerini ve kesin delillerini düşünmeyen kimselerin Allah’ın azabına uğrayacağı ifade edilmektedir.¹⁰⁵ İbn Âşûr (ö. 1973), ayetteki iznin mümkün kılma ve takdir etme izni olduğunu söylemektedir. Buna göre kastedilen hak-batıl, salah-fesat arasında mümeyyiz olan kimsenin hakkı kabul etmeye hazır kılınmasıdır. Bu bakımdan bir kimsenin iman etmesi ancak Allah’ın onun iman edeceğine ilişkin meşietini ile mümkündür.¹⁰⁶ Dolayısıyla konunun çift taraflı bir yapı arz ettiği anlaşılmaktadır.

Allah’ın meşietinin kulların fiileri üzerinde zorlayıcı bir etkisinin olup olmadığı konusundaki tartışmaların bu bağlamda sürdüğü görülmektedir. Müfessir Râzî, Allah’ın muradının onları mecbur kılmadığı üzerinde dururken iman etme hususunda tesirli güç ve meşietin ancak Allah’a ait olduğunu vurgulamaktadır. Yani iman konusunda “Allah’ın izni” kaydı, kulun bu eylemi gerçekleştirirken kendisine müsaade edilmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla izin gerçekleşmezse kulun imana

¹⁰² Yûnus 10/99, 100.

¹⁰³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 12/299, 300.

¹⁰⁴ Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî Mefâtihu’l-gayb*, 17/173.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 12/300; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 7/405.

¹⁰⁶ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Ta’hrîr ve’t-tenvîr* (Tunus, Beyrut: ed-Dârü’t-Tûnusiyeye lî’n-Neşr, 1984), 11/294.

yönelmesi mümkün olamaz.¹⁰⁷ Zemahşerî ise ilgili ifadeleri Allah'ın kolaylaştırması ve kuluna lütufta bulunması olarak açıklamaktadır.¹⁰⁸

Dinde zorlamanın bulunmadığı, Hz. Peygamber'in bir cebbar olmayıp sadece bir tebliğci olduğu vurgusunda bulunan ayetler¹⁰⁹ dikkate alındığında izin ifadesini farklı bir açıdan değerlendirmek de mümkün olabilmektedir. Buna göre Allah'ın izniyle gerçekleşen hadise, onların Allah'ın sünneti gereği tercih imkânına sahip olmaları ve bu tercihlerinde de Allah'ın iradesi dâhilinde hareket etmeleridir.¹¹⁰ Dolayısıyla izin kaydı, Allah'ın iman konusunda belirlediği temel ilkeleri desteklemek üzere kullanılmaktadır.

Yüce Allah, Kur'an'ın insanları karanlıktan aydınlığa çıkarma işlevinden bahsederken kendi iznini bir kayıt ifadesi olarak kullanmaktadır. Hz. Peygamber'in vahyi tebliğ etmesi ve bu tebliğin insanlarda bir değişime ve dönüşüme sebep olmasında Allah'ın izni belirleyici olmaktadır.¹¹¹ Böylece sözü edilen hususta esas fail olarak Allah zikredilmektedir Zira kullarına hidayet veren ve onları imanda muvaffak kılan Allah'tır. Bu ifadeler kulların fiillerini kesbedenin insan olduğunu, inşa ve tedbir konusunda ise Allah'ın yetki sahibi olduğunu beyan etmektedir.¹¹²

Mâtürîdî (ö. 333/944) ayetteki izin ifadesinin anlamıyla ilgili 1. Rablerinin emriyle, onları çağırılıyorsunuz. 2. Rablerinin ilmiyle yani bu mukatta harflerini ilmiyle indirdi. 3. Allah'ın onları muvaffak kılmasıyla bu gerçekleşmektedir, manalarını gündeme getirmektedir.¹¹³ Dolayısıyla Allah'ın ilmi, kazası ve insanları bu konuda muvaffak kılması sayesinde hidayet gerçekleşmektedir.¹¹⁴

Zemahşerî konuyla ilgili ayeti tefsirinde bu ifadenin perdenin kaldırılarak işin kolaylaştırılması anlamında istiareli bir kullanım olduğunu belirtmektedir. Allah'ın onlara bunu kolaylaştırması, kişiye ihsan ettiği lütf ve muvaffakiyet sayesinde bunun gerçekleşmesi anlamında meseleyi açıklamaktadır.¹¹⁵ Râzî, "Allah'ın izni" kaydının, kulun fiilinin Allah tarafından yaratıldığı görüşünü desteklediğini söylemektedir. Zira izni meşiet ve yaratma anlamında kabul etmek gerekmektedir. Râzî'ye göre izin kelimesinin lütf anlamında kabul edilmesi halinde kapalı bir anlatım söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla burada izin ile varlık yönünün yokluk yönüne galip gelmesi ve bu şekilde o şeyin meydana gelmesi anlamı öne çıkmaktadır.¹¹⁶

İlahi kitaba muhatap olanların farklı tavırlarına ve tutumlarına işaret eden ayette ise Allah'ın izniyle bu gruptan birinin öne çıktığı haber verilmektedir.¹¹⁷ "Allah'ın izni" ifadesiyle Allah'ın bu kimseleri muvaffak kılması,¹¹⁸ Allah'ın

¹⁰⁷ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-gayb*, 17/174.

¹⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/176.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/256; Kâf 50/45; el-Gâşiye 88/21, 22.

¹¹⁰ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1946), 11/158.

¹¹¹ İbrâhîm 14/1; ayrıca bk. el-Bakara 2/213; el-Mâide 5/16.

¹¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 13/588, 589.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 6/359.

¹¹⁴ İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 5/219; Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 12/102.

¹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/360.

¹¹⁶ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-gayb*, 19/75.

¹¹⁷ el-Fâtır 35/32.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 19/376.

kolaylaştırması,¹¹⁹ ilmi, meşietini ya da emriyle¹²⁰ bunun gerçekleştiği haber verilmektedir. Amellerin ve konumların belirlenmesinde Allah'ın kişileri muvaffak kılması ve onlara yardımının bulunduğu anlaşılmaktadır.

İman ve amel konusunda "Allah'ın izni" kaydının yer aldığı bu ayetlerde Allah'ın rızasına yönelen, O'nun rızasını kazanmak için gayret eden kimsenin doğru yola yöneltmesi anlamı öne çıkmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın sünnetine uygun olarak aklını kullanmayan, nazar edip ibret almayan kimsenin değil de iman edip salih amel işleyen kimselerin Allah'ın iradesi ve muvaffak kılmasıyla doğru yolu bulduğu anlaşılmaktadır.¹²¹ İzin kelimesinin ilim anlamı bu ayetlerde öne çıkartılabilmektedir. Buna göre Allah ilmi ile hidayetne yönelen kimsenin karanlıktan aydınlığa çıkması için Kur'an'ı sebep kılmaktadır. Bu durum Allah'ın sünnetine uygun olarak gerçekleşmektedir. Nihayetinde Kur'an'ın etkisi olmaksızın sadece yaratma ile olan bir hadise kastedilmemektedir.¹²²

Amel ve davranış boyutunda "Allah'ın izni" bir belirleyici olduğu gibi cennete giden yolda da "Allah'ın izni" bir kayıt olarak yer almaktadır. Müşriklerle evlenmeyi yasaklayan el-Bakara 2/221. ayette Allah'ın izniyle cennete ve bağışlanmaya çağırıldığı beyan edilmektedir. Söz konusu ayette Yüce Allah'ın cennete ve bağışlanmaya ulaştıracak yollarını insanlara bildirmesi anlatılmaktadır.¹²³ Allah onlara emretmek ve bazı hususları da yasaklamak suretiyle¹²⁴ onları cennete ulaştırmaktadır. Ayeteki izin kelimesini yine Allah'ın kolaylaştırması ile cennete ve bağışlanmaya götürecektir amelleri yapmaya onları muvaffak kılması¹²⁵ anlamında kabul etmek de mümkündür. İzin kelimesinin tek başına emir anlamında olmadığı; bir işe nispet edilerek kullanılırsa daha kuvvetli bir manaya işaret ettiği üzerinde duran İbn Atiyye (ö. 541/1147) ise kelimenin ilim ve mümkün kılma anlamlarına dikkat çekmektedir.¹²⁶

Hz. Peygamber'in tebliğiyle kimi insanların davranışlarını düzeltmesi, kimi insanların ise sapkınlıklarının artması mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tebliği karşısında özellik ve durumlarına göre insanlar farklı tepkiler verebilmektedir.¹²⁷ Yüce Allah'ın izniyle, güzel memleketin ürünlerinin faydalı olacağını, kötü yerin ürünlerinin ise faydasız olacağını bildirdiği ayet bu bakımdan değerlendirilebilir.¹²⁸ Allah'ın yüceliğine ve iradesinin tesirine işaret eden bu ayet¹²⁹ Allah'ın kolaylaştırması¹³⁰ ya da kulları üzerindeki tevfiğiyle her türlü hayır ve itaatini gerçekleştiretiği¹³¹ şeklinde yorumlanmıştır.

İlahi vahyin kendilerine tebliğ edilmesiyle birlikte insanların farklı

¹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/157.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 8/490.

¹²¹ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 6/80.

¹²² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 6/306.

¹²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 3/720.

¹²⁴ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/299.

¹²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/432; Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-gayb*, 6/66.

¹²⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/542.

¹²⁷ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, 3/352.

¹²⁸ el-A'râf 7/58.

¹²⁹ Taberî, *Mecma'u'l-beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 4/207.

¹³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/452.

¹³¹ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-Gayb*, 14/151.

temayüllerine işaret eden ayetlerde iman ve amel konusunda da "Allah'ın izni" kaydının yer aldığı görülmektedir. Bu ayetlerin tefsir kaynaklarındaki yorumlanma serüveninde farklı bakış açıları dikkat çekmektedir. Yorumlarda Allah'ın sıfatları konusundaki kelami eğilimler etkili olmaktadır. "Allah'ın izni" ifadesini Allah'ın ilmi ve temkini olarak telakki etmek, Allah'ın ilminin kullar için zorunlu bir yönlendirici olması ya da insanın kendi alanı içinde özgürlüğü bakımından değerlendirilmesi mümkündür. Diğer yandan özellikle Mutezilî âlim Zemahşerî'nin tefsirinde gördüğümüz üzere söz konusu izin ifadesini kolaylaştırma anlamında kabul edenler de bulunmaktadır. Zira Mutezile bakımından Allah'ın ilmi ya da meşietini üzerinde vurgu yapmak kulun iradesi ve yükümlülüğü açısından daraltıcı ve zorlayıcı bir durumu gerektirecektir. Bu bakımdan "Allah'ın izni" kaydının yer aldığı iman ve amelle alakalı ayetlerin yorumlanmasında kelami fırkaların Allah'ın iradesi ve kudreti konusundaki değerlendirmelerinin etkili olduğu söylenebilir.

2.4. Hüküm Verme Konusunda "Allah'ın İzni" Kaydı

Allah Teâlâ, din konusunda mutlak hüküm yetkisinin kendisinde olduğunu beyan etmektedir. Emirleri ve yasakları belirleyici olan kendisidir. Bu konuda O'nun emri ve izni olmaksızın hüküm ortaya koymak asla kabul edilmemektedir. Müşriklerin bazı konularda helâl ya da haram hükmü vermesi bu çerçevede reddedilmektedir.

Helâl ve haram konusunda insanların hatalı yaklaşımlarına karşılık Kur'an, Allah'ın iznini belirleyici olarak kabul etmektedir. Aksi halde bu konuda Allah adına hüküm verme yanlısına düşmek mümkündür. "De ki: 'Allah'ın size rızık olarak indirdiği şeylerden bir kısmını helâl bir kısmını haram saymanıza ne demeli?' De ki: 'Buna Allah mı izin verdi yoksa Allah adına hüküm mü uyduruyorsunuz?'"¹³² Bu bağlamda Allah'ın helâl kıldığı nimetlerin O'nun izni olmaksızın haram kılınması yasaklanmaktadır. Helâl ve haram kılma konusunda Allah'tan bir izin alıp almadıkları sorgulanmakta; eğer böyle bir izin yoksa onların bu tavrının Allah adına yalan söylemek olduğu ilan edilmektedir.¹³³ Dolayısıyla ayetler, bir konuda hüküm sorulunca gevşek davranmamak; ihtiyatlı hareket etmek ve hüküm ortaya koymak gerektiğini anlatmaktadır. Kişi, Allah'ın bu konudaki hükmünü araştırmalı ve ona göre davranmalıdır.¹³⁴

Hüküm verme konusunda "Allah'ın izni" kaydına yer veren ayetlerde izin kelimesinin özellikle emir anlamıyla öne çıktığı görülmektedir. Allah'ın helâl ve haram konusundaki emrinin nihai hüküm olduğu, bu bakımdan hiçbir varlığın helâl ve haram konusunda mutlak yetkiye sahip olmadığı ayetlerde beyan edilmektedir.

2.5. Zarar ve Ölüm Konusunda "Allah'ın İzni" Kaydı

Kur'an'da Allah'ın izninin bir kayıt ifadesi olarak yer aldığı konulardan biri kişinin başına gelen herhangi bir sıkıntı, musibet, zarar veya ölüm durumudur. Yüce Allah, kişinin teslimiyet göstererek kendisine yönelmesini, başına gelen ya da

¹³² Yûnus 10/59; ayrıca bk. eş-Şûrâ 42/21.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne - Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 6/57; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/151.

¹³⁴ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-Gayb*, 3/152.

gelecek hadiselerde bunun bilincinde hareket etmesi gerektiğini beyan etmektedir. Bu bakımdan Allah'ın izni olmadan hiçbir musibetin başa gelmeyeceği hakikati ortaya konmaktadır.¹³⁵

Başına bir musibet gelen kimse bunun Allah'ın kaderi ve meşietini ile gerçekleştirdiğini bilmelidir.¹³⁶ Böylece Yüce Allah, o kimsenin musibet anında itaatten ve hayırdan nasiplenmesinin yolunu açmaktadır.¹³⁷ Zira kişi musibet, ölüm, hastalık, fakirlik ve sıkıntı halinde bunların Allah'tan geldiğini bilirse Allah'ın kazasına ve emrine teslim olur. İyilik halinde şükür, bela anında da sabır yolunu tutarak doğru yolda bulunur.¹³⁸

Münafıklar ve Medine'deki Yahudiler Hz. Peygamber ve Müslümanlara yönelik gizli planlar çevirmekte ve bu çerçevede birbirleriyle gizli görüşmeler düzenlemekteydi. Onların bu faaliyetleri Müslümanları endişelendiriyor ve rahatsız ediyordu.¹³⁹ Müslümanlar onların fısıldaşmalarını duyunca savaşlarda hezimete uğrayacaklarına ya da akrabalarının öldürüleceklerine dair bir vehme düşmekteydi. Böyle bir ortamda nazil olan ayetle onların bu şekilde davranmalarının Müslümanları üzme amacıyla olduğu haber verilmektedir. Oysa Allah'ın izni olmadıkça bütün bunlar onlara hiçbir zarar veremeyecektir.¹⁴⁰ Böylece Allah'ın izni olmaksızın vehmedilen bu şeylerin gerçekleşmeyeceği bildirilmektedir.¹⁴¹ Allah Teâlâ, şeytanın ya da gizlice fısıldaşmanın Allah'ın izni olmadan, O'nun emri ya da takdiri olmaksızın kişiye zarar veremeyeceğini haber vermektedir. Bu bakımdan Allah'a tevekkül edilmesi emredilmektedir.¹⁴²

Sihirle ilgili ifadelerin yer aldığı el-Bakara 2/102. ayette yer alan "Allah'ın izni" kaydı, eşler arasını bozacak sihrin o'nun izni olmayan hiç kimseye zarar veremeyeceği ifade edilerek kullanılmaktadır. Eğer Allah onun zararını giderirse ve eğer sihrin kötülüğünden onu korursa onun zararı ve kötülüğü ona dokunmaz. Müfessir Taberî (ö. 310/923), Arap dilinde iznin gereklilik manası taşımayan bir emir anlamı bulunduğunu; ayette bu anlamın söz konusu olmayacağını söylemektedir. Zira Allah Teâlâ'nın eşler arasında böyle bir durumun oluşmasına izin vermesi söz konusu olamaz. Bu bakımdan izin kelimesinin ilim ve bilgi anlamının bu ayette öne çıktığını belirtmektedir.¹⁴³ Kelimenin emir anlamının olmayacağı konusunda diğer kaynaklarda da benzeri ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Zira Allah ahlaksızlığı emretmez¹⁴⁴ ve insanların aleyhine buna hüküm vermez.¹⁴⁵ Dolayısıyla kelimenin bir şeyi mübah görmek anlamına gelmesi aklen mümkün değildir.¹⁴⁶ Müfessir Râzî de izin

¹³⁵ et-Tegâbün 64/11.

¹³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/134; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 14/20.

¹³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/134.

¹³⁸ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-Gayb*, 30/26.

¹³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 22/474, 475; Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-Gayb*, 30/269.

¹⁴⁰ el-Mücâdele 58/10.

¹⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/65.

¹⁴² İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 8/251; Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 20/313.

¹⁴³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 2/361, 362.

¹⁴⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/186.

¹⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 2/291.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 1/525.

kelimesinin hakiki anlamının emir olduğunu belirtir ancak burada Allah'ın sihri emretmesinin söz konusu olamayacağı üzerinde durur. Zira o zaman Allah'ın sihri yapanları zemetmesinin bir anlamı olmamaktadır. Öyleyse burada izin kelimesini tevil etmek gerekmektedir.¹⁴⁷ Esasında izin kaydı ile sihrin zatı itibariyle kimseye zarar veremeyeceği; sihir yapılan kimsenin durumuna göre sihrin etkisinin olacağı haber verilmektedir. Böylece zarar ve musibet konusunda Allah'ın yüce irade ve kudretine dikkat çekilmektedir.

Dünya hayatındaki bir musibet ya da zararın gerçekleşmesini kendi iznine bağlayan Yüce Allah, ölüm hadisesini de kendi izin kaydıyla zikretmektedir: “*Hiçbir kimse Allah'ın yazılıp bir süreye bağlanmış izni olmadan ölmez.*”¹⁴⁸ Uhud Savaşı'nda yaşanan olaylara dikkat çekilen bir bağlamda gelen bu ayette kişinin ancak Allah'ın belirlediği ecelinin dolmasıyla ve hayatının sona ermesiyle öleceği bildirilmektedir. Dolayısıyla ancak kişinin ölümüne izin verildiğinde ölüm gerçekleşir.¹⁴⁹ İnsanların öldürülerek ya da kendileri ölererek vefat etmeleri, kendileri için yazılan ecele göre gerçekleşmektedir.¹⁵⁰ Bu bakımdan kişi öldürüldüğü vakit bunun, onun eceli olduğunu bilmekteyiz. Ölümün insanlara yaklaştığı savaş halinden söz eden bu ayette ölümün Allah'ın belirlediği vakitte gerçekleşeceği uyarısı yapılmaktadır. Böylece Müslümanlar cihada teşvik edilmektedir. Buna göre savaş esnasında ileriye atılmak ya da geri durmak ömürden bir şeyi eksiltmez ya da ömrü artırmaz.¹⁵¹

Musibet, zarar ve ölüm konusunda “Allah'ın izni” kaydının yer aldığı ayetler, meydana gelen hadiselerde Allah'ın kudretinin ve iradesinin hâkim olduğu hakikatini ortaya koymaktadır. Buna göre kişinin muhtemel hadiseler uğruna sıkıntıya düşmesi, birtakım vehimlerle hareket etmesi doğru olmaz. Zira Yüce Allah mutlak kudret ve iradesini bizlere hatırlatmakta ve kendisinin bilgisi olmaksızın hiçbir hadisenin meydana gelmeyeceğini beyan etmektedir.

2.6. Savaş Konusunda “Allah'ın İzni” Kaydı

Yaşamak kadar ölmenin, kazanmak kadar kaybetmenin mümkün olduğu savaştan bahseden ayetlerde “Allah'ın izni” bir kayıt ifadesi olarak zikredilmektedir. Öncelikle savaşın bir izne bağlı olduğu üzerinde durulmaktadır. Yüce Allah saldırıya uğrayarak zulüm altında kalanlara savaş için izin verdiğini haber vermektedir.¹⁵² Hz. Peygamber'in ashabı, müşriklerin eziyetleri karşısında Mekke döneminde sabretmeye teşvik edilmekte; onların savaşmalarına izin verilmemektedir.¹⁵³ Medine'ye hicret gerçekleşince savaş için izin veren ayet nazil olmuştur.¹⁵⁴

Savaşın nihayetinde kazanmak üzere gerçekleştirildiği bir hakikattir. Bu bakımdan Yüce Allah savaşta dengelerin kendi izniyle değişebileceğini beyan

¹⁴⁷ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-Gayb*, 3/239, 240.

¹⁴⁸ *Kur'an Yolu Medli*, Âl-i İmrân 3/145.

¹⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, 6/106.

¹⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/347.

¹⁵¹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/203.

¹⁵² el-Hac 22/39.

¹⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/199; Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-gayb*, 23/40.

¹⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*, 14/406.

etmektedir. “Allah’ın izni” ifadesi, bu zaferin Allah’ın kazası ve kaderiyle gerçekleştiğini,¹⁵⁵ Allah’ın yardımıyla düşmanların hezimete uğradığını ortaya koymaktadır.¹⁵⁶ İlahi yardım ve destek sebebiyle sayısal üstünlüğün önemini yitireceği beyan edilmektedir. Buna göre eğer Allah’ın yardımı gerçekleşirse sayı olarak az olmak ya da güçsüz olmak bir anlam ifade etmez. Diğer yandan eğer Allah’tan bir bela gelirse o vakit de sayısal üstünlük ve hazırlığın bir anlamı kalmamaktadır.¹⁵⁷ Dolayısıyla buradaki izin ifadesi Allah’ın yardımını ifade etmektedir.¹⁵⁸

Uhud Savaşı’nda Hz. Peygamber’in ashabının yaşadıklarını konu edinen Âl-i İmrân 3/152. ayette Müslümanların inkârcılara karşı galip gelmesi Allah’ın iznine bağlanmaktadır. Buna göre Müslümanlar savaştıkları inkârcılarla Allah’ın izniyle, O’nun ilmi, kazası ve emriyle savaşmaktadır.¹⁵⁹ Dolayısıyla inananların savaş halinde Allah’ın ilmini, emrini ve kazasını göz ardı etmemeleri gerekmektedir.

Allah Teâlâ, Müslümanların savaş pozisyonundaki hareketlerinde de kendisinin iznini sınırlandırıcı bir kayıt olarak beyan etmektedir. Beni Nadr Yahudileriyle yaşanan olaylardan bahseden Haşr Sûresi’nin ilk bölümünde ağaçlarla ilgili uygulamalardan bahsedilirken bütün bunların Allah’ın izniyle gerçekleştiği haber verilmektedir.¹⁶⁰ Hurmaların kesilmesi ya da bırakılması konusunda “Allah’ın izni” kaydı bu ağaçların Allah’ın emriyle kesildiğini, fesat için kesilmediğini; bu konuda Allah’ın öfkesinin ve fasıkları cezalandırmasının olduğunu göstermektedir.¹⁶¹

Savaş insanlık tarihi adına bir hakikattir. Muhataplarının dünyasındaki gerçeklikleri dikkate alıp bunları değerlendiren Kur’an, savaş konusunda da ilkelerini beyan etmektedir. Savaşın hak ihlali ve saldırganlıktan çıkıp bir gereklilik çerçevesinde ve önemli ilkeler bağlamında sürdürülmesini emreden ayetler, Allah’tan korkup sakınma uyarısında bulunmaktadır. Bu açıdan savaşa izin verildiğini beyan eden ayet, bunun bir gereklilik halinde söz konusu olduğunu beyan etmektedir. Savaşta değişen dengelere rağmen ilahi yardımın göz ardı edilmemesi, sonucu belirleyen nihayetinde Allah olduğunun bilinmesi emredilmektedir. Bu vurguların yer aldığı ayetlerde “Allah’ın izni” ifadesi bir kayıt olarak yer almaktadır. Buradan hareketle insanlık adına önemli bir mesele olan savaşta, dünyevi eylemlerin Allah’ın kudret ve iradesi bağlamında şekilleneceği ve nihayetinde Allah’ın dilediğinin tezahür edeceği vurgulanmaktadır.

2.7. Ahiret Hayatıyla İlgili Ayetlerde “Allah’ın İzni” Kaydı

Yüce Allah dilediği vakit yeryüzündeki bu düzen bozularak sona erecek ve ahiret gerçekleşecektir. Ahiret hayatından kesitler sunan ayetler, o gün yaşanan hadiselerde de belirleyici olanın, hüküm sahibi Allah olduğunu beyan etmektedir.

¹⁵⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Çur’ân*, 4/498.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilatu ehli’s-sünne -Tefsîru’l-Mâtürîdî*, 2/229; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/425.

¹⁵⁷ Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî Mefâtihu’l-Gayb*, 6/199.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilatu ehli’s-sünne -Tefsîru’l-Mâtürîdî*, 2/228.

¹⁵⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Çur’ân*, 6/133-135; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Çur’ân*, 5/361; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 3/209.

¹⁶⁰ el-Haşr 59/5.

¹⁶¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Çur’ân*, 22/512; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/76; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Çur’ân*, 20/345.

Konuyla ilgili ayetlerde "Allah'ın izni" kaydı dikkat çekmektedir. Allah'ın izni olmaksızın o gün hiç kimsenin konuşamayacağı haber verilmektedir.¹⁶² Diğer yandan bazı ayetlerde günahkârların konuşmalarından da bahsedilmektedir. Bu farklı ifadeler onların bir delil olmaksızın konuşamayacakları aksine ancak Allah'ın izniyle konuşabilecekleri şeklinde telif edilebilir. Ya da bu ayetler, insanlar o gün konuşsa bile bunun bir değer ifade etmediğini, bir delil ortaya koymadığını ifade etmek üzere kullanılabilir. Ayetlerde sözü edilen günün uzun bir gün olması ve bu bakımdan kimi zaman onların konuşmalarına izin verilirken kimi zaman da konuşmaktan men edilmeleri şeklinde anlaşılması da mümkündür.¹⁶³ Yani bir süre izin verilecek ve onlar konuşacak bir süre ise izin verilmeyecektir. Bir süre ağızlarına mühür vurulacak ve onların elleri konuşup ayakları şahit olacaktır.¹⁶⁴ Nihayetinde kıyamet gerçekleşince hiç kimse Allah'ın izni olmaksızın konuşamayacaktır.

Ahiret hayatıyla alakalı gündeme gelen hususlardan biri de şefaathat konusudur. "Allah'ın izni" ifadesinin bir istisna olarak zikredildiği ayetlerin önemli bir kısmı şefaathat konusuna ilgilidir. Ayetlerde, "*Allah'ın izni olmadıkça O'nun katında hiç kimsenin şefaathat edemeyeceği*" şeklindeki ifadeler dikkat çekmektedir.¹⁶⁵ İslam düşünce tarihinde şefaathat ile ilgili farklı yaklaşımların bulunduğu bir gerçektir. Şefaathatın ne anlama geldiği, sınırları ve olabirliği üzerindeki tartışmalar, şefaathat ile ilgili ayetlerdeki "Allah'ın izni" ifadesinin farklı manalarını ön plana çıkartmaktadır.

Müşrikler putların kendilerini Allah'a yaklaştırdığını iddia ederek onların Allah katında kendilerine aracı olacağını beklemektedir.¹⁶⁶ Allah Teâlâ, şefaathat konusunda onların iddialarının asılsız olduğunu ilan ederek bu hususta tek yetkinin kendisinde olduğunu hatırlatmaktadır. Hatta Yüce Allah ahirette kendisinin izni olmaksızın kimsenin konuşma hakkının bulunmadığını, konuşanların da ancak doğruyu söyleyeceklerini ilan etmektedir.¹⁶⁷ Şefaathat yetkisinin bütünüyle kendisine ait olduğunu haber vermektedir.¹⁶⁸ Şefaathat ile ilgili kimi ayetlerde ise sözü edilen mutlak yetkinin dâhilinde olmak üzere Allah'ın izin verdiği kimseler için şefaathatın olabileceği beyan edilmektedir.¹⁶⁹ Böylece şefaathat ile ilgili ayetler Allah'ın yüce kudretini ve mutlak hâkimiyetini beyan etmektedir.¹⁷⁰

Yüce Allah sadece kendisine ibadet edilmesini, yalnızca kendinden yardım dilenmesini emretmekte ve ancak kendisinin şefaathatlarına izin verdiği kimselerin şefaathatçı olacağını söylemektedir.¹⁷¹ Öyle ki şefaathat hususunda Allah katında değerli varlıkların dahi sınırlandırıldığı hakikati ilan edilmektedir: "*Göklerde nice melekler vardır ki, Allah dilediği ve razı olduğu kulları için izin vermedikçe onların bile şefaathatı*

¹⁶² Bk. Hûd 11/105; Tâhâ 20/109; el-Mürselât 77/36; en-Nebe 78/21 38.

¹⁶³ Kurtubî, *el-Câmî li-ahkâmî'l-Kur'an*, 11/210.

¹⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/236; Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-gayb*, 18/61.

¹⁶⁵ Bk. el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3; Tâhâ 20/109; Sebe' 34/23.

¹⁶⁶ Bk. Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/3, 43.

¹⁶⁷ en-Nebe 78/38.

¹⁶⁸ ez-Zümer 39/44.

¹⁶⁹ Allah'ın izni kaydıyla şefaathat konusuna ilgili ayetler için bk. el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3. Allah'ın izni olmaksızın mazeret sunamayacaklarını zikreden ayetler için bk. en-Nahl 16/84; el-Mürselât 77/36.

¹⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/114; Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-gayb*, 17/16.

¹⁷¹ Taberî, *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 4/535.

hiçbir fayda sağlamaz."¹⁷² Ayette Allah katında meleklerin dahi O'nun izni ve rızası olmadan şefaata edemeyecekleri haber verilmektedir. Ayetlerde meleklerin hamd ile tesbihinden, müminler için mağfiret taleplerinden¹⁷³ ve yeryüzündekiler için istigfarlarından¹⁷⁴ bahsedilmektedir. Eğer melekler için durum bu şekildeyse onlardan daha aşağıda bulunan varlıkların şefaati söz konusu olamaz.¹⁷⁵ Ayet, onların Allah'tan başka taptıkları varlıkların şefaatinin fayda vermeyeceğini beyan etmektedir.¹⁷⁶ Böylece kendileri için putların şefaatchi olduğunu iddia edenlere cevap verilmektedir. Allah katında çok değerli olan varlıkların bile şefaata hakkının olmadığı ilan edilerek Allah'a ortak koştukları bu varlıkların şefaata konusunda bir değerinin olmayacağı beyan edilmektedir.¹⁷⁷

Allah katında izin verilen ve kendilerinden razı olunan kimseler şefaata edebileceklerdir.¹⁷⁸ Bu bakımdan Allah, kâfirlerden hiç kimseye şefaata izni vermemektedir.¹⁷⁹ Ancak sözü edilen kimselerin kimlere şefaatchi olacağı konusunda farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Bu kimselerin cehenneme girmemiş fakat cennetle cehennem arasında kalan ya da cehenneme girmekle birlikte salih amelleri bulunan kimseler olduğu belirtilmektedir. Şefaata hususunda akrabanın, peygamberlerin ve Hz. Muhammed'in şefaata edeceği kimselerin niteliği de değişebilmektedir.¹⁸⁰ Çoğu kez günahkârın cehenneme girip bir süre azap çekmesinin ardından Hz. Peygamber'in şefaati ile o kimsenin cehennemden kurtulacağı belirtilmektedir. Bununla birlikte Allah'a isyan eden günahkârlar için şefaatin olmasını aklen ya da naklen uygun görmeyen anlayışlar da bulunmaktadır.¹⁸¹ Bu bakımdan şefaata edilen kimselerin Allah'ın razı olduğu kimseler olduğu belirtilmektedir.¹⁸²

İslam düşünce tarihinde şefaatin niteliği, kimler tarafından kimlere yapılabileceği ve sınırları konusunda farklı görüşler öne sürülmektedir. Bununla birlikte şefaata konusunda "Allah'ın izni"ni bir kayıt olarak zikreden ayetlerde bu meselenin mutlak olarak Allah'ın takdirine ve iradesine uygun gerçekleşeceği; dünya hayatındaki hâkimiyetlerin, üstünlüklerin ve yanlış inançların kıyamet gününde hiçbir işe yaramayacağı beyan edilmektedir. Böylelikle Yüce Allah iznini, dolayısıyla kudret ve iradesini belirleyici bir sınır olarak ilan etmektedir.

Nihayetinde cennete girme konusunda da "Allah'ın izni" bir kayıt olarak zikredilmektedir. İman edip yararlı işler yapan kimselerin Allah'ın izniyle cennete girecekleri haber verilmektedir.¹⁸³ Böylece Allah'ın girmelerini emretmesiyle birlikte

¹⁷² en-Necm 53/26.

¹⁷³ el-Mü'min 40/7.

¹⁷⁴ eş-Şûrâ 42/5.

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 8/443.

¹⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 12/57; Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 20/40.

¹⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/302.

¹⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 16/170; Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 7/311; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/110.

¹⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 19/274; Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 8/443.

¹⁸⁰ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/25.

¹⁸¹ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefâtihu'l-gayb*, 5/11.

¹⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/644; 6/303.

¹⁸³ İbrâhîm 14/23.

müminlerin cennete girecekleri beyan edilmektedir.¹⁸⁴ Allah'ın izniyle girmenin O'nun rahmeti anlamında olduğu da söylenmektedir. Yani orada Rablerinin rahmetiyle ebedi kalacaklardır.¹⁸⁵

İnsanların ölüm sonrası için birtakım inanç, iddia ve beklentileri olabilmektedir. Bu konuda kimi zaman doğru kimi zaman ise ancak bir zandan ibaret olan bu algılar Kur'an tarafından değerlendirilmektedir. Kıyamet gününde mutlak yetkinin ve hükmün sadece Allah'ın olduğu beyan edilerek dünya hayatında insanların zandan ibaret kalan düşüncelerinin gerçekleşmeyeceği beyan edilmektedir. Bu ifadeler kimi zaman ahirette sorgulama konusunda kimi zaman şefaathadisesinde kimi zaman da cennete girme konusunda zikredilmektedir. Bütün bu aşamalar dikkate alındığında ahiret hayatında Allah'ın belirleyici kudreti gündeme gelmektedir.

Sonuç

Kur'an ayetlerinde ele alınan kimi konular incelendiğinde Yüce Allah'ın meseleyi farklı yönleriyle, sınırlarıyla ve ilkeleriyle birlikte beyan ettiği görülür. Kur'an'da dikkati çeken bu durum, ayetlerde yer alan ifadelerin hassasiyetle ele alınmasını gerektirmektedir. Zira ayetteki lafız, konuyla ilgili temel hedefi ve sınırları okuyucuya sunabilmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da konuların sınırlandırılmasında ve temel ilkelerin belirlenmesinde "izin" kelimesinin Allah'a isnad edilmesi önemli bir kayıt ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Allah Teâlâ, kimi hususlarda genel algıyı ya da hususları zikretmekte; ancak devamında kendi iznine atıfta bulunmaktadır.

Allah'ın iznini bir kayıt olarak zikrettiği ayetlerin peygamberlik, mucize, iman ve amel, hüküm verme, musibet ve zarar, savaş ve ahiret konularıyla alakalı olduğu görülmektedir. Bu konularla alakalı insanların batıl inançlarını ve zandan ibaret olan düşüncelerini aktaran Yüce Allah, kendi iznini zikrederek meselenin onların iddia ettikleri gibi olmadığını; asıl gerçeğin farklı yönlerinin bulunduğunu beyan etmektedir.

"İzin" kelimesinin, farklı manaları bünyesinde barındırması nedeniyle ilgili ayetlerin de farklı yorumları gündeme gelebilmektedir. Bu kelime emir anlamıyla birlikte ilim, bilgi ve mümkün kılma anlamlarına gelmektedir. Peygamberlik, mucize, hüküm ve ahiret konusunda Allah'ın izninin Allah'ın emri ve O'nun ilmi, bilgisi anlamlarıyla öne çıktığı görülmektedir. Ancak iman ve amel, musibet, zarar ve savaş konularında ise Allah'ın izni ilim ve bilgi yönüyle değerlendirilmektedir. Tefsir kaynaklarında üzerinde durulan bir diğer mesele ise "Allah'ın izni" ifadesiyle Allah'ın kolaylaştırması anlamına işaret edilmesidir. Allah'ın irade, kudret ve meşietiyile kullun eylemleri arasındaki ilişkiye dikkat çekilmesi nedeniyle ilgili lafzın manasının dikkate alınması gerekmektedir.

Kur'an'da zikredilen "Allah'ın izni" kaydı, tefsirlerde emir, ilim, bilgi ve kolaylaştırma anlamlarıyla yorumlanmaktadır. Nihayetinde Yüce Allah'ın farklı konularda farklı hususlara ve ilkelere işaret ettiği; bu açıdan ortak bir kelimenin de farklı

¹⁸⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 13/634.

¹⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 6/386.

manalarını öne çıkarttığı bir gerçektir. Bu nedenle “izin” kelimesinin yer aldığı farklı konularda Allah’ın kudret, irade ve ilmine yönelik farklı hususların beyan edildiği görülmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah, insan zihninin durdurulamaz yapısına rağmen kendisinin esas fail ve hâkim olduğunu bir sınır ifadesiyle açık bir şekilde beyan etmektedir. “İzin” ifadesinin kelime anlamları ve yer aldığı ayetlerdeki konular dik-kate alındığında meselenin çok yönlü yapısı dikkat çekmektedir. Pekçok konunun tekdüze bir yapı arz etmediği, farklı durumlar karşısında değişen hükümlerin ve ku-ralların bulunduğu, bununla birlikte değişmez ilkelerin ve sabitelerin de yer aldığı bir gerçektir. Bu çerçevede “Allah’ın izni” kaydının yer aldığı ayetler Allah’ın yüce kudretini, emrini ve ilmını gündeme getirmektedir. “Allah’ın izni” şeklindeki bu ka-yıt ifadesi, vaz’ edilen meselelerle alakalı doğru zihniyetin oluşturulması bakımın-dan önem arz etmektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsîri*. 12 Cilt. Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcü’l-lüga ve’s-sihâhu’l-‘arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut- Lübnan: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 3. Basım, 1984.
- Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn el-. *el-Kâmûsu’l-muhît*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü’l-Ayn*. 4 Cilt. Beyrut- Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus, Beyrut: ed-Dâru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘Azîz*. thk. er-Rehâle el-Fârûk vd. 8 Cilt. Katar: Vezâretü’l-Evkâf ve’s-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 2. Basım, 2007.
- İbn Fâris, Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Şazvînî. *Mu’cemu Meğâyisi’l-Luğa*. thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru’l-Fikr, ts.
- İbn Kesir, Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Mektebetü Evlâdi’s-Şeyh li’t-Türâs, ts.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü’l-Arab*. 55 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Mearif, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed el-. *el-Câmî li-aḥkâmî’l-Kur’ân*. ed. Abdullah b. Abdu’l-muhsin Türkî. 24 Cilt. Beyrut- Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te’vilatu ehli’s-sünne - Tefsîru’l-Mâtürîdî*. thk. Mecdî Basılm. 10 Cilt. Beyrut- Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.
- Merâğî, Ahmed Mustafa el-. *Tefsîru’l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1946.
- Mevdûdî, Ebu’l-Al’â. *Tefhimu’l-Kur’an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû’l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü’t-Târîhi’l-‘Arabî, 2002.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî Mefâtihu’l-Gayb*. 32 Cilt. Dâru’l-Fikr, 1. Basım, 1981.

- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1947.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Hicr: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebî Alî el-Fadl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-'Ulûm, 2005.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. ez- Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-Belâğâ*. thk. Muhammed Bâsil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'it-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Kur'an Yolu Meâli*. haz. Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2015.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Uzaktan Hafızlık Eğitimi

Distance Hizf Education According to Quran Course Teachers

Mustafa Başkonak 

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy

Karaman / Türkiye

mbaskonak@kmu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-2007-1506>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1103786

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 14.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Başkonak, Mustafa. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Uzaktan Hafızlık Eğitimi". *Marife* 22/1 (2022): 191-222. <https://doi.org/10.33420/marife.1103786>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Uzaktan Hafızlık Eğitimi

Özet

Hz. Peygamber (s.a.v), yaşanabilecek her türlü ihtimal ve tereddüdü göz önünde bulundurarak hıfz ve kitabet konusunda ashabına örneklik teşkil etmiştir. Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yaşadıkları ile ayetleri kavrama ve ezberleme şekli, Kur'an'ın ezberlenmesinde atılan ilk adım olarak sayılmıştır. Hıfzı vehbî olan Hz. Peygamber ile ashabının hıfzının aynı olmadığı unutulmalıdır. Bu açıdan günümüzdeki şekliyle hafızlık kurumunun başlangıcı olarak ashabın hıfz etme konusundaki gayretinin esas alınmasının daha isabetli olacağı düşünülmektedir. Hıfz sürecinin kolay olmadığı, hıfz etmenin sabır ve dayanıklılık istediği, ağır bir sorumluluğun üstlenilmesi gerektiği ve hıfz etmek kadar korunmasının da büyük önem arz ettiğinin bilinmesine rağmen ashab, hıfz geleneğini daha da ilerilere taşımıştır. Asr-ı saadetten sonra eğitim-öğretim faaliyetlerinde meydana gelen gelişmeler zamanla sistematik bir hâl almış ve hıfz ile ilgilenen kişiler için bir dönüm noktası olmuştur. "Dâru'lkur'an", "Dâru'lhuffaz" ve "Dâru'lkurrâ" gibi isimlerle anılan hafızlık kurumları, fonksiyonları açısından İslam tarihi içerisinde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Dini eğitimden din eğitimine doğru meydana gelen değişim, Kur'an kursları ve hafızlık eğitimi ile buna bağlı kurumları da doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Ülkemizde hafızlık eğitimi yaklaşık 1700 Kur'an kursu ile 2014 yılından itibaren (Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi kapsamında) 189 Hafız İmam Hatip Ortaokulunda devam etmektedir. Türkiye'de 11 Mart 2020 tarihinde görülen ilk korona vakasının ardından 30 Mart 2020 tarihi itibarıyla Hafızlık kurslarında eğitim, uzaktan eğitim yoluyla dijital uygulamalar üzerinden başlamış ve 5 Temmuz 2021 tarihine kadar pandeminin seyrine göre uzaktan veya yüz yüze olarak dönüşümlü olarak devam etmiştir.

Örgün eğitimle birlikte hafızlık projesinin uygulandığı Hafız İmam Hatip Ortaokulları ile Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Kur'an kurslarında hafızlık eğitimi veren Kur'an kursu öğretmenlerinin, Covid-19 pandemisi sürecinde uzaktan hafızlık eğitimi hakkındaki görüşleri ve karşılaştıkları problemleri belirlemeyi amaçlayan bu araştırma, örnek olay tarama modelinin kullanıldığı nicel bir araştırmadır. Veri toplama aracı olarak, uzaktan eğitim ile yüz yüze eğitimin karşılaştırılması ile yaşanan problemler ve çözüm önerilerini belirlemeye yönelik açık ve kapalı uçlu soruları içeren anket kullanılmıştır. Anket, 2020-2021 öğretim yılı bahar yarısında Konya il ve ilçelerinde uzaktan hafızlık eğitimi veren Kur'an kursu öğretmenleri arasında Kolay Örneklemeye yöntemiyle belirlenmiş 184 Kur'an kursu öğreticisine uygulanmıştır. Covid-19 nedeniyle anket formları Konya İl Müftülüğü tarafından öğretmenlere Whatsapp grupları aracılığı ile gönderilmiştir. Anketin uygulandığı Google Forms uygulaması ile elde edilen verilerin istatistiksel analizi yapılmıştır.

Araştırma verilerinden elde edilen bazı sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür: Araştırmaya katılan Kur'an kursu öğretmenlerinin tamamına yakını yüz yüze eğitimde öğrencilerin ezberlerini daha kolay ve sağlam bir şekilde yaptığını ve derslerini hazırlama konusunda daha istekli olduğunu söylemiştir. Öğreticilerin yaklaşık %85'i uzaktan hafızlık eğitiminde öğrencilerin ezberlerini görüntülü görüşme ile aldıklarını belirtmişlerdir. Uzaktan hafızlık eğitiminde ezber yapmaya engel olan nedenleri altı başlıkta toplayan öğretmenlerden 142'si gerek Kur'an okuma seviyesinden gerekse yoğunluklarından dolayı evde ezberlerini dinlettirebilecek kişi yetersizliğinden bahsetmiştir. Sürecin herkes için olduğu kadar öğrencilerin de meşakkatli geçmesi, derslerden geri kalmama ve başarıma arzusu, hocanın farkına varamayabileceği düşüncesi vb. sebeplerle bazı öğrenciler bazen ailelerinden de yardım olarak Kur'an ya da diğer materyallere bakarak ezberlerini vermişlerdir. Araştırmaya katılan öğretmenler uzaktan hafızlık eğitiminde yaşanan en önemli problemin disiplin sağlama olduğunu beyan etmişlerdir. Öğreticiler ayrıca çocuklarının sorumluluklarını büyük oranda üzerlerine alan/almak zorunda kalan velilerin ilgisiz davrandığını ve çocukların da bazen umursamaz tavırlar içerisinde olduğunu söylemişlerdir. Uzaktan hafızlık eğitimi sürecinde yaşanan aksaklıkların azaltılabilmesi ve tekrar yaşanmaması için farklı türdeki Kur'an kurslarında etkin şekilde kullanılacak çevrimiçi eğitim portalının oluşturulmasının; maddi/fiziki yetersizlikleri olan öğrenciler göz önünde bulundurularak teknolojik araç-gereç ve internet kotasında destek sağlanmasının; Kur'an kurslarında görev yapan idarecilere ve öğretmenlere "Kriz Yönetimi, Etkili İletişim, Teknoloji Kullanımı, Öğretim İlke ve Yöntemleri, Uzaktan Hafızlık Eğitimi" gibi seminerler verilmesinin; Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapan Rehberlik ve Psikolojik Danışman sayısının artırılmasının; eğitim ve tecrübesi olan yardımcı öğretmenlerin istihdam edilmesinin önemli olduğu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hafızlık Eğitimi, Uzaktan Eğitim, Kur'an Kursu, Covid-19.

Distance Hifz Education According to Quran Course Teachers

Summary

The Prophet (PBUH), set an example for the ahab about hifz and inscription within the consideration of all kinds of possibility and hesitation. The way of comprehension and the memorization of the verses by the Prophet (PBUH) during the revelation were counted as the first step in memorizing the Qur'an. In this regard, it is thought that it would be more judicious to base the efforts of the companions on memorization as the beginning of the present form of the institution in which hafiz education is given. The Companions carried the tradition of memorization (hifz) further, although it is known that the process of memorization is not easy and memorization requires patience and endurance, furthermore a heavy responsibility must be undertaken, and protection is as important as memorization. Our country has maintained hafiz education with approximately 1700 Qur'an courses and 189 Hafiz Imam Hatip Secondary Schools (within the context of Hafiz Project with Formal Education) since 2014. After the first corona case was seen in Turkiye on March 11, 2020, education in hafiz courses started through digital applications via distance education as of March 30, 2020, and it continued either distance or face-to-face depending on the evolution of the pandemic, until July 5, 2021.

This research, which aims to determine the problems faced by the Qur'an course instructors who trains hafiz in Hafiz Imam Hatip Secondary Schools and Quran courses affiliated to the Presidency of Religious Affairs, where the hafiz project is applied together with formal education, about the opinions on the distance hafiz training, during the coronavirus pandemic. It is quantitative research in which the case study scanning model is used. The questionnaire included open-ended and multiple-choice questions to determine the problems and solution suggestions by comparing distance education and face-to-face education was used as a data collection tool. The questionnaire was applied to 184 Qur'an course teachers determined by Easy Sampling method in the universe of Qur'an course instructors providing distance education in Konya province and districts in the spring semester of the 2020-2021 academic year. Due to the Covid-19 pandemic, questionnaires were sent to the instructors by the provincial mufti of Konya via whatsapp groups. According to the research findings, the Qur'an course instructors did not find distance memory education productive; it is not suitable for students studying on memorization of Qur'an to be a hafiz at home; most of the techniques used in face-to-face education cannot be used in distance education; It has been determined that technological inadequacies and lack of communication cause significant problems.

It is possible to list some of the findings of the research as follows: Almost all the Qur'an course instructors participating in the research said that in face-to-face education, students memorize more easily and solidly and are more willing to prepare their lessons. Approximately 85% of the instructors stated that they took the memorization of the students through video calls in distance education. Under six headings, the instructors gathered the reasons that prevent memorization in distance hafiz education. One hundred forty-two instructors mentioned the inadequacy of people who can take their memorization at home due to both the level of reading the Qur'an and their intensity. The process is difficult for everyone as well as for the students. Due to the desire to not fall behind in the lessons and to succeed, the thought that the teacher may not realize them, students sometimes with the help of their families gave their memorization by looking at the Qur'an or other materials. The instructors also revealed that the most important problem experienced in distance memory education is to discipline.

Additionally, some important suggestions have been evaluated as a result of this research; an online education portal is needed to be established that can be used effectively in different types of Qur'an courses in order to reduce the disruptions in distance memory education and prevent them from happening again. Providing support is needed for technological equipment and internet quota, by considering the students with financial/physical inadequacies. Seminars such as "Crisis Management, Effective Communication, Use of Technology, Teaching Principles and Methods, Distance Hafiz Training" should be given to the administrators and instructors working in the Qur'an courses. The number of Guidance and Psychological Counselors working within the Presidency of Religious Affairs should be increased, and it has been evaluated that it is essential to employ assistant trainers with education and experience.

Keywords: Religious Education, Hifz Education, Distance Education, Quran Course, Covid-19.

Giriş

Hız. Peygamber, kendisine müneccemen nazil olan ayetleri bir yandan okuyarak ve izah ederek ashabına tebliğ etmiş bir yandan da onları Kur'an'ı okuma ve ezberlemeye teşvik etmiştir. Bunu da sadece sözleriyle değil bizzat tesis ettiği vahiy katipliği meüssesesi ile somut olarak uygulamaya koymuş ve ashabına öncülük etmiştir. Böylelikle Hz. Peygamber'in gerek kendileri hayatta iken gerekse kendilerinin irtihalinden sonra Kur'an'ın sağlam bir şekilde korunması ve kayıt altına alınması noktasında hem ashabına hem de her dönemde ümmetine vazgeçilmez bir usûl öğretmiştir. Müslümanlar bu usulden hiçbir dönemde vazgeçmiş, bunun bir sonucu olarak da Kur'an sağlam bir şekilde korunarak bugüne kadar gelmiştir. Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yaşadıkları ile ayetleri kavrama ve ezberleme şekli, Kur'an'ın ezberlenmesinde atılan ilk adım olarak sayılmıştır. Bütün insanlara karşı temel görevlerinden birisi olan tebliğ faaliyetini en güzel şekilde gerçekleştirdiği gibi ezber için herhangi bir çaba göstermesi de gerekmemiştir (Şahin, 2011, 201). Bu durum Hz. Âişe'den (r.a) nakledilen bir hadiste şöyle aktarılmıştır:

Hâris b. Hişâm (ra) Allah Resûlü'ne (sav) "Yâ Resûlallah sana vahiy nasıl geliyor?" diye sordu. Allah Resûlü (sav) şöyle buyurdu: "Bazen zil/çan sesi gibi geliyor ki, bana en ağır geleni de budur. (Uğultu) kesildiğinde (vahyin bana) söylediklerini tam olarak kavramış ve ezberlemiş oluyorum. Bazen de melek bana insan şeklinde görünüyor, benimle konuşuyor ve ben de onun dediklerini kavramış ve ezberlemiş oluyorum." (Buhârî, Bed'ü'l-Vahy, 1)

Hadîs-i şerifte görüldüğü üzere hıfzı vehbî olan Hz. Peygamber ile ashabının hıfzının aynı olmadığı unutulmamalıdır. Bu açıdan günümüzdeki şekliyle hafızlık kurumunun başlangıcı olarak ashabın hıfzı konusunda gayretinin esas alınmasının daha isabetli olacağı düşünülmektedir (hafızlık eğitiminde dün ve bugünün kıyası için bk. Dartma, 2013; Kurt, 2012). Ashab, Kur'an'ı hem ezberleyerek hem de yazarak koruma altına almaya çalışırken, ahkâmını da Suffa'da tedris ederek günlük yaşantılarında uygulamak için gayret göstermişlerdir. Sadece Medine'de değil fethe edilen tüm coğrafyalarda İslâm ile tanışan halk, gönderilen öğretmenler aracılığı ile dini öğrenirken Kur'an ayetlerini de hıfz etmişlerdir. İbadetlerde kıraatin gerekliliği, ayet ve hadislerle verilen müjdelerin çekiciliği, Kur'an'ın baştan sona ezberlenmesinde İslâm toplumunun heyecanını günümüze kadar hep diri tutmuştur. Hıfz sürecinin kolay olmadığı, hıfz etmenin sabır ve dayanıklılık istediği, ağır bir sorumluluğun üstlenilmesi gerektiği ve hıfz etmek kadar korunmasının da büyük önem arz ettiğinin bilinmesiyle birlikte ashab hıfz geleneğini daha da ilerilere taşımıştır (tarihsel süreçte hıfz geleneği için bk. Şahin, 2011; Cebeci, 2010). Hıfz sürecinde yaşananlara doğrudan şahit olmaları, ashabın Hz. Peygamber'e olan bağlılık duygularının daha da artmasına ve O'nun sözlerinin de ashab tarafından ezberlenmeye çalışılmasına neden olmuştur. Kur'an'ın peyderpey indirilmesiyle birlikte ortaya çıkan bazı problemlerin ayetlerle çözüme kavuşturulması; toplum ile Kur'an arasında dinamik bir iletişimin kurulmasına, Müslümanların Kur'an ile kucaklaşmalarına ve onunla bütünleşmelerine neden olmuştur (Şimşek, 1994, 395).

Kur'an'ın hiçbir tağyir ve tebdile uğramadan kıyamete kadar korunacağı ilahi bir taahhülle teminat altına alınmış olsa da bunun pratikte karşılık bulması hıfz ve

kitabette gerçekleşmiştir. Şöyle ki vahyin inişinden itibaren Hz. Peygamber'in rehberliğinde Kur'an bir yandan ezberlenmiş bir yandan da yazılmıştır. Başlangıçta yazım faaliyeti son derece sınırlı imkanlar içinde yürütülmüştür. Bunda toplumun temel özelliğinin ümmî olması, yazının gelişmemiş olması, yazı materyallerinin temininde güçlüklerin yaşanması gibi sebepler etkili olmuştur (Demirci, 2015, 112). Bu sınırlı imkanlara rağmen nübüvvetin beşinci yılından itibaren yazım faaliyeti başlamış özellikle Medine dönemiyle birlikte ise kurulan vahiy katipliği müessesesi ile kurumsal bir yapıya kavuşmuştur (Hamidullah, 1993, 41). Kur'an'ın inişiyle birlikte başlanan ezber faaliyeti ise hiçbir dönemde kesintiye uğramamış ve her dönemde büyük bir istek ve arzuyla devam ettirilmiştir. Ümmetin bu denli ezbere yönelmesinde ise kimi ayetlerin dolaylı da olsa muhatapları ezbere yöneltmesi, Hz. Peygamber'in ashabını hıfza teşvik etmesi, Kur'an'ın ibadet dili olması, sahâbenin kendilerini Kur'an'a adanmaları, Kur'an'ın korunmasında ezberin en güvenli yol olarak kabul edilmesi gibi sebepler etkili olmuştur (Çakıcı, 2019, 578-582).

Hıfz ile hafız/lık arasında yakın bir anlam ilişkisi olmakla birlikte birebir aynı anlama gelmemektedir. Sözlükte "akılda tutmak, bellemek, ezberlemek" mânasındaki hıfz (hıfzetmek) kökünden (*Güncel Türkçe Sözlük*, 12 Mart 2022) türemiş bir sıfat olan hâfız (çoğulu huffâz) sözlükte "koruyan, ezberleyen" anlamına gelip Kur'an'ın tamamını ezberleyen kişiye (Bozkurt, 1997) denilmiştir. Hafızlık ise ezberleme işini yapmaya verilen addır. Asr-ı saadetten sonra eğitim-öğretim faaliyetlerinde meydana gelen gelişmeler zamanla sistematik bir hâl almış ve hıfz ile ilgilenen kişiler için bir dönüm noktası olmuştur. İlk dört asırda cami merkezli bir eğitim anlayışının olması, ileri seviyedeki Kur'an öğretiminin camilerde verilmesini gerekli kılmıştır. Emevîler ve Abbâsîler döneminde (Varol, 2001, 162-163) camilerde devam ettirilen Kur'an öğretimi ve hafızlık eğitimi; Selçuklu, beylikler ve Osmanlı dönemlerinde de benzer şekilde camiler ve medreselerde sürdürülmüştür. "Dâru'l-Kur'an", "Dâru'l-Kuffaz" ve "Dâru'l-Kurrâ" (Bozkurt, 1993; Tanman, 1993) gibi isimlerle anılan hafızlık kurumları fonksiyonları açısından İslam tarihi içerisinde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Tanzimat'ın ilanıyla yaşanan gelişmeler; bazı değişiklikleri ve yenilikleri de beraberinde getirmiş, özellikle de din eğitimi veren kurumları etkilemiştir (Korkmaz, 2017, 326). Dini eğitimden din eğitimine doğru meydana gelen değişim, Kur'an kursları ve hafızlık eğitimi ile buna bağlı kurumları da doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir.

Ülkemizde hafızlık eğitimi genellikle yaygın din eğitimi kurumları olarak yaklaşık 1700 Kur'an kursu (DİB, 2 Ocak 2022) ile 2014 yılından itibaren Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi kapsamında 189 Hafız İmam Hatip Ortaokulunda (MEB, 2 Ocak 2022) devam etmektedir. Ayrıca sivil toplum kuruluşları bünyesinde açılan kurslarla birlikte bireysel olarak verilen eğitimlerle farklı yaş ve eğitim seviyesinde yüz yüze ya da uzaktan çevrimiçi yollarla hafızlar yetiştirilmektedir. Son yıllarda yapılan çalışmalarla birlikte günümüz hafızlık eğitiminde gözle görülür bir ilerleme kaydedilmiş ve bu durum belirgin bir şekilde hem nitelik olarak kurumlara hem de nicelik olarak öğrenci sayılarına yansımıştır.

Hafızlık yapma konusunda gerek dünya gerekse ülkemizde birçok yöntem uygulanmaktadır. Öğrencilerin sağlıklı bir eğitim almaları adına bu yöntemlerin

başarılı bir şekilde uygulanabilmeleri için hafızlık yapacak olan kişinin yaşı, cinsiyeti, öğrenim durumu, mesleği, hafızlık yaptığı Kur'an kursu, hafızlık hocası, haftalık ders saati, eğitimin çeşidi (Çaylı, 2005, 36-42) gibi bazı hususların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Ülkemizde geleneksel ve modern dönem olmak üzere iki ayrı yöntem uygulanmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan Hafızlık Eğitim Programında yer alan "Geleneksel Yöntem"de (Kur'an hıfzı ve geleceği için bk. Şahin, 2011) cüz sonlarından başlamak ve her seferinde 1 sayfa ilave edilmek suretiyle cüzün baş tarafına doğru ezberlenerek gidilmesi şeklinde bir yol izlenmektedir. Bu yöntem ile günde 1 sayfa ile hafızlığa başlayan bir öğrenci, her cüzün son sayfalarını ezberleyip hocasına dinletmek suretiyle 30 günde 1 devir tamamlamaktadır (Özbek, 2015, 186). Öğrencinin performansına bağlı olarak iki veya daha fazla sayfa ilave edilerek de devam edilebilmektedir. Böylelikle de yoğun bir tekrar ile hafızlık yapan kişinin ezberlediği sayfalar sağlam bir şekilde oturmakta ve aklında kalmaktadır. Hafızlık Eğitim Programında yer alan modern yöntem ise "Tekrarla Yapılandırılmış Yöntem"dir. "ezberleme ve ezberi koruma" şeklinde iki aşamadan oluşan yöntemin asıl amacı hafızlık süresinin asgariye indirilmesi, sayfaların kolay ve seri bir şekilde ezberlenmesidir. Bu yöntemi geleneksel yöntemden ayıran en temel özellik ise hıfz etme ve pekiştirme aşamasında sık tekrar yapılmasıyla öğrenmenin daha kalıcı bir hal almasıdır. Ezberi unutmanın önüne geçme yollarının başında ise unutmaya gerçekleşmeden önce belirli aralıklarla tekrarlanması gelmektedir (Hafızlık Eğitim Programı, 2021, 17).

Günümüzde teknolojik imkânlarda görülen çeşitlilikle beraber artık eğitim-öğretim faaliyetlerinin dijital platformlara taşınması birçok alanın alternatiflerinin oluşmaya başlamasına neden olmuştur. Hafızlık eğitiminin geleneksel yöntemden sonra modern yöntemle yapılmaya başlanması beraberinde dijital / çevrimiçi / uzaktan hafızlık eğitimi de gündeme getirmiştir. Bilgisayar destekli hafızlık tekniğinde öğrenci bilgisayar ekranından ezberini takip ederken daha önce yüklenmiş kayıtlardan da ezberini dinleyebilmektedir (Özbek, 2015, 189). Çaylı'nın yaptığı araştırmada bilgisayarla hafızlık öğretimi tekniğinin verimliliği bağlamında Kur'an kursu öğrencilerine yöneltilen bir soruda öğrencilerin %73,8'i bilgisayarla hafızlık tekniğini verimli bulmuşlardır (Çaylı, 2005, 65). Bilgisayarla hafızlık eğitiminin ilerleyen süreçte alt yapısının geliştirilmesi, yeni programların uygulamaya konulması gibi iyileştirmelerin yapılması durumunda olumlu anlamda etkilerinin olacağı sonucu çıkarılabilmektedir. Teknolojik imkânların doğru ve iyi bir şekilde kullanılması, güzel bir amaca hizmet etmesi gibi faktörler bu alanda yapılan çalışmaları desteklemektedir. Belli başlı kurslarda bilgisayar destekli programların uygulandığı görülmekte ve bu durum sonucunda da dolaylı olarak hafızlık yapan öğrencilerin evinde de bu programı kullanmasını, birtakım teknolojik imkânlardan da yararlanmasını zorunlu kılabilmektedir. Ancak burada bir husus vardır ki o da ailelerin bu konuda gerekli desteği göstermekle beraber, özellikle çocuğun bu imkânları kötüye kullanmamasında iyi bir takipçi de olmaları gerekmektedir (Akdemir, 2010, 37).

Çeşitli araştırmalardan elde edilen bulgulara göre (Ünsal, 2006, 52-53; Çaylı, 2005, 58) Kur'an kursları ya da Hafız İmam Hatip Ortaokullarında yüz yüze hafızlık eğitimi devam eden öğrenciler; kursların fiziki ortamı, öğrenci sayısı, yatılı

pansiyonların imkanları, öğretmenlerin yeterliği ve pedagojik formasyonu, kullanılan yöntem ve materyaller, sosyal-kültürel-sportif faaliyetler, öğrenci-öğrenci ve öğrenci-öğretici arası iletişim gibi konularda problemlerle (Özdemir - Çaylı, 2021; Cebeci - Ünsal, 2006) karşılaşmaktadır. Öğreticiler ise hazır bulunuşluk, akademik seviye, ilgi ve isteklilik düzeyi, ders yapma ve veli desteği gibi konularda sorun yaşamaktadır.

Hafızlık eğitimi boyunca öğrenci, veli ve idare arasında önemli bir köprü görevi üstlenen öğretici yani hoca için sürecin en önemli faktörüdür denebilir. Bu açıdan öğreticinin hangi vasıflara ve yeterliklere sahip olması gerektiği ile kendisini nasıl yetiştirmesi gerektiği sorusuna verilecek cevapların her daim güncellenmesi gerekmektedir. Örgün din eğitimi faaliyeti sürdüren bir öğretilerde aranan vasıflar yaygın din eğitimi faaliyeti icra eden Kur'an kursu öğreticisi için de geçerlidir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Kur'an kursu öğretmenlerine dair temel ve özel alan yeterliklerini belirlemiştir (Uğur - Osmanoglu, 2020, 914). Bu kapsamda değerlendirilecek olursa Kur'an kursu öğreticisinin temel yeterlikleri arasında Kur'an-ı Kerim'i meharic-i huruf ve tecvit kurallarına bizzat uyararak okuyabilme, Kur'an-ı Kerim tarihini, temel kavramlarını, özelliklerini, ana konuları ile inanç, ibadet ve ahlak esaslarını, Hz. Peygamber'in hayatını ana hatlarıyla açıklayabilme gibi vasıflar yer almaktadır. Ayrıca, öğrencinin bireysel ilgi, ihtiyaç ve yetenekleri ile öğrenme özelliklerini belirleyebilme, öğrencilerin gelişimine uygun öğrenme-öğretme ortamları oluşturabilme, öğrencilerin sorunlarının çözümü için ilgili kişi ve uzmanlarla iş birliği yapabilme (DİB, 3 Ocak 2022) gibi özelliklerin de Kur'an kursu öğretmenlerinde olması beklenmektedir.

Bir öğreticinin sahip olması gereken mesleki yeterlikler sadece kendi alanında değil aynı zamanda genel kültür ve eğitim-öğretim alanları (Korkmaz, 2018, 66) olmak üzere üç ana başlıkta toplanmaktadır. Hasılı hafızlık eğitiminde öğreticinin sadece mesleki bilgisiyle sınırlı kalmaması aynı şekilde interdisipliner bir yaklaşım ve pedagojik formasyon yetkinliklerine de sahip olması gerekmektedir.

31 Aralık 2019 tarihinde Dünya Sağlık Örgütü (WHO) Çin Ülke Ofisi, Çin'in Vuhan şehrinde nedeni bilinmeyen ve insanlara bulaştığında zatürreye sebep olan vakaların olduğunu duyurmuştur. 7 Ocak 2020'de ise bu durum yeni tip koronavirüs (2019-nCoV) olarak adlandırılmış ve sonrasında Covid-19 olarak tanımlanmıştır (Sağlık Bakanlığı, 5 Ocak 2022). Türkiye'de 11 Mart 2020 tarihinde görülen ilk korona vakasının ardından 16 Mart 2020 tarihi itibarıyla Kur'an kurslarında eğitim 2 hafta süreyle tatil edilmiştir (DİB, 5 Ocak 2022). 30 Mart 2020 tarihi itibarıyla Hafızlık kurslarında eğitim, uzaktan eğitim yoluyla dijital uygulamalar üzerinden tekrar başlamış, diğer Kur'an kurslarındaki eğitimler için verilen ara uzatılmıştır (DİB, 5 Ocak 2022). Öğreticilerle yapılan görüşmeler ile elde edilen bilgiler doğrultusunda süreç içerisinde yüz yüze ve uzaktan eğitimde aşağıdaki değişikliklerin olduğu söylenebilir:

- 1 Haziran 2020'de kurs kapasitesinin %50 si ile (%30 yatılı+%20 gündüzlü) yüz yüze eğitime başlanmıştır.
- 06-31 Ağustos 2020 tarihleri arasında uzaktan eğitim yapılmıştır.
- 7 Eylül 2020'de 14 günlük uzaktan eğitim kararı alınmıştır.

- 26 Ekim 2020 itibariyle kurs kapasitesinin %60'ı oranında yatılı öğrenci alınarak dönüşümlü (yatılı, gündüzlü, online) eğitim yapılmıştır.
- 19 Kasım 2020 itibariyle kurs kapasitesinin %60'ı olan yatılı öğrencilere yüz yüze, %40'ı olan öğrencilere uzaktan eğitim yapılmıştır.
- 1 Aralık 2020-14 Şubat 2021 tarihleri arasında uzaktan eğitim yapılmıştır.
- 15 Şubat 2021 tarihinden itibaren kurs kapasitesinin %50'si ile yüz yüze eğitime başlanmıştır.
- 26 Mart 2021 itibariyle yüz yüze eğitim kapasitesi %60'a çıkartılmıştır.
- 18 Mayıs 2021 tarihinde yüz yüze eğitim kapasitesi %25'e düşürülmüştür.
- 2 Haziran 2021 tarihi itibariyle yüz yüze eğitim kapasitesi %60'a çıkartılmıştır.
- 5 Temmuz 2021 tarihi itibariyle tam kapasite ile yüz yüze eğitime geçilmiştir.

Covid-19 sebebiyle yüz yüze eğitime ara verilmesinden sonra eğitim sürecinin devamı açısından teknolojik araç-gereçlerden de yararlanarak online/çevrimiçi/uzaktan eğitimle ilgili çalışmalara hız verilmiştir. Bu anlamda Covid-19 salgını başlamadan daha önce ve özellikle salgın başladıktan sonra farklı kurumlar tarafından uygulamalar ve eğitim imkanları sağlanmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından hafız olmak, hafızlığını geliştirmek ve sağlamlaştırmak, tekrar etmek ya da sadece Kur'an-ı dinlemek ve okumak isteyenler için 2019 yılında "Diyanet Hafız" adlı mobil bir uygulama geliştirilmiştir. Bu uygulama birçok fonksiyona sahip olma özelliği ile hafızlık yapan öğrencilere büyük kolaylıklar sağlamıştır (DİB, 8 Ocak 2022). Uzaktan eğitim sürecinde Evrensel Hafızlık Derneği tarafından internet tabanlı "EHAD Akademi" uygulaması hayata geçirilmiştir. Bu program aracılığı ile hafızlık tekrarı ve sağlaması yapmak isteyenler dünyanın neresinde olursa olsun çevrimiçi olarak ezberlerini verme imkanı bulmuşlardır (EHAD, 8 Ocak 2022). Hafız yetiştirmek ve hafızlığını yarıda bırakmış kişilerin hafızlıklarını tamamlamak amacıyla Konya Büyükşehir Belediyesi Meslek Edindirme Kursları (KOMEK) bünyesinde açılan Hafızlık Sağlama Merkezi (Dar'ül-Huffaz) Covid-19 salgınıyla birlikte hafız/hafız adaylarına uzaktan eğitim imkanı sunmuştur (KOMEK, 8 Ocak 2022). Hafızlık ve dini ilimleri dünya çapına yaymak için "Evrensel Sanal Kur'an-ı Kerim ve Sünnet Akademisi" adı altında uluslararası bir kurs başlatan Gazze'deki Kuran ve Sünnet Vakfı, Türkiye'de faaliyet gösteren Yedi Başak İnsani Yardım Derneğinin desteğiyle hedef kitesini ve hizmet alanını genişletmiştir. Çevrim içi uygulamalar üzerinden canlı verilen derslerde, Kur'an-ı Kerim'i ezber metotları, mahreç ve hafızlık eğitiminin yanı sıra İslami ilimler de öğretilmektedir (AA, 9 Ocak 2022). Hafıza teknikleri ve meal bilgisi temel alınarak farklı yaş gruplarında yer alan kadın öğrenciler için çeşitli programların uygulandığı, uzaktan eğitim esas alınması nedeniyle Türkiye'nin farklı yerleşim yerlerine de hitap eden bireysel çalışmalar da görülmektedir (Hafıza İlim Akademisi, 9 Ocak 2022). Örgün ve yaygın eğitim kurumlarında uzaktan eğitimle hafızlık eğitimi sürecinin kazanımları olarak Türkiye'nin farklı illerinde bulunan Hafız İmam Hatip Ortaokulu (AA, 10 Ocak 2022) ve Kur'an kursu (Alanya Müftülüğü, 10 Ocak 2022) öğrencileri kısa süre içerisinde hafızlıklarını başarıyla tamamlamışlardır (AA, 11 Ocak 2022).

1. Problem

Covid-19 salgını öncesinde bazı örnekler olsa da uzaktan hafızlık eğitimine yönelik uygulamaları salgın sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı ve bazı sivil inisiyatifler aracılığı ile görmek mümkün olmuştur. Kur'an okumaya yeni başlayanlardan hafızlığını pekiştirmek isteyenlere kadar binlerce vatandaşa online/çevrimiçi/dijital ortamlarda internet tabanlı teknolojik araçlar vesilesiyle gereksinim duyduğu hizmetlere ulaşabilme olanağı sunulmuştur. Eğitimlere katılan kimi öğrenciler bu imkânı fırsata çevirebilmişken kimisi de sürecin etkisinden olsa gerek yeteri kadar istifade edememiştir. Günümüzde etkisi hala devam eden salgının, gelecekte farklı şekillerde tekrar ortaya çıkma ihtimaline karşı çeşitli kurumlar tedbirlerini almaktadır. Örgün ve yaygın din eğitimi ve hizmetlerinde benzer durumların yaşanması halinde alınacak önlemler ve iyileştirmelerin belirlenerek hazır olunması büyük önem taşımaktadır. Covid-19 sürecinde online / çevrimiçi / uzaktan Kur'an öğretimi, hafızlık eğitimi veya yaygın din eğitimi, karşılaşılan problemler hakkında akademik çalışmalar tarandığında 5 makaleye rastlanılmıştır. Bahsi geçen makaleler şunlardır:

Başkonak ve Akşener tarafından (2020) hazırlanan "Kur'an Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kur'an Eğitimi Örneği"; Çıtırık ve Zengin tarafından (2020) hazırlanan "Küresel Salgın Zamanında Din Görevlileri Gözüyle Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Hizmeti ve Eğitimi"; Gültekin tarafından (2020) hazırlanan "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Din Görevlileri- Cami cemaat ilişkileri (Ankara / Yenimahalle Örneği)", Başkonak tarafından hazırlanan (2021) "Covid-19 Salgın Sürecinde İşitme Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi"; Öncü ve Onulur tarafından hazırlanan (2021) "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)".

Ayrıca Covid-19 pandemisinde İlahiyat / İslami İlimler Fakültesi öğrencileri ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin uzaktan eğitime yönelik tutumları hakkında 1 kitap, 1 yüksek lisans tezi ve 8 adet makaleye ulaşılmıştır. Bu çalışmalara aşağıda yer verilmiştir:

Çanakçı tarafından (Çanakçı) hazırlanan "Pandemi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerine Göre Arapça Eğitimi"; Akman tarafından (2021) hazırlanan "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Tutumları"; Genç ve Gümrükçüoğlu tarafından (Genç - Gümrükçüoğlu, 2020) hazırlanan "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Bakışları"; Altun tarafından (2021) hazırlanan "Covid-19 Pandemi Sürecinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitim ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi"; Arıcı ve Çetin tarafından (2021) hazırlanan "Online (Çevrimiçi) Din Eğitimi Tutum Ölçeği"; Baltacı ve Özkan (2021) tarafından hazırlanan "Covid-19 Salgın Sürecinde Din Dersi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Faaliyetlerine İlişkin Yeterlik Algıları"; Erpay tarafından (2021) hazırlanan "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri"; Genç, Ay ve Gümrükçüoğlu tarafından (2021) hazırlanan "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları" ve son olarak Güngör tarafından (2021) hazırlanan "Yükseköğretim

Öğrencilerinin 'Uzaktan Eğitim' Kavramına İlişkin Metaforik Algıları: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği"; Özdemir ve Erdoğan tarafından (2021) "Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri".

Yukarıda yer alan araştırmalar, Covid-19 pandemisinde uzaktan eğitim ve bu sürece bakış ile ilgili teorik ve pratik anlamda alana önemli katkılar sağlamaktadır. Başlıklarından da görüleceği üzere konuyla ilgisi olduğu düşünülen ilk 5 makalede uzaktan / çevrimiçi Kur'an öğretimi ve yaygın eğitimi hizmetlerinden bahsedilmektedir. Akabinde yer alan araştırmalar ise yüksek din eğitimi kurumları olarak İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin uzaktan eğitime bakışlarını ele alan çalışmalardır. İsmi zikredilen her bir araştırma, bu araştırmanın konusu ile dolaylı olarak ilişkili olup uzaktan hafızlık eğitimine dair yapılacak daha ileri araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Hem literatürün oluşması hem de konunun diğer araştırmacıların dikkatine sunulması açısından benzer araştırmaların yapılması önem arz etmektedir.

Bu çalışmada Kur'an kursu öğretmenlerinin uzaktan hafızlık eğitimine bakışları ve karşılaştıkları güçlükler ele alınmaya çalışılmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması açısından araştırmanın temel ve alt problemleri şu şekilde belirlenmiştir: 1. Pandemi sürecinde devam eden uzaktan hafızlık eğitimine Kur'an kursu öğretmenlerinin bakışı nedir? 2. Kur'an kursu öğretmenlerinin uzaktan hafızlık eğitiminde karşılaştığı problemler nelerdir? 3. Öğrenciler yüz yüze eğitimde mi yoksa uzaktan eğitimde mi daha başarılıdır? 4. Kur'an kursu öğretmenleri öğrencilerin motivasyonunu artırmak için neler yapmaktadır? 5. Uzaktan eğitimin avantajları ve dezavantajları nelerdir? 6. Kur'an kursu öğretmenlerinin benzer durumlar yaşanması karşısında uzaktan eğitimle ilgili çözüm önerileri nelerdir?

Araştırmanın temel ve alt problemleri çerçevesinde belirlenen bazı hipotezler ise şu şekildedir: 1. Kur'an kursu öğretmenleri uzaktan hafızlık eğitimi sürecinde problemler yaşamaktadır. 2. Uzaktan hafızlık eğitiminde yaşanan problemlerin temelinde teknolojik imkanların yetersizliği bulunmaktadır. 3. Öğrencilerin derslere karşı olan ilgisizliğinin aşılmasında öğretmenler tarafından sağlanacak olan motivasyonun çok büyük etkisi vardır. 4. Kur'an kursu öğretmenleri ezber alma esnasında güven problemi yaşamaktadır. 5. Kur'an kursu öğretmenleri uzaktan hafızlık eğitiminin mevcut şekliyle sürdürülmesinin öğrencilere faydadan daha çok zarar verdiğini düşünmektedir.

Araştırma çalışma grubu olarak Konya il merkezi ve ilçelerinde bulunan kız ve erkek Kur'an kurslarında görev yapan Diyanet İşleri Başkanlığı personeli Kur'an kursu öğretmenleri; konu olarak uzaktan hafızlık eğitimi, zaman olarak ise 2020-2021 eğitim öğretim yılı bahar yarıyılı ile sınırlandırılmıştır. Araştırmanın örnekleme çalışmaya katılan 184 Kur'an kursu öğreticisinden oluşmaktadır. Araştırma verileri, katılımcıların açık ve kapalı sorulara verdikleri cevaplardan müteşekkildir.

"Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Uzaktan Hafızlık Eğitimi" isimli bu araştırma, Kur'an kursu öğretmenlerinin Covid-19 pandemisi sürecinde uzaktan eğitime bakışını tespit etmeye yönelik betimsel bir çalışmadır. Bu araştırmanın amacı Diyanet İşleri Başkanlığı personeli olarak hafızlık eğitimi verilen Kur'an kurslarında veya

Hafız İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan Kur'an kursu öğretmenlerinin Covid-19 pandemisinde verdikleri uzaktan eğitim ve yüz yüze eğitim hakkındaki görüşleri ile öğrenci, veli ve kendilerinden kaynaklanan problemleri tespit ederek çözüm önerileri sunmaktır.

Hafızlık eğitimi ile ilgili olarak yüz yüze eğitimin sürdürülemediği, öğrenci veya öğreticinin herhangi bir sebepten dolayı kursa gelemediği ya da öğrencinin bulunduğu yerde hafızlık eğitimi alabilecek bir kurs veya öğreticinin olmadığı durumlarda sürecin aksamaması ve daha kolay bir şekilde devam ettirilmesi amacıyla bireysel ve toplumsal açıdan dezavantajı avantaja çevirebilmenin mümkün olduğu düşünülmektedir. Günümüzde Türkiye'de hafızlık eğitimi devam eden yaklaşık 75 bin öğrenci varken hafızlığını tamamlamış yaklaşık 200 bin hafız (DİB, 2 Ocak 2022) vardır. Hem hafızlık eğitiminde ezberleme döneminin hem de hafızlık sağlama ve pekiştirme sürecinin yaşanan/yaşanması muhtemel problemlerden arındırılarak daha sistemli bir yapıya dönüştürülmesi noktasında bu araştırmanın alana katkı sağlaması beklenmektedir. Bu açıdan araştırmanın öğrenci, öğretici, veliler ve bu alanda araştırma yapan akademisyenler için açısından önemli kazanımlara neden olacağı, diğer yaygın din eğitimi faaliyetlerine örnek olacağı, araç-gereç ve materyaller açısından gelişimlere de rehberlik edeceği, öğrenci-öğretici-veli arasında etkili iletişim kanallarının kurulmasına yardımcı olacağı varsayılmaktadır. Yaşanan sorunların belirlenerek çözümler üretilmesi, öğretmenlerin teknolojik araç-gereç kullanımlarının geliştirilmesi, kriz dönemlerinde erken tedbirler alınması ve dönemin şartlarına uygun müfredatın devreye alınması, öğrenci ve öğretmenlerin eksik yönlerinin belirlenerek daha nitelikli hale gelebilmeleri için alana katkı sağlaması düşünülen bu araştırma ileri araştırmalara da yol gösterebilir.

2. Yöntem

Covid-19 pandemisi sürecinde öğretmenlerin uzaktan hafızlık eğitimi hakkındaki görüşlerini ve karşılaştıkları problemleri belirlemeyi amaçlayan bu araştırmada öncelikle teorik çerçeveyi ve araştırmanın odak noktasını belirlemek, bilimsel bir alt yapı oluşturmak ve konuyla ilgili kaynakları incelemek üzere literatür taraması (Yıldırım - Şimşek, 2008) yapılmıştır. Bu araştırma, var olan durumun ortaya konmaya çalışılması, sınırlı bir sistemin derinlemesine betimlenmesi ve incelenmesi, "nasıl" ve "niçin" sorularına odaklanması, araştırmacının olaylar üzerinde çok az ya da hiç kontrolünün olmaması, genel tarama modelleri ile yapılanlara oranla daha ayrıntılı ve gerçeğe yakın bilgiler vermesi gibi nedenlerle betimsel araştırma yöntemlerinden örnek olay tarama modelinin (durum çalışması) (Creswell, 2016; Yin, 1984; Karasar, 2020) tercih edildiği nicel bir araştırmadır.

2.1. Veri Toplama Araçları ve Veri Analizi

Uzaktan eğitim ile yüz yüze eğitimin karşılaştırılması ile yaşanan problemler ve çözüm önerilerini belirlemeye yönelik, açık ve kapalı uçlu soruları içeren anket, bu araştırmanın veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Böylece nitel ve nicel verilerin sadece birisini kullanmakla ortaya çıkması muhtemel olan sınırlılıklar (Baki - Gökçek, 2012) aşmaya çalışılmıştır. Araştırmada elde edilen nicel verilerden

uzaktan hafızlık eğitiminde karşılaşılan problemlerin yaygınlığı tespit edilmeye çalışıldığı gibi açık uçlu sorularla elde edilen nitel verilerden istifade edilerek yaşanan sorunların arka planında yer alan çeşitli boyutlara açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi¹ ve Diyanet İşleri Başkanlığı Konya İl Müftülüğü² tarafından verilen araştırma izni ile Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulundan anket formunun uygulanabilmesi için “Etik Kurul Onay Belgesi” alınmıştır. Anketin içeriği geliştirilmeden önce literatür taraması yapılmış ve görevli bazı Kur’an kursu öğretmenleri ile iletişime geçilerek görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerden elde edilen öneriler doğrultusunda temalar belirlenerek açık uçlu ve kapalı uçlu soru içerikleri oluşturulmuştur. Buna istinaden bir pilot uygulama yapılmış, iyi anlaşılabilen ya da yanlış anlaşılmalara mahal verebilecek sorular, alan uzmanlarının desteğiyle değerlendirilerek düzenlenmiştir. Araştırmanın örnekleme ve Covid-19 salgın süreci göz önünde bulundurularak anket formu online olarak uygulanmıştır. Kur’an kursu öğretmenlerine, araştırma ile ilgili bilgiler verilmiş, formun doldurulması hakkında açıklamalar yapılmış, uygulama esnasında anlaşılabilen sorular varsa cevaplanmıştır.

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, 2020-2021 öğretim yılı bahar yarıyılında Konya merkez ve ilçelerinde hafızlık eğitimi verilen 59 Kur’an kursu ve Hafız İmam Hatip Ortaokulunda Konya İl Müftülüğü personeli olarak görev yapan Kur’an kursu öğretmenleri oluşturmuştur. Araştırmanın yapıldığı zaman diliminde Konya merkez ve ilçelerinde 463 hafızlık Kur’an kursu öğreticisi görev yapmaktadır. Müftülük yetkilileri tarafından Whatsapp aracılığıyla kendilerine Google Forms üzerinden hazırlanan anket formu gönderilen ve araştırmaya katılmayı kabul ederek kolay örnekleme yoluyla belirlenmiş, Covid-19 salgınının başından itibaren çeşitli teknolojik araçlar kullanarak uzaktan hafızlık eğitimi veren 184 Kur’an kursu öğreticisi, araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Bu şekilde evrenin %39,74’üne ulaşma imkanı olmuştur. Değerlendirmeye alınan ve geçerli olarak kabul edilen 184 anket formundan elde edilen verilerin istatistiksel analizi, Microsoft Excel ve Google Forms ile yapılmıştır. Tüm değişkenler için frekans (N) ve yüzde (%) tabloları düzenlenmiş olup elde edilen veriler analiz edilmiş ve yorumlanmıştır. Araştırma örnekleminin evreni temsil gücünün yeterli olduğu düşünülmektedir. Çalışma grubunun demografik durumunu gösterir tabloya aşağıda yer verilmiştir.

¹ 23.06.2021 tarih ve E-95728670-020-18372 sayılı KMÜ Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu izni.

² 16.08.2021 tarih ve E-67226392-251.99-1551135 sayılı Konya Valiliği araştırma izni.

Tablo 1. Çalışma Grubuna Ait Demografik Bilgiler

Demografik Bilgi	Grup	N	%
Cinsiyet	Kadın	101	54,89
	Erkek	83	45,11
Yaş	21-30	17	9,24
	31-40	100	54,35
	41-50	41	22,28
	51-60+	26	14,13
Mezuniyet	İlahiyat Önlisans	75	40,76
	İlahiyat/İslami İlimler/DKAB	15	8,15
	İlahiyat (İLİTAM)	66	35,87
	Lisansüstü	8	4,35
	Diğer	14	7,61
Pedagojik Formasyon	Örgün Program	10	12,34
	Sertifika Programı	37	45,67
	Yok	34	41,97
Mesleki Kıdem	1-10	84	45,65
	11-20	69	37,5
	21-30	14	7,61
	31-40	15	8,15
	41+	2	1,09
Hafızlık Eğitiminde Görev Süresi	1-10	155	84,24
	11-20	19	10,33
	21-30	10	5,43
Görev Yapılan İlçe	Merkez 3 İlçe	143	77,72
	Taşra 11 İlçe	41	22,28
Hafızlık Yapan Öğrenci Sayısı	Merkez 3 İlçe	1694	78,17
	Taşra 11 İlçe	473	21,83

Tablo 1'de Çalışma Grubuna Ait Demografik Bilgileri yer almaktadır. Araştırmaya katılan Kur'an kursu öğretmenlerinin %54,89'ünü (n=101) kadınlar, %45,11'ini (n=83) ise erkekler oluşturmaktadır. Katılımcıların %9,24'ü (n=17) 21-30 yaş, %54,35'i (n=100) 31-40 yaş, %22,28'i (n=41) 41-50 yaş, %14,13'ü (n=26) 51-60+ yaş grubunda olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca görev süreleri de esas alınır ise öğretmenlerin daha çok genç yetişkinlik dönemlerinde yoğunlaştıkları söylenebilir. Öğreticilerin mesleki kıdemleri incelendiğinde %45,65'inin (n=84) 1-10 yıl arasında, %37,5'inin (n=69) 11-20 yıl arasında görev yaptığı anlaşılmaktadır. 21 ve üzeri yıl görevi bulunanların %16,84 (n=31) olduğu görülmektedir. Bu bakımdan görevde yeni sayılabilecek öğretmenlerin sayısının daha fazla olduğu söylenebilir. Hafızlık eğitiminde yapılan görev süresi göz önünde bulundurulduğunda ise öğretmenlerin %84,24'ü (n=155) 1-10 yıl arasında görev yaptığını, %10,33'ü (n=19) 11-20 yıl

arasında görev yaptığını ve %5,43'ü (n=10) 21-30 yıl arası sürede hafız hocalığı yaptıklarını söylemek mümkündür. Öğreticilerin mesleki kıdem ve hafızlık eğitiminde aldıkları görev sürelerine bakılırsa yarıya yakınının uzun sayılmayacak bir görev geçmişi olduğunu ve başka bir görevde iken Kur'an kursu öğreticiliğine geçtikleri görülmektedir. Bunlarla birlikte araştırmaya katılan öğretmenlerden %40,76'sının (n=75) ilahiyat önlisans, %8,15'inin (n=15) İlahiyat/İslami İlimler, %35,87'sinin (n=66) İlahiyat (İLİTAM), %4,35'inin lisansüstü, %7,61'inin (n=14) diğer kurumlardan mezun olduğu tespit edilmiştir. Ulaşılan mezuniyet durum dağılımından, örneklem grubundaki dörtte üçünün önlisans ve İlahiyat (İLİTAM) mezunu oldukları görülmektedir. Yüksek din eğitimi kurumlarından mezun olan öğretmenlerin %12,34'ü (n=10) ilahiyat/islami ilimler/DKAB eğitimleri esnasında müfredat içerisinde pedagojik formasyon derslerini aldığı, %45,67'si (n=37) sertifika programı şeklinde mezuniyetlerinden sonra edindikleri, %41,97'si (n=34) ise pedagojik formasyon belgesine sahip olmadıklarını söylemişlerdir. Son olarak araştırmaya katılan öğretmenlerin %77,72'si (n=143) 3 merkez ilçede (Karatay, Meram, Selçuklu) görev yaptıklarını ve 1694 öğrencilerinin olduğunu; %22,28'i (n=41) ise diğer 11 ilçede görev yaptığı ve 473 öğrencilerinin olduğunu belirtmişlerdir. Merkez ve taşradaki ilçelerdeki öğretici/öğrenci dengesine bakıldığında her bir sınıfta ortalama 11-12 öğrenci olduğu görülmektedir.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, Covid-19 salgını öncesinde ve salgın sürecinde hafızlık öğrencilerine verilen din eğitimi ile bilgi iletişim teknolojilerinin kullanımı, yüz yüze eğitim ve uzaktan eğitimin karşılaştırılması ve uzaktan din eğitiminde karşılaşılan problemler ve çözüm önerilerine yönelik verilere yer verilmiştir.

Tablo 2. Uzaktan ve Yüz Yüze Eğitimde Öğrenciler

	Uzaktan Eğitimde		Yüz Yüze Eğitimde	
	N	%	N	%
Daha kolay ve sağlam devam ediyor	4	2,17	180	97,83
Derslerini daha istekli yapıyor	4	2,17	180	97,83
Daha fazla ders açığı oluyor	170	92,39	14	7,61

Tablo 2'de görüldüğü üzere öğrencilerin hafızlığa hangi tür eğitimde daha kolay ve sağlam bir şekilde devam ettikleri sorusu ile öğrencilerin hangi eğitim türünde derslerini daha istekli yaptıkları sorusuna katılımcıların neredeyse tamamı %97,83 (n=180) yüz yüze eğitim cevabı vermiştir. Yine benzer şekilde öğretmenlerin %92,39'u (n=170) uzaktan eğitimde öğrencilerin daha fazla ders açığı yaptığını belirtmişlerdir. Verilen cevaplardan da anlaşılacağı üzere katılımcıların tamamına yakını hafızlık eğitiminde yüz yüze eğitimin uzaktan eğitime kıyasla öğrenciler üzerinde daha etkili ve motive edici olduğunu ifade etmektedir. Hafızlık eğitiminin geleneksel olarak hoca-öğrenci etkileşimine dayalı olması, yüz yüze iletişimde disiplinin daha kolay oluştuğu düşüncesi, uzaktan eğitimde yaşanan teknolojik yetersizlik ve problemlerin eğitim sürecini sekteye uğratması, evlerde öğrenciler için uygun ders çalışma ortamlarının sağlanamaması nedeniyle öğrencilerin dikkatlerinin

dağılması ve böylece derse karşı ilgisizliklerinin artması gibi sebepler öğrencilerin ders açığı yapmalarına yani o günün dersinin verememeleri durumunu ortaya çıkar-maktadır.

Tablo 3. Ders Alma Şekli

	N	%
Görüntülü görüşme ile	155	84,24
Sesli görüşme ile	19	10,33
Ses veya görüntü kaydı ile	10	5,43

Uzaktan hafızlık eğitiminde yaşanan en önemli problemlerden birisi teknolojik yetersizliktir. Etkili iletişimin sağlanabilmesi amacıyla ulaşılabilirlik, kullanılabilirlik, ekonomiklik vb. unsurların dikkate alındığı araçlar sıklıkla tercih edilmiştir. Tablo 3 incelendiğinde öğretmenlerin çoğu %84,24'ü (n=155) bu süreçte görüntülü görüşmeyi tercih etmiştir. Öğreticilerin %10,33'ü (n=19) sesli görüşme ve %5,43'ü (n=10) ise ses veya görüntü kaydı ile öğrencilerinin derslerini aldığını ifade etmişlerdir. Zira hafızlık eğitiminde hoca ve öğrenci arasında canlı bir şekilde iletişimin sağlanması, dersin etkili şekilde dinlenmesi, öğrencinin olası hata durumunda anında müdahale yapılması, dersi verirken öğrenciye/veliye duyulan güven gibi durumlar göz önünde bulundurulduğunda görüntülü görüşmenin tercih edilme sebebi anlaşılmaktadır.

Tablo 4. Ders Alma Esası

	N	%
Listeye göre ben arıyorum	66	35,87
Listeye göre öğrenciler arıyor	38	20,65
Öğrencinin hazır olmasına göre ben arıyorum	42	22,83
İlk önce kim ararsa dersini önce o veriyor	32	17,39
Topluca arayıp, sırayla dinliyorum	6	3,26

Tablo 4'e göre öğretmenlerin %35,87'si (n=66) belirlemiş olduğu listeye göre öğrencileri kendilerinin aradığını; %20,65'i ise (n=38) listeye göre öğrencilerin kendilerini aradığını belirtmiştir. Dersini aldığı öğrenciden sonra listeye göre bir başka öğrenciyi öğreticinin araması, sırada bekleyen öğrencilerin stres yapmaması açısından daha uygun olabileceği düşünülmektedir. Öğreticilerin %22,83'ü (n=42) öğrencinin hazır olması durumuna göre mesaj gönderdiğini ve öğrencileri kendilerinin aradığını; %17,39'u (n=32) ilk önce kim ararsa dersini onun verdiğini söylemiştir. Beklemekten dolayı kaygı düzeyi artan öğrencinin hazır olan dersini vermekte zorlanabileceklerdir. Derslerini tamamlayamayan öğrenciler ise sıranın en sonunda veya derslerini tamamlayınca hocaya vermektedir. Öğreticilerin %3,26'sı (n=6) öğrencileri topluca arayıp, sırayla dinlediğini söylemiştir. Hem sınıf ortamı ve disiplinin sağlanması hem de öğrencilerin arkadaşlarının derslerini dinleyerek ezberlerini pekiştirme amacıyla böyle bir yöntem seçilmiş olabilir.

Tablo 5. Ders Alma Zamanı

	N	%
Sabah	165	89,67
Öğrenci dersini ne zaman hazırlarsa	12	6,52
Öğle	3	1,63
Akşam	2	1,09
Listeye göre randevu saatinde	2	1,09

Tablo 5'te öğrencilerin dersleri aldıkları zaman aralıklarına dair sorulan sorunun cevabı yer almaktadır. Sabah saatlerinin özellikle sabah namazından sonra zihnin ders vermeye ve yeni ezber yapmaya daha uygun olması, ertesi günün hazırlığının bir an önce başlaması gibi muhtemel sebeplerden dolayı öğrencilerin %89,67'i (n=165) dersleri sabah aldığını belirtmiştir. Öğreticilerin geri kalan %10,33'ü (n=19) ise öğrenci dersini ne zaman hazırlarsa, öğle, akşam ve günlük her öğrenci için belirlenen randevu saatinde şeklinde cevaplar vermişlerdir. Hem pandemi sürecinin çoğu öğrenciler üzerinde oluşturduğu olumsuz durum, hem de uzaktan eğitimde yaşanan disiplin problemi ve teknolojik faktörler bazı öğrencilerin derslerini arkadaşlarına göre daha geç vermelerine neden olmuştur.

Tablo 6. Hafızlık Yöntemi

	N	%
Cüzün son sayfasından ilk sayfasına doğru	168	91,30
Cüzün ilk sayfasından son sayfasına doğru	8	4,35
Cüz bitiminde diğer cüze geçme	3	1,63
Son 10 cüz tamamlama, sonra tamamı	3	1,63
İlk 15 cüz, cüzün son sayfasından ilk sayfasına doğru	2	1,09

Ülkemizde ve dünyada hafızlık eğitiminde farklı yöntemlerden istifade edilmektedir. Burada öğreticinin tercihi en önemli faktör olsa da bazı öğrenciler için kullanageldiği yöntemin haricinde öğrencinin yapısına en uygun olabilecek yöntemden de istifade edilebilmektedir (hafızlık eğitiminde yeni yaklaşımlar için bk. Aydın, 2019).

Tablo 6'da görüldüğü üzere öğrencilerin neredeyse tamamı %91,3 (n=168) geleneksel yöntemi yani cüzün son sayfasından ilk sayfasına doğru ezberletme yöntemini tercih ettiğini söylemiştir. Bu bağlamda öğrencilerin çoğunda geleneksel yöntem anlayışının hâkim olduğu anlaşılmış, öğrencilerin geri kalan %8,7'si (n=16) ise diğer yöntemleri kullandıklarını belirtmişlerdir. Uzaktan hafızlık eğitimi sürecinde öğrencilerin yöntem açısından bir değişikliğe gitmedikleri görülmüştür. Geleneksel yöntemin haricinde tercih edilen yöntemlerin genellikle ezberi zor yapan öğrencilere yardımcı olunması, dönüşlerin kısa tutularak unutmanın önüne geçilmesi ve kolay hatırlamanın sağlanması esasına bağlı olduğu düşünülmektedir.

Tablo 7. Materyal ve Teknikler

	N
Öğrenme yöntemleri	94
Ses/video kayıtları	85
Zihinsel kodlama teknikleri	71
Hafıza teknikleri	67
Web siteleri/interaktif uygulamalar	9
Zekâ kuramları/türleri	5
Kullanmıyorum	25

Tablo 7'de öğretmenlere öğrencilerinin daha kolay ve kalıcı bir şekilde ezber yapabilmeleri için uzaktan eğitim sürecinde kullandıkları materyal ve teknikler sorulmuş, birden fazla cevap verebilecekleri söylenmiştir. Öğreticilerden 94'ü öğrencilerin bireysel özelliklerine bağlı olarak ezberleme hızını artırdığına inandıkları öğrenme tekniklerini (yollarını) (hafızlık eğitiminde bireyi tanıma teknikleri hakkında detaylı bilgi için bk. Korkmaz, 2019) uyguladığını ifade etmiştir. Uzaktan eğitim sürecinde hocası ile uzun süre zaman geçiremeyen öğrenci için ezber ve pekiştirmede etkili teknikler arama yoluna gidilmiştir. Öğreticilerin (n=85)'i ses/video kayıtlarını kullandıklarını söylemiştir. Sesli ve görüntülü kaynaklar, öğrencilere mahreç ve makam açısından önemli katkılar sunan ve uzaktan eğitim esnasında öğrencilerde işitsel öğrenmeyi geliştiren öğretim teknolojileri arasında yer almaktadır. 138 öğretici ise zihinsel kodlama / hafıza tekniklerinden (hafızlık eğitiminde çoklu zekâ uygulamaları hakkında bk. Özbek, 2019) istifade ettiğini belirtmiştir. Türkçe kelimelerle çağrışım yaptırmak, Arapça kelime meali çalıştırmak, fotoğraflık hafıza teknikleri ile ezber sürecini hızlandırmak ve kalıcılığı artırmak hem öğrenci hem veli hem de öğretmenleri memnun etmektedir. 9 öğretici web siteleri\interaktif uygulamalardan faydalandığını, 25 öğretici ise herhangi bir teknolojik araç ya da tekniğin kullanılması yönünde telkinde bulunmadığını beyan etmiştir. Bireysel anlamda farklılık göstermeleri ve her bir öğrencinin farklı zeka türlerine sahip olmaları açısından öğrenciye en uygun öğrenme yollarını tespit etmeden bir eğitim süreci yönetmek bugünün şartlarında bir dezavantaj olarak görülebilir.

Tablo 8. Koro ile Ezber

	N	%
Yaptırmıyorum	152	82,61
Yaptırıyorum	32	17,39

Öğreticilere koro ile ezber yaptırıp yaptırmadıkları sorulmuştur. Tablo 8'de yer aldığı üzere öğretmenlerin %82,61'i (n=152) koro sistemiyle ezber yaptırmadıklarını ifade etmiştir. Bunun temelinde öğretmenlerin uygulamayı faydasız ve yorucu görmesi, bireysel farklılıklardan kaynaklı ezber yapma anlayışının farklı olması, ezberlenen sayfalar arttıkça öğrencilerin seviyesinin değişmesi gibi birçok durumdan bahsetmek mümkün olabilir. Öğrencinin bir sonraki gün vereceği ezberi (ham) eve gitmeden kursta/okulda yapması hem öğrenci hem öğretici hem de veli için avantajdır. Ertesi günün dersini eve gittiğinde yapmak zorunda kalan öğrencilerin

motivasyonunun ve derse karşı olan ilgisinin azaldığı gözlemlenmektedir. Hafızlık, öğrencinin yeni ezberini evde yapıp ertesi gün kursa/okula gittiğinde ezberini hocasına vermesi olarak anlaşılmamalıdır. Bu açıdan koro sistemi ile ezber yaptırmak ezberin niteliği kadar öğrencinin motivasyonu (hafızlık eğitiminde motivasyon için bk. Algur, 2019) ve aynı zamanda makam/mahreç becerisi için de önemlidir. Öğreticilerin %17,39'u (n=32) ise koro sisteminin faydalı olduğunu düşünerek uyguladığını belirtmiştir. Ülke genelinde koro sistemi ile ezber yaptıran öğretmenlerle alakalı iyi uygulama örneklerini (DİB, 8 Ocak 2022) de görmek mümkündür. Sınıfların oluşturulmasında öğrencilerin öğrenme yolları dikkate alınacak olursa koro ile ezber yapma durumunun da göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Uzaktan eğitim sürecinde teknolojik yetersizlikler, internet bağlantısı ya da aynı ortamda olunamaması nedeniyle koro sistemi ile ezber yapmak çok fazla mümkün görünmemektedir.

Tablo 9. Ezber Yapmaya Engel Olan Nedenler

	N
Dersi dinlettirebilecek kimsenin olmaması	142
Yeni ezber yaparken hocanın yanında olmaması	120
Küçük kardeş	115
Ezber yapacak sessiz bir ortamın olmaması	91
Arkadaşları ile vakit geçirememesi	60
Ailenin ilgisizliği	6

Covid-19 pandemisinde 16-30 Mart 2022 tarihleri arasında hafızlık eğitimine 2 haftalık bir ara verilmiştir. Diğer din eğitimi faaliyetlerine kıyasla çok hızlı bir şekilde online/çevrimiçi araçlarla uzaktan eğitim başlamıştır. Türkiye genelinde bu duruma her ne kadar hazırlıksız yakalanılmış olsa da Kur'an kursu öğretmenleri deneme yanılma yoluyla kendileri ve öğrencileri için en uygun aracı ve yöntemi belirleyerek sürece dahil olmuşlardır. Öğrencilerin sınıf ortamından birdenbire ayrılması ve yüz yüze hoca gözetiminden uzak kalması hafızlığa yeni başlayan öğrenciler başta olmak üzere ezber yapmalarında problem yaşanmasına neden olmuştur. Ezber yaparken karşılaşılan sorunlara birden fazla cevap vermesi istenen öğretmenlerin cevapları Tablo 9'da yer almaktadır. Ankete katılan 142 öğretici, öğrencilerin evde ezber yaparken dersi dinlettirebilecek kimse olmadığını belirtmiştir. Aslında bu durum "Yeni ezber yaparken hocanın yanında olmaması" yanıtı (n=120) ile bizzat ilgilidir. Öğretici faktörü hafızlık sürecinin en önemli faktörüdür. Öğrenciyi ezber yaparken takip edecek ve yanlışlarına (galat) hemen müdahale edecek birisinin olmaması öğrencilerin yanlış ezberlemelerine neden olabilmektedir. Öğreticilerden 115'i öğrencilerin küçük kardeşlerinin olmasını, 91'i ise öğrencilere ezberlerini yapabilecekleri uygun/sessiz bir ortamın sunulamamasından dolayı problemlerin yaşandığını söylemiştir. Ayrıca 60 öğretici de arkadaşları dışarıda oyun oynarken ezber yapmak zorunda olan öğrencilerdeki motivasyon düşüklüğü ile 6 öğretici de ailelerin ilgisizliğinin bu süreci olumsuz etkilediğini söylemişlerdir.

Tablo 10. Cihaz/İnternet Kaynaklı Problemler

	N	%
Evet, öğrenciden kaynaklı	122	66,30
Evet, benden kaynaklı	5	2,72
Hayır	57	30,98

Tablo 10 incelendiğinde yöneltilen “Ders alırken internet bağlantısından kaynaklı problemler yaşıyor musunuz?” sorusuna verilen cevaplara bakıldığında öğrencilerin %66,30’u (n=122) internet bağlantısı nedeniyle problem yaşadıklarını ve bunun sebebinin öğrencinin cihaz ya da internet bağlantısı olduğunu belirtmiştir. Uzaktan eğitim sürecinde aynı evde birden fazla uzaktan eğitime devam eden öğrenci varsa ya da ebeveynlerin de görev itibarıyla cihaz/internet gereksinimi varsa hem bilgisayar/tablet/akıllı telefon açısından hem de internet bağlantısının yeterliği açısından problemler yaşanmıştır. Ayrıca öğrencilerin buldukları konum itibarıyla da internet bağlantısında problemlerin olması ezber alırken öğreticinin sorunlarla karşılaşmasına neden olmuştur. Bununla birlikte öğrencilerin %2,72’si (n=5) kendinden kaynaklı problemler yaşadığını belirtirken %30,98’i (n=57) ders esnasında ne kendisinden ne de öğrenciden kaynaklı bir sorun yaşamadığını ifade etmiştir.

Tablo 11. Ezber Alırken Uygulanan Tedbirler

	N	%
Aileden birinin yanında olması	86	46,73
Gözlerini kapatmak	32	17,39
Kameradan uzaklaşmak	28	15,21
Aralardan tekrar sormak	24	13,04
Dönüş düşürme/tekrar	14	7,61

Öğreticiler uzaktan eğitim sürecinde çeşitli cihazlar aracılığıyla öğrencilerin ezberini bazı tedbirlerle birlikte almıştır. Ezberini eksiksiz vermek ya da tamamlamadığı ezberini farklı şekillerle hocasına belli etmeden geçebilmek için öğrenciler bazen işin kolayına kaçabilmektedirler. Tablo 11’e öğrencilerin böylesi bir durumun önüne geçebilmek için aldığı tedbirler yer almaktadır. Öğreticilerin yarıya yakını %46,73’ü (n=86) öğrencinin ezber verirken ailesinden birinin yanında olmasını istediğini; %17,39’u (n=32) öğrencinin gözlerini kapatırarak herhangi bir yere bakmasının önüne geçmeye çalıştığını; %15,22’si (n=28) öğrencinin daha geniş bir açıdan görülmesi için kameradan uzaklaştırdığını; %13,04’ü (n=24) ezberlerini daha sonra tekrar aralardan sorarak böyle bir durumun önüne geçmeye çalıştığını, %7,61’i (n=14) kendisini kandırmaya yönelik bir durumun tespitinde dönüş düşürme cezası (aynı dönüşe ya da bir önceki dönüşten tekrardan başlamak) verdiğini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda öğrencilerin uzaktan hafızlık eğitimi sürecinde çevrimiçi/online şekillerde ezber alırken bazı öğrencilerin kendisinin ya da velilerinin yardımıyla tam/sağlam olmayan ezberini vererek dersi geçmek için değişik yollara başvurduğu, bu durumdan dolayı öğrencilerin çeşitli tedbirler almak zorunda kaldığı görülmektedir.

Tablo 12. Motivasyonu Artırmak

	N	%
Ödül	55	29,89
Bireysel ve toplu görüşmeler	47	25,55
Aile ile iş birliği/ev ziyaretleri	45	24,47
Nasihah, tavsiye/hedef belirleme	30	16,29
Ders dışı sohbetler	7	3,8

Hafızlık eğitiminde sürecin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için öğrencinin, velinin ve öğreticinin motivasyonunun üst düzeyde olması büyük öneme sahiptir ki Covid-19 pandemisinde uzaktan eğitimle birlikte öğrencilerdeki moral/motivasyon gereksinimi had safhaya çıkmıştır. Öğrencilerin kurs/okul ortamından, arkadaşlarından ve hocalarından uzun süre ayrı kalması psiko-sosyal açıdan olumsuzlukları da beraberinde getirmiştir. Her ne kadar eğitim uzaktan devam etse de öğretmenler kendilerine has yöntemlerle öğrencilerin ilerleyişinin sağlanması için gayret göstermişlerdir. Tablo 12'ye göre öğrencilerin motivasyonunu artırmak için neler yaptıkları sorulan öğretmenlerin %29,89'u (n=55) ödül ile motivasyonu sağladıklarını, %25,55'i (n=47) bireysel ve toplu görüşmeler yaptıklarını, %24,47'si (n=45) aile ile iletişim kurarak iş birliği yaptıklarını ve ev ziyaretlerinde bulduklarını, %16,29'u (n=30) nasihat ve tavsiyede bulduklarını ayrıca hedef belirlediklerini, %3,8'i ise (n=7) ders harici sohbetler yaptıklarını ifade etmişlerdir. Hafızlık eğitiminde öğrencilere sağlanan her türlü imkana ve olumlu şartlara rağmen moral/motivasyon (hafızlıkta başarı ve motivasyon için bk. Osmanoğlu - Göksun, 2019) dengesinin kurulamaması hazır bulunmuşluk, derse karşı olan ilgi, verim ve başarı gibi faktörlere de etki edeceği düşünülmektedir. Bu süreçte ailelerin öğrencilerin boş vakitlerini etkili bir şekilde değerlendirebilmeleri için birlikte yapacakları etkinliklerle desteklemesi, öğretmenlerin çalışmalarına da olumlu katkı sağlayacaktır.

Tablo 13. Uzaktan Hafızlık Eğitiminde Süreç

	Evet		Hayır	
	N	%	N	%
Her öğrenci aynı dönemde mi?	13	7,07	171	92,93
Araç-gereç/internet vb. sahip olma konusunda öğrenciler problem yaşıyor mu?	86	46,74	98	53,26
Yatılı öğrenciler evlerine gidince verim düşüklüğü yaşandı mı?	173	94,02	11	5,98
Uzaktan psikolojik danışmanlık ve rehberlik desteğinde bulunuldu mu?	70	38,04	114	61,96
Öğrencilere ayırdığınız vakitte değişiklik oldu mu?	138	75,00	46	25,00
Belletmenlerden yardım alıyor musunuz?	60	32,61	124	67,39
Ailelerin öğrencilere desteğinde değişiklik oldu mu?	108	58,70	76	41,30
Öğrenciler için çalışma planı oluşturduunuz mu?	167	90,76	17	9,24
Yöntemsel açıdan değişikliğe gittiniz mi?	159	86,41	25	13,59
Beklediğiniz verim ve başarıya ulaşabildiniz mi?	19	10,33	165	89,67

Tablo 13'te öğretmenlere uzaktan eğitim süreci ile ilgili yöneltilen sorulardan elde edilen bulgular yer almaktadır. Bu tabloya göre öğretmenlerin %92,93'ü (n=171) her öğrencinin aynı dönemde olmadığını söylemiştir. Öğrenciler arasında ezber açısından bu kadar farklılığın olması öğreticinin öğrencilerle daha çok bireysel ders alınmasına/ilgilenilmesine neden olmaktadır. Böylece koroyla ezber yapmak veya öğrencilerin birbirini dinlemesi gibi imkanlardan istifade etmek de mümkün görünmemektedir. Öğrencilerin %46,74'ü (n=86) telefon, tablet, bilgisayar gibi teknolojik cihazlar ya da internet konusunda problem yaşanıyor olunmasında maddi imkânsızlık, uzaktan eğitime katılan başka aile fertlerinin olması, alt yapı ve yoğun kullanım gibi nedenlerin etkili olduğunu düşünmektedir. Yüz yüze eğitimde yatılı olarak hafızlık yapan öğrenci sayısının çok fazla olduğu bilinmektedir. Bu öğrenciler günün tamamında kurs ortamında oldukları için bir disiplin dahilinde çalışmaya alışkanlığı edinmişlerdir. Rehavet, dikkat dağınıklığı, uygun çalışma ortamlarının olmaması gibi sebeplerle öğretmenlerin %94,02'si (n=173) uzaktan eğitimin bazı dönemlerinde yatılı öğrencilerin evlerine gitmesi nedeniyle verim düşüklüğü yaşandığını söylemiştir. Öğreticilerin %38,04'ü (n=70) kurs idaresi tarafından gereksinim duyan öğrencilere psikolojik danışmanlık ve rehberlik desteği sunulduğunu ifade etmiştir. Pandemi sürecinde özellikle evde yoğun bir çalışma temposu içerisinde bulunan öğrencilerin psikolojik desteğe ihtiyaç duydukları gözlemlenmiştir. Bu açıdan hem yüz yüze hem de uzaktan eğitimde öğrencilerin bu gereksinimleri göz ardı edilmemelidir. Yüz yüze eğitimde aynı anda birden fazla öğrenci ile ilgilenebilen öğretmenler, uzaktan eğitimde koro ile ezber/ders alma gibi bir yöntem uygulamıyorsa her bir öğrenci ile bireysel olarak ilgilenmeleri gerekmektedir ki bu da öğrencilere ayrıca vaktin daha da artması anlamına gelmektedir. Öğreticilerin %75'i (n=138) öğrencilerle daha fazla vakit geçirdiklerini ayrıca %32,61'i (n=360) belletmenlerden destek aldıklarını ifade etmiştir. Öğreticilerin %58,70'i (n=108) bu süreçte ailelerin de çocukları ile ders konusunda daha fazla zaman geçirdiğini belirtmiştir. Yüz yüze eğitimden uzaktan eğitime geçilmesiyle birlikte ailelerin de süreçte etkili bir rol üstlenmesi kaçınılmaz olmuştur. Öğreticilerin öğrencilere sağlayacakları motivasyonun yanında farklı yöntemlerden istifade etmeleri ve her bir öğrenci için çalışma planı oluşturmaları en az kayıp ve en fazla performans ile pandeminin atlatılması için büyük önem taşımaktadır. Ankete katılan öğretmenlerin %86,41'i (n=159) yeni yöntem ve tekniklerden faydalandıklarını, %90,76'sı (n=167) bireysel çalışma planı oluşturdıklarını söylemelerine rağmen %89,67'si (n=165) uzaktan eğitim sürecinde bekledikleri verime ve böylelikle başarıya ulaşamadıklarını söylemişlerdir. Buran hareketle sadece Kur'an kursu öğretmenlerinin bireysel gayretleriyle uzaktan eğitim sürecinde başarıya ulaşmanın mümkün olmayacağı görülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından geliştirilecek çevrimiçi eğitim programı, öğrenciler ve öğretmenler için sağlanacak araç-gereç ve internet kotası, öğretmenler için uzaktan eğitim hakkında pedagojik eğitimler; kurs yönetimi tarafından öğrencilere yönelik psikolojik danışmanlık ve rehberlik desteği ile velilere yönelik düzenlenecek farkındalık seminerleri vb. nin bu alanda bazı problemlerin aşılmasına büyük katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

Tablo 14. Uzaktan Hafızlık Eğitiminin Avantajları

	N	%
Zamanı etkili kullanma ve kursa ulaşım	34	18,48
Ailelerin ilgi düzeyinin artması	21	11,41
Pandemiden korunma	7	3,80
Derslerde sürekliliğin sağlanması	5	2,72
Kursun ve kurs eğitiminin değerinin anlaşılması	5	2,72
Avantajı yok	112	60,86

Tablo 14'te öğretmenlere uzaktan eğitimin avantajları hakkında yöneltilen sorulardan elde edilen bulgular yer almaktadır. Öğreticilerin %60,86'sı (n=112) uzaktan eğitimin öğrenciler ve hafızlık sürecine bir katkısı olmadığını düşünmektedir. Öğreticilerin Tablo 15'te vermiş oldukları cevaplara da bakılacak olursa bu sürecin iyi bir şekilde işletilemediği, öğrencinin ve ailenin bu açıdan sorumluluklarını yerine getirme noktasında eksik kaldıkları, imkanların yetersiz kaldığı kanaatine varmışlardır. Öğreticilerin %18,48'i (n=34) öğrencilerin evde zamanı daha etkin kullandıkları ve kursa ulaşım esnasında serviste zaman kaybının olmaması nedeniyle uzaktan eğitimi avantaj olarak görmektedir. Aynı durumu kendileri için de bir avantaj olarak görmüşlerdir. Öğreticilerin %11,41'i (n=21) yüz yüze eğitimde çocuklarının ezberde yaşadıkları zorlukların farkında olmayan ailelerin uzaktan eğitim sürecinde çocuklarıyla daha fazla ilgilenmeye başladıklarını söylemiştir. Öğreticilerin %3,80'i (n=7) eğitimin uzaktan olmasının Covid-19'dan korunmanın en önemli yollarından birisi olduğunu ifade etmişlerdir. Öğreticilerin %4,74'ü (n=10) ise derslerde sürekliliğin sağlanması, öğrencilerin bekleme sürelerinin azalması, kursun öğrencilerin nezdinde kıymetinin anlaşılmasında uzaktan eğitimin etkili olacağı kanaatine ulaşmışlardır. Dünya genelinde yaşanan bir salgının hayatın tüm alanlarında etkisi hissedilmiştir. Eğitim de bunlardan birisidir. Uzaktan eğitim artık hayatımızın bir gerçeğidir. Uzaktan hafızlık eğitimini çeşitli olumsuzlukları gündeme getirerek göz ardı etmektense çeşitli düzenlemelerle erişilebilir ve istifade edilebilir bir hale getirmek daha isabetli olacaktır.

Tablo 15. Uzaktan Hafızlık Eğitiminin Dezavantajları/Problemleri

	N	%
Disiplini sağlama	42	22,82
Veli ve öğrenci ilgisizliği	32	17,39
İnternet bağlantısı/Cihaz	26	14,13
Ezberi Kur'an'a bakarak vermek	20	10,86
İletişim yetersizliği	18	9,78
Okuma ve mahreç hatalarına müdahale	16	8,69
Motivasyon	12	6,52
Uygun çalışma ortamı	10	5,43
Ders takibi yapacak kişi	8	4,34

Tablo 15'te ise öğretmenlere uzaktan eğitimin dezavantajları ve yaşanan

problemler hakkında yöneltilen sorulardan elde edilen bulgular yer almaktadır. Öğreticiler bu süreçte yaşanan problemlerin sağlanan avantajlara göre daha fazla olduğunu belirtmişlerdir. Öğreticilerin %22,82'si (n=42) uzaktan eğitim sürecinde disiplini sağlama konusunda problem yaşadıklarını ve bu durumun da derslerin niteliğine etki ettiğini söylemiştir. Kurs ortamından uzakta uygun ders çalışma ortamının sağlanamaması, ailenin gereken özeni gösterememesi, iletişim kanallarının etkili şekilde işletilememesi gibi nedenlerden dolayı öğretmenlerin disiplini sağlamakta zorlanmaları muhtemeldir. Veli ve öğrencilerin ilgi kaybı yaşaması (n=32), internet bağlantısındaki problemler ya da evde yeterli teknolojik cihazların temin edilememesi (n=26), öğrencilerin gerek kendileri gerekse ailelerinin yardımıyla ezberlerini Kur'an'a bakarak okumaları (n=20), veli ile iletişim kurmada yaşanan aksaklıklar (n=18), öğrencilerin ezberlerini verirken yaptıkları harf / kelime / mahreç hatalarına anında müdahale edememe (n=16), motivasyon yetersizliği (n=12), uygun çalışma ortamının sağlanamaması veya küçük kardeşlerden dolayı ezber yapma konusunda zorluklar yaşanması (n=10) ve düzenli ders takibi yapabilecek aile bireylerinin olmaması (n=8) gibi faktörler öğretmenler tarafından uzaktan eğitimin dezavantajları ve yaşanan problemler olarak görülmüştür. 2 yıldır etkisi devam eden pandeminin ilerleyen yıllarda benzerinin yaşanmaması konusunda bir garantinin de verilemeyeceği malumdur. Bu sebeple benzer durumlarla karşılaşılması halinde tedbirlerin alınmış olunması, daha önceki yaşanan problemlerin tekrar etmemesi, dezavantajların avantaja çevrilmesi herkes için önem arz edecektir.

Tablo 16. Uzaktan Hafızlık Eğitiminde Problemlere Çözüm Önerileri

	N	%
İnternet bağlantı/cihaz sıkıntısı olan öğrencilere maddi destek sağlanması	41	22,28
Uzaktan eğitim için "EBA" benzeri platformun oluşturulması	37	20,10
Ailelerin bilinçlendirilmesi	20	10,86
Ezber verirken tedbir alınması	18	9,78
Motivasyon çalışması	17	9,23
Etüt yapılması	13	7,06
Öğrencinin durumuna göre çalışma planının hazırlanması	12	6,52
Hafızlıkta uzaktan eğitimin kaldırılması	11	5,97
Öğrencileri arkadaşlarıyla eşleştirme	9	4,89
Aile bireyleriyle ortak hareket edilmesi	6	3,26

Uzaktan hafızlık eğitimi sürecinde yaşanan problemlerin tekrarlanmaması ve muhtemel durumlarda dikkate alınması için öğretmenler tarafından yapılması uygun görülen tavsiye niteliğindeki çözüm önerileri Tablo 16'da yer almaktadır. Öğreticilerin %22,28'i (n=41) internet bağlantısında veya kotasında sorun yaşayan; telefon/tablet/bilgisayar gibi cihazları temin edemeyen öğrenciler için örgün eğitimde öğrencilere sağlanan tablet ve internet kotası gibi desteklemelerin yapılmasının gerekli olduğunu söylemiştir. 37 öğretici ise uzaktan eğitim sürecinde Whatsapp veya Zoom gibi araçlar yerine Eğitim Bilişim Ağı (EBA) gibi altyapısı olan (%20,10) çevrimiçi eğitim uygulamasının olmasının önemli olduğu belirtmişlerdir. Yüz yüze

eğitim esnasında kurs ortamında yaşanan yoğun tempo uzaktan eğitim sürecinde ev ortamında yaşanmaktadır. Eğitimci vasfı olmayan ya da eğitim konusunda yeterli donanımı olmayan ailelere ezber dinlemekten öte ezber yaptırma sorumluluğu da yüklenmiştir. Bu açıdan öğreticilerin %10,86'sı (n=20) ailelerin hafızlık eğitimi ve pedagojisi ile karşılaşılan problemler konusunda bilinçlendirilmesinin gerekli olduğunu vurgulamıştır. Öğreticilerin %9,78'i (n=18) ezber verme esnasında dersten kalma endişesi ile çocukların Kur'an'a baktıkları, ailelerin de bu duruma göz yumdukları hatta bizzat yardım ettiklerini söylemişlerdir. Böyle bir durumun yaşanması ezberlerin sağlamlığına ve hafızlığın niteliğine etki edecektir. Hem ailelerin bilinçlendirilmesi hem de dijital önlemlerin alınması gerekmektedir. Öğreticilerin %9,23'ü (n=17) yaşanan problemlerin aşılmasında öğrencilere moral ve motivasyon desteğinin artırılmasını, %7,06'sı (n=13) ezberlerin sanal sınıflarda bir araya gelerek yapılmasını böylelikle ezberleme hatalarının önüne geçilebileceğini belirtmiştir. Pandemi ile eğitim ortamlarından, arkadaşlarından ve hocalarından ayrılan öğrencilerin kaygı düzeylerinin arttığı gözlemlenmiştir. Bu durumun atlatılmasında, moral ve motivasyon artırımı için düzenlenecek çevrimiçi seminerlerin, sınıf ortamında grup eğitimine alışan hafız adayları için sanal etütlerin önemli katkısı olacağına inanılmaktadır. Ayrıca öğreticilerin %14,67'si (n=27) öğrencilerin akademik gelişimleri ve bireysel farklılıklarına göre çalışma planlarının oluşturulması, aile bireyleriyle etkili iletişim sağlanarak sürecin birlikte planlanması ve aynı dönüşte olan öğrencilerin eşleştirilerek birbirlerinin ezberlerini dinlemesinin yaşanan problemlere çözüm olacağını söylemişlerdir. Son olarak uzaktan hafızlık eğitimi problemin bizzat kendisi olarak görüp hafızlıkta uzaktan eğitim uygulamasının yapılmasını ifade eden öğreticilerin oranı ise %5,97 (n=11)'dir. Covid-19 salgını ile uzaktan eğitim hayatımızın önemli bir parçası haline gelmiştir. Avantajlı veya dezavantajlı taraflarının olması da muhtemeldir. Fakat sürecin devamlılığının sağlanmasında dezavantajların fırsata çevrilmesi açısından tüm öğreticilerin yaşanan eksikliklere tecrübeleriyle katkı sağlaması olumlu sonuçlar ortaya çıkartabilecektir.

Sonuç ve Öneriler

Kendine has metotları ile günümüze kadar ulaşan hafızlık müessesesi yeni eğitim yaklaşımları ile kendini her daim güncellemektedir. Başta Türkiye olmak üzere birçok ülkenin hafızlık eğitimi ile ilgili kapsamlı çalışmalar yaptığı bilinmektedir (Albayrak, 2014; Akın - Akın, 2017). Örgün eğitimle birlikte hafızlık projesi de bunun önemli örneklerinden birisidir. 2014'ten bugüne yeni yöntem, teknik ve araçlara başvuru bu proje, eleştirileri olduğu kadar takdirleri de bünyesinde toplamış, hıfz geleneğine farklı bir bakış açısı getirmiştir (Örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitimi için bk. Güneş, 2020).

Dünya genelinde yaşamı tüm yönleriyle etkisi altına alan ve son yüzyılın en büyük salgını olan Covid-19 pandemisi örgün din eğitimi faaliyetleri kadar yaygın din eğitimi faaliyetlerini ve özellikle de hafızlık eğitimi etkilemiştir. Covid-19 pandemisinde 30 Mart 2020 ile 5 Temmuz 2021 tarihleri arasında uzaktan hafızlık eğitimi bir tercih değil zorunluluk sebebiyle devam etmiştir. Çünkü hafızlık eğitimi süreklilik ister. Devamlılığın sağlanması gibi bir mecburiyetin olduğu böylesi

durumlarda eksiklikler üzerinden konuşmak yerine eksikliklerin giderilmesi için gayret etmek gerekmektedir.

Kur'an kursu öğretmenlerinin uzaktan hafızlık eğitimi ve yaşanan problemlere bakışlarını farklı açılardan ele alan bu araştırmadan elde edilen sonuçlar genel olarak aşağıda yer aldığı şekliyle ifade edilebilir:

Araştırmaya katılan Kur'an kursu öğretmenlerinin tamamına yakını yüz yüze eğitimde öğrencilerin ezberlerini daha kolay ve sağlam bir şekilde yaptığını ve derslerini hazırlama konusunda daha istekli olduğunu söylemiştir. Ayrıca öğretmenler uzaktan eğitime kıyasla yüz yüze eğitimde öğrencilerin daha az açık verdiklerini yani ezber olarak verecekleri ham (yeni ezber), ham sağ (üzerinden 1 dönüş geçmiş) ve pişmiş (üzerinden 2 ve daha fazla dönüş geçmiş) ezberlerini başarılı bir şekilde hocasına dinlettirdiğini ifade etmişlerdir. Buradan hareketle öğrencilerin derslerinde isteksiz olması, açık yapması ve ezberlerindeki nitelik sorunu hafızlığın tamamlanması sürecine olumsuz etki etmektedir. Sürecin uzaması ise sadece öğrencide değil öğrencinin ailesi ve hocasında da moral/motivasyon düşüklüğüne neden olmaktadır. Hafızlık yapan öğrencilerin motivasyon düzeyleri ve başarıları arasındaki ilişki hakkında Kur'an kursu öğretmenlerine yönelik yapılan araştırmalardan (Kozakoğlu, 2019, 152; Uğur, 2019, 39) elde edilen bulgularla bu araştırmadan elde edilen bulgular örtüşmektedir. Öğreticilerin verdiği cevaplardan elde edilen bulgular araştırmanın 1. ve 3. hipotezini doğrulamıştır.

Öğreticilerin yaklaşık %85'i uzaktan hafızlık eğitiminde öğrencilerin ezberlerini görüntülü görüşme ile aldıklarını belirtmişlerdir. Ezberin hem canlı hem de görüntülü olarak alınmasındaki asıl amaç öğrencilerin yapacakları hatalara anında müdahale etmek ve ezberi Kur'an'a bakarak okumalarının önüne geçmektir. İnternet bağlantıları ve kotalarındaki yetersizlik, Zoom ve Whatsapp gibi ücretsiz çevrimiçi uygulamaların ihtiyaca tam olarak karşılık vermemesi görüntülü görüşmelerde aksaklıklar yaşanmasına neden olmuştur. Öğrencilerin verdiği dersleri tekrar dinleyebilecekleri, hatalarını görüp düzeltebilecekleri (Milli Eğitim Bakanlığı personelinin uzaktan eğitim sürecinde kullandıkları Eğitim Bilişim Ağı (EBA) benzeri) interaktif uygulamaların olması hem öğrenci hem de öğretmenlerin olumlu anlamda katkı sağlayacaktır. Ayrıca uzaktan eğitim sürecinde yaygın din eğitimi faaliyetleri ile ilgili yapılan iki araştırmada "etkili bir şekilde online eğitimin verilebilmesi için EBA benzeri bir eğitim platformunun oluşturulması" şeklinde önerilerin olması bu araştırmanın bulgularını desteklemektedir (Çıtırık - Zengin, 2020, 609; Başkonak, 2021, 110) Buna göre daha az tercih edilmelerine rağmen sesli görüşme ya da ses/görüntü kaydı ile ezber almanın da benzer problemlere neden olacağı söylenebilir. Dolayısıyla araştırmanın 2. Hipotezinin büyük oranda doğrulandığı görülmektedir.

Uzaktan hafızlık eğitiminde ezber yapmaya engel olan nedenleri altı başlıkta toplayan öğretmenlerden 142'si gerek Kur'an okuma seviyesinden gerekse yoğunluklarından dolayı evde ezberlerini dinlettirebilecek kişi yetersizliğinden bahsetmiştir. Yeni ezberi hocasının yaptırmamasından dolayı kelime, hareke ve mahreçlerde hatalar olduğunu söyleyen öğretmenler 2. sırada yer alırken, öğrencinin adaptasyonunu bozacak şekilde ses çıkartan, yaramazlık yapan, rahatsız eden ve ezber verirken öğrencinin dikkatini dağıtan küçük kardeşlerin de problem olduğu öğretmenler

tarafından ifade edilmiştir. Uygun çalışma ortamının bulunmaması, öğrencinin arkadaşlarıyla yeteri kadar görüşmemesi ve uzaktan eğitim sürecinde ailenin çocuklarına gerektiği kadar alakadar olamaması durumu da elde edilen diğer bulgulardır (Hafızlık sürecinde ailelere tavsiyeler hakkında daha geniş bilgi için bk. *MEB*, 2019). Elde edilen veriler araştırmanın 1. hipotezini doğrular niteliktedir.

Kur'an kursu öğrencilerinin süreçte en çok zorlandıkları konulardan birisi de öğrencilerden ezber alma olmuştur. Kontrol ve disiplinden uzak olmalarından dolayı birçok öğrenci ezberlerini verirken endişeye kapılmışlardır. Sürecin herkes için olduğu kadar öğrenciler için de meşakkatli geçmesi, derslerden geri kalmama ve başarı arzusu, hocanın farkına varamayabileceği düşüncesi vb. sebeplerle bazı öğrenciler bazen ailelerinden de yardım alarak Kur'an ya da diğer materyallere bakarak ezberlerini vermişlerdir. Öğreticilerin yaklaşık yarısı bu durumun önüne geçmek için ezber esnasında aileden birilerinin olmasını istemiştir. Öğreticilerin diğer yarısı da öğrencilerin gözlerini kapatmalarını ve kameradan uzaklaştırarak geniş perspektiften görmelerini istemiş, aralardan ezberler sorarak kontrol etmeye çalışmış, kopya durumunun tespitinde dönüş düşürme ve tekrar gibi cezalar vereceğini söyleyerek tedbirler almıştır. Bu açıdan elde edilen sonuçlar araştırmanın 4. hipotezini doğrulamaktadır.

Araştırmaya katılan öğretmenler uzaktan hafızlık eğitiminde yaşanan en önemli problem disiplin sağlama olduğunu beyan etmişlerdir. Ailelerine çalışıyor gibi görünen, ezberlerini telefon/tablet ve bilgisayar gibi araçlarla vermek durumunda iken bu araçlarla oyunlar oynayarak vakit geçiren, zorlandığı yerde hafızlık yapmayı bırakmakla ailesini tehdit eden öğrenciler Covid-19 pandemisinin en dezavantajlı grupları arasında yer almışlardır. Öğreticiler ayrıca çocuklarının sorumluluklarını büyük oranda üzerlerine alan/almak zorunda kalan velilerin ilgisiz davrandığını ve çocukların da bazen umursamaz tavırlar içerisinde olduğunu söylemişlerdir. Bağlantı problemi, internet kotası, cihaz arızaları ve yetersizliği gibi durumların yanında Kur'an'a bakarak ezber verme, aile ve öğrenci ile iletişim de yaşanan aksaklıklar, okuma esnasında karşılaşılan hatalar, moral ve motivasyonda yaşanan aksaklıklar, farklı açılardan (ses, ısı, ışık vb.) ders ortamının öğrencinin gereksinimlerine göre düzenlenmesi ve ders takibi yapabilecek öğrencilerin bir araya gelmesi gibi faktörler araştırmada 1. hipotezin gerçekleştiğini göstermektedir. Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı hakkında yapılan bir araştırmada Teknoloji ve materyal kullanımını sebebiyle çevrimiçi derslerde karşılaşılan problemler de bu araştırmadan elde edilen bulgularla benzer özellik taşımaktadır (Öncü - Onulur, 2021, 432-435).

Covid-19 pandemisinde uzaktan hafızlık sürecinde yaşanan problemlere yönelik öğretmenlere çözüm önerileri sorulmuş ve elde edilen bulgular incelenmiştir. Verilen cevapların öğretmenler tarafından uzaktan hafızlık sürecinde yaşanan problemlerle ilgili olduğu ve hipotezleri tamamen veya kısmen doğruladığı görülmüştür. Öğreticiler tarafından; ailesi maddi sıkıntı yaşayan öğrencilere cihaz ve internet bağlantısı için desteklemede bulunulması, çevrimiçi eğitimlerin daha sistemli hale getirilmesi için altyapısı olan uygulamaların hayata geçirilmesi, hafızlığın süreci, yaşanması muhtemel problem ve zorlukları ile yöntemleri konusunda ailelerin bilinçlendirilmesi, daha sonradan sıkıntı yaşamamaları için ezber verirken tedbir

alınması, motivasyon seviyesi yüksek öğrencilerin süreci daha kolay atlatacağı için aile ve öğretmenlerin etkili iletişim kurulması, bireysel farklılıkları göz önünde bulundurarak çalışma planlarının hazırlanması, sanal sınıflarda etütler yapılarak kurstaki gibi samimi bir ortamın oluşturulması ve zamanı etkin kullanmak adına aynı dünye olan öğrencilerin eşleştirilmesi gibi önerilerde bulunulmuştur. Bu önerilerin yaşanacak benzer kriz dönemlerinde de sürecin etkin bir şekilde devamı açısından fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

“Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Uzaktan Hafızlık Eğitimi” başlıklı bu araştırmadan edinilen sonuçlar doğrultusunda aşağıdaki önerilerde bulunulabilir:

- Farklı türdeki Kur'an kurslarında etkin şekilde kullanılacak çevrimiçi eğitim portalı oluşturulabilir. Bu portalde uzaktan hafızlık eğitimine devam eden öğrenciler düşünülerek önceki derslerin kayıt altına alındığı ve canlı/kayıttan eğitimlerin devam ettiği bir sisteme sahip olması önemlidir (Uzaktan yaygın din eğitimi için bk. Başkonak, 2021).
- Maddi/fiziki yetersizlikleri olan öğrenciler göz önünde bulundurularak teknolojik araç-gereç ve internet kotasında destek sağlanabilir.
- Benzer süreçlerin yaşanması ihtimaline karşı Kur'an kurslarında görev yapan idarecilere ve öğretmenlere “Kriz Yönetimi, Etkili İletişim, Teknoloji Kullanımı, Öğretim İlke ve Yöntemleri, Uzaktan Hafızlık Eğitimi” gibi seminerler verilebilir.
- Sadece uzaktan eğitim dönemlerinde değil yüz yüze eğitimin verildiği zamanlarda da aile sürece etkin olarak katılım sağlayabilir. Fakat sürece etkin katılım, ailelerin evde çocuklarına ezber yaptırıp kursta hocaların öğrencilerden ezber alması olarak anlaşılmalıdır.
- Uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin sınıf ortamından tamamen uzaklaşmamaları adına sanal sınıflarda öğrenciler bir arada bulundurulabilir, bu sınıflarda etütler yapılabilir.
- Öğrencilerin (ham) yeni sayfaları hocalarının refakatinde ezberlemeleri sağlanabilir. Bu şekilde yanlış ezberleme nedeniyle oluşacak vakit, enerji ve motivasyon kaybının önüne geçilebilir.
- Uzaktan hafızlık sürecinde öğrencilere uygun ortamların sağlanabilmesi konusunda ailelerle görüşülerek süreç hakkında yönlendirme ve bilgilendirmeler yapılabilir.
- Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapan Rehberlik ve Psikolojik Danışman sayısı artırılabilir. Böylece hafızlık eğitimi alan öğrencilere sağlanacak psikolojik danışmanlık ve rehberlik hizmetinde bireysel görüşme süresi uzatılabilir.
- Öğrenciler için bireysel farklılıkların göz önünde bulundurulduğu çalışma planları oluşturulurken uzmanlardan yardım alınabilir; kaygı bozukluğu ve performans düşüklüğü yaşanmaması için zaman yönetimi, öğrenmeyi öğrenme vb. konularda öğrencilere destek sağlayabilecek “Öğrenci Koçluğu” sistemi hafızlık eğitiminin verildiği Kur'an kurslarında da hayata geçirilebilir.
- Hafızlığını tamamlayabilecek durumda olmayan öğrencilerin süreçten

tamamen kopmaması için diğer ülkelerde de uygulanagelen “sure, cüz, hizb ve sayfa hafızlığı” (Şahin Aynur, 2015) gibi yaklaşımlar yaygınlaştırılarak belgeler verilebilir.

- Hocası değiştiği için olumsuz olarak etkilenmeyeceklerse eğer aynı dönüšte olan öğrenciler için “Seviye Sınıfları” oluşturulabilir. Bu sınıflarda “Koro ile Ezber Tekniği” uygulanabilir.
- Hafızlığını yeni bitirmiş kişilere verilen sorumluluk (belletmenlik) neticesinde hafızlık yapan öğrencilerin psikolojik ve manevi anlamda yıpranmalarının önüne geçilebilir. Bunun yerine aynı dönüšte olan öğrenciler arasında “akran desteği” yaygınlaştırılabilir.
- Çevrimiçi ders alırken öğrencilerin Kur’an’a bakarak ders vermemeleri için ailelerinden birisinin öğrencinin yanında bulunması, gözlerini kapatması istenmektedir. Bunun yerine daha etkili olabilecek sürekli kontrol yoluna gidilebilir.
- Öğrenci motivasyonu ve başarısının sürdürülebilirliği açısından uzaktan eğitim sürecinde pekiştireçler daha etkin kullanılabilir. Disiplinin sağlanabilmesi için öğrencilerle bireysel ve grup görüşmeler yapılabilir.
- Uzaktan hafızlık eğitiminde daha önceki yıllara göre belge almaya hak kazanan öğrenci sayısında düşüş olduğu görülmüştür. Bu durumun önüne geçebilmek amacıyla “Uzaktan Hafızlık Eğitimi” konusunda ileri araştırmalar yapılabilir.
- İslam dünyasında (uzaktan ve bireysel) ezber yapma, ezber alma ve hafızlık sağlamada etkin olarak kullanılacak programların geliştirilmesi için yapay zeka ve yazılım uzmanları arasında yarışmalar düzenlenebilir.
- Lokal bir araştırma olması itibarıyla bu araştırmanın örnekleminin genişletilerek ülke geneline yaygınlaştırılması sağlanabilir.

Acknowledgments / Teşekkür: Araştırma verilerinin elde edilebilmesi için anket formlarının Kur’an kursu öğreticilerine ulaştırılmasında ve uygulanmasında desteğini esirgemeyen, görüşleriyle araştırmaya değer katan Konya İl Müftüsü Doç. Dr. Ali ÖGE hocama teşekkür ederim. / I want to thank Konya Provincial Mufti Assoc. Prof. Ali Öge, who did not spare her support in the delivery and implementation of the questionnaires to the Qur’an course teachers and shared his valuable thoughts about the research.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

AA, Anadolu Ajansı. “Gazze'deki hocaların verdiği çevrim içi hafızlık kursuna 82 ülkeden 3 bin öğrenci katılıyor”. Erişim 9 Ocak 2022. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/gazzedeki-hocalarin-verdigi-cevrim-ici-hafizlik-kursuna-82-ulkeden-3-bin-ogrenci-katiliyor/2402029>

AA, Anadolu Ajansı. “Mardin’de 8 ayda hafız olan 12 yaşındaki Bilal, Türkiye birincisi olmak

- için çalışıyor". Erişim 10 Ocak 2022. <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/mardinde-8-ayda-hafiz-olan-12-yasindaki-bilal-turkiye-birincisi-olmak-icin-calisiyor/2368060>
- AA, Anadolu Ajansı. "Uzaktan eğitimle hafız oldular". Erişim 11 Ocak 2022. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/uzaktan-egitimle-hafiz-oldular/1998596>
- AA, Anadolu Ajansı. "75 günde hafızlık eğitimi". Erişim 8 Ocak 2022. <https://www.aa.com.tr/tr/vg/video-galeri/75-gunde-hafizlik-egitimi-/0>
- Alanya Müftülüğü. "Uzaktan eğitimle hafız oldular". Erişim 10 Ocak 2022. <https://antalya.diyaret.gov.tr/alanya/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&ContentId=889>
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık". *Usûl: İslam Araştırmaları* 13 (2010), 21-40.
- Akın, Abdullah - Akın, Ahmet. "Kuran Kurslarında Özellikle Hafızlık Eğitimine Yönelik Bir Dizi Öneri". *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu, 14-15 Mayıs 2016*, 27-30.
- Akman, Abdülkerim. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Tutumları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Albayrak, Bünyamin. "Kur'an Kursu Hizmetlerinde Yeni Yaklaşımlar: Hizmet Çeşitliliği Projesi: Hafızlık Eğitimi". *Yeniden Yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları YECDER IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri (27 Nisan 2013 - İstanbul)*, 21-33.
- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2019.
- Altun, Veysel Karani. "Covid-19 Pandemi Sürecinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitim ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Turkish Studies - Education* 5/16 (2021), 2127-2145. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.52403>
- Arıcı, Handan Yalvaç - Çetin, Hacer. "Online (Çevrimiçi) Din Eğitimi Tutum Ölçeği". *Dini Araştırmalar* 24/61 (15 Aralık 2021), 543-570. <https://doi.org/10.15745/da.995805>
- Aydın, Muhammet Şevki. "Hafızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, 17-39.
- Baki, Adnan - Gökçek, Tuba. "Karma Yöntem Araştırmalarına Genel Bir Bakış". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (Güz 2012), 1-21.
- Baltacı, Ali - Özkan, Fatih. "Covid-19 Salgın Sürecinde Din Dersi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Faaliyetlerine İlişkin Yeterlik Algıları". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2021), 1158-1182. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1002570>
- Başkonak, Mustafa. "Covid-19 Salgın Sürecinde İşitme Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (28 Aralık 2021), 89-119. <https://doi.org/10.53112/tudear.995019>
- Başkonak, Mustafa - Akşener, Ayşe. "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (15 Aralık 2020), 714-740. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.786941>
- Bozkurt, Nebi. "Dârülkurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Nebi. "Hâfız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/74-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'ffî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 2. Baskı., 1413/1992
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4/11, (2006), 27-52.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Ankara: Eğiten Kitap, 2016.
- Çakıcı, İrfan. "Kur'an'ın Korunmasında Hıfz ve Kitabet", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*

- 11/2 (Ağustos 2019), 573-597.
- Çanakçı, Ahmet Ali. *Pandemi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerine Göre Arapça Eğitimi*. Konya: Palet Yayınları, 2021.
- Çaylı, Ahmet Fatih. *Kur'an kursu öğreticilerine göre hafızlık öğretimi ve problemleri (Göller bölgesi örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2005.
- Çıtırık, Amine Nuriye - Zengin, Zeki Salih. "Küresel Salgın Zamanında Din Görevlileri Gözüyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Hizmeti ve Eğitimi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Salgın Hastalıklar Özel Sayısı (15 Temmuz 2020), 599-624.
- Dartma, Bahattin. "Günümüzdeki Hâfızlık ile Asr-ı Saâdetteki Hâfızlığın Karşılaştırılması". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 29 (2013), 179-192.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an tarihi*. İstanbul: IFAV, 8. Baskı, 2015.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Türkiye'de kaç öğrenci hafızlık yapıyor?". Erişim 15 Ocak 2022. <https://www.diyanehaber.com.tr/ali-erbas/turkiye-de-kac-ogrenci-hafizlik-yapiyor-diyane-isleri-h20465.html>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri". Erişim 3 Ocak 2022. [https://hukukmusavirligi.diyane.gov.tr/Documents /Diyane%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%B0F%C4%B1%20Personel%20Yeterlikleri.pdf](https://hukukmusavirligi.diyane.gov.tr/Documents/Diyane%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%B0F%C4%B1%20Personel%20Yeterlikleri.pdf)
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Diyanet İşleri Başkanı Erbaş, koronavirüsle ilgili tedbirleri açıkladı". Erişim 5 Ocak 2022. <https://diyanet.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/29392/diyane-isleribaskanerbas-koronaviruse-ilgili-tedbirleri-acikladi>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an kurslarında eğitim ve öğretime verilen ara uzatıldı". Erişim 5 Ocak 2022. <https://www.diyane.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/29438/kurankurslarında-egitim-ve-ogretime-verilen-ara-uzatildi>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Diyanet Hafız Uygulaması". Erişim 8 Ocak 2022. <https://www.diyane.tv/diyane-hafiz-uygulamasi/>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Hafızlık Eğitimi Programı". Erişim 8 Ocak 2022. <https://egitimhizmetleri.diyane.gov.tr/Documents/Haf%C4%B1z%C4%B1k%20E%C4%9Fitimi%20Program%C4%B1%20-%202010.pdf>
- EHAD, Evrensel Hafızlar Derneği. "EHAD Akademi Nedir?". Erişim 8 Ocak 2022. <https://www.ehad.org.tr/ehad-akademi-nedir/>
- Erpay, İlyas. "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri". *Marifetname* 8/1 (16 Haziran 2021), 169-204.
- Genç, Muhammet Fatih vd. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (31 Mart 2021), 71-97. <https://doi.org/10.33415/daad.840675>
- Genç, Muhammet Fatih - Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Bakışları". *Turkish Studies* 4/15 (2020), 403-422. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.43798>
- Güneş, Adem. *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık*. İstanbul: DEM Yayınevi, 2020.
- Güncel Türkçe Sözlük. Türk Dil Kurumu. Erişim 2 Ocak 2022. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=hifzetmek>
- Güneyin, Bahattin. *Hafızlık sürecinde anne babalara ve eğitimcilere yol haritası*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2019.
- Güngör, Ali. "Yükseköğretim Öğrencilerinin 'Uzaktan Eğitim' Kavramına İlişkin Metaforik Algıları: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği". *Eskiyeni* 45 (20 Eylül 2021), 693-717. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.945841>
- Hafıza İlim Akademisi. "8 Ayda Mealiyle Birlikte Hafızlık". Erişim 9 Ocak 2022.

- <https://www.hafzailimakademisi.com/>
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an'ı Kerim Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 1993.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 35. Basım., 2020.
- KOMEK, Konya Büyükşehir Belediyesi Meslek Edindirme Kursları. "Ali Gav Medresesi'nde "Daru'l Huffaz" kurslarına başladı". Erişim 8 Ocak 2022. <https://www.haberler.com/komek-ali-gav-medresesi-nde-daru-l-huffaz-14563243-haberi/>
- Komasyon. *Hafızlık Eğitim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 4. Baskı., 2018.
- Korkmaz, Mehmet. "Hafızlık Eğitiminde Bireyi (Talebeyi) Tanıma". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoglu, Ömer Özbek. 57-115. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/22 (2012), 229-251.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Proje Okulları Listesi 2021". Erişim 2 Ocak 2022. http://hafiz.meb.gov.tr/wp-content/uploads/2021/10/orgun_egitimle_birlikte_hafizlik_proje_okullari_listesi_2021_guncel-1-1.pdf
- Osmanoğlu, Cemil - Göksun, Ayşe Nur. "Hafızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoglu, Ömer Özbek. 117-201. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Öncü, Ali - Onulur, Tuğba. "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2021), 417-443. <https://doi.org/10.17859/pauifd.945110>
- Özbek, Ömer. "Çoklu Zekâ Uygulamaları ve Hafızlık Eğitimi". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoglu, Ömer Özbek. 203-246. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Özbek, Ömer. "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri". *Bilimname: Düşünce Platformu* 29 (Şubat 2015), 183-209.
- Özdemir, Ömer - Erdoğan, İrfan. "Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (28 Aralık 2021), 11-41. <https://doi.org/10.53112/tudear.999869>
- Özdemir, Saadettin - Çaylı, Ahmet Fatih. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/119 (Ağustos 2021), 23-69. <http://dx.doi.org/10.29228/ASOS.51881>
- Sağlık Bakanlığı. "Covid19 Sars-CoV-2 Enfeksiyonu Rehberi, Bilim Kurulu Çalışması". Erişim 5 Ocak 2022. <https://acilafet.saglik.gov.tr/TR-64674/covid-19-sars-cov2-enfeksiyonu-rehberi.html>
- Şahin, Hatice. *İslam kültür tarihinde "Kur'ân hıfzı" geleneği ve günümüzdeki uygulama biçimleri*. Ankara : Ankara Üniversitesi, 2011.
- Şimşek, M. Said. "Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin Döneminde Kur'an Eğitim ve Öğretimi". *Kur'an sempozyumu (Bilgi Vakfı)*, 395-400, 1994.
- Tanman, M. Baha. "Dârülkurrâ (Mimari)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/545-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uğur, Elif - Osmanoglu, Cemil. "Paydaşlarına Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi". *Bilimname* 2020/41 (2020), 903-956.
- Varol, M. Bahaüddin. "Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış- II: Eğitim-Öğretim Kurumları ve Metodları". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 157-175.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2004.

Yin, Robert. *Case study research: design and methods*. California: Sage Publications, 3. Baskı, 1984.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Mezarcılar Üstüne Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Study on Gravediggers

Yunus Bucuka 

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü

Assist. Prof., Bingöl University, Faculty of Science and Literature, Social Work Department

Bingöl / Türkiye

ybucuka@bingol.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-3001-2646>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1103885

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 29.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Bucuka, Yunus. "Mezarcılar Üstüne Nitel Bir Araştırma". *Marife* 22/1 (2022): 223-246. <https://doi.org/10.33420/marife.1103885>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Mezarcılar Üstüne Nitel Bir Araştırma

Özet

Teolojiden tıba, felsefeden sosyolojiye birçok disiplinin ilgi alanına giren ölüm, birçok dinde ebedi bir hayata geçiş olarak değerlendirilmektedir. Bu geçiş sürecinde her toplum kendi inançları çerçevesinde çeşitli ritüeller üretmiştir. Toplumlar ölü bedenleri ya mumyalamış, ya yakmış ya da toprağa gömmüştür. Ölüm sonrası süreçte ölen kişinin öte dünya yolculuğunun rahat geçmesi için cenaze törenleri yapılmış, mezarlar inşa edilmiş ve ruhların geri dönüşlerini engellemek için çeşitli sunaklar sunulmuştur. Geleneksel toplumlarda cenaze törenleri yapmak, ölenin yakınları ve aileleri için elzem bir toplumsal görev olarak değerlendirilir. Bu görev sosyal destek niteliğinde karşılıklı gerçekleştirilen bir yardımlaşma ile gerçekleşmekteydi. Ancak günümüz modern toplumlarında cenaze töreni yapmak, bu alanda profesyonelleşmiş şirketlere bırakılmıştır. İnsanlar ölüm sonrası süreç hakkında bilgi sahibi olmadığından, onun karşısında korku, ürperti, teslimiyet, kurtuluş düşüncesi, anlam arayışı gibi duygular yaşamaktadır. Bununla beraber ölüm olgusu çerçevesinde, vasiyet etmek, ölüyü yıkamak ya da ona makyaj yapmak, ölüyle vedalaşmak, ölenin yakınlarına taziyede bulunmak, ölümün ardından yas tutmak gibi birçok faaliyet bulunmaktadır.

Ölüm kendine özgü mekânlar üretmiştir. Bu mekânların zamana, topluma ve kültüre göre şekil aldığı muhakkaktır. Dolayısıyla mezarlıkların, toplumların sosyal ve kültürel dinamiklerin özel bir görünümü olduğu bilinmektedir. Bu mekânlar aynı zamanda ölüme yönelik tutumları yansıtır ve dolaylı olarak sosyal yapı ve onun organizasyonu hakkında bilgiler taşır. Başka bir açıdan birer kültürel peyzaj niteliği taşıyan bu mekânlar, sosyal bir düzen inşa etmek için de kullanılmışlardır. Bununla beraber mezarlıkların toplumun bir aynası olarak değerlendirilmesi, insanları daha dikkatli ve bilinçli bir biçimde hayatları sürdürmelerine etki etmektedir.

Ölüm, bilhassa tıp ve dinin yöneldiği bir konudur. Günümüzde ölümle ilgili birçok meslek bulunmaktadır. Doktorlar, yoğun bakım çalışanları, gassallar, imamlar, avukatlar ve belediyeler ölümle alakalı hizmetler sunmaktadırlar. Belediyeler ölüme dair faaliyetleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu faaliyetlerden biri de definidir. Mezarlıklarda defin işlerini yürüten mezarcılar aynı zamanda, defin için mezarı hazırlar, ölü bedenleri yakınları ile beraber mezara indirir, gerekli yönde bedeni ve başı konumlandırır, taş ya da tahta gibi unsurlarla topraktan korumak için örter, mezarın kapatılması için toprak atar, baş ve ayak taşlarını koyar ve mezarın çevresini temizleme işlerini yapar.

Çalışmada, mezarcıların mesleklerini nasıl anladıklarını, insanların işlerini nasıl nitelendirdikleri, yaptıkları işlerin aile ve sosyal hayatlarını nasıl etkilediğini tespit etmek amaçlanmıştır. Çalışma nitel araştırma desenlerinden olgubilim (phenomenology) deseni çerçevesinde yürütülmüştür. Çalışma grubunu Bingöl, Elazığ ve Malatya illerinde mezarlıklar müdürlüğü bünyesinde görevli olarak çalışan on altı mezarcı/defin işçisi oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz tekniği ile çözümlenmiştir. Bu süreç sonucunda tasnif edilen veriler, defin, drama(turjik)tik bir gösteridir, mezarcılık; yemekte konuşulmak istenmeyen bir iştir, damga yapılan işte içkindir, bir uyum mekanizması olarak duyarsızlaşma, rol mesafesi: mezarlıkta kalan iş/eve götürülmeyen iş ve manevi/kutsal iş olarak altı tema altında toplanmıştır.

Çalışma sonucunda, mezarcılık mesleğinin toplum nezdinde yeterli saygınlık düzeyinde algılanmadığı, mezarcıların yaptıkları işlerden dolayı damgalandıkları, zamanla işlerine karşı duyarsızlaştıkları, gündelik hayatlarına devam etmeleri için mesleki rolleriyle aralarına mesafe koydukları ve çeşitli zorluklarla baş etme mekanizmaları geliştirdikleri tespit edilmiştir. Mezarcılar hakkında ulusal alanda bilimsel müstakil bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu nedenle mezarcıların ruhsal, sosyal, mesleki, vb. konularda araştırmaların yapılması gerekmektedir. Bu alanda literatürün oluşması için lisansüstü çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Mezarcı, Defin, Zor/Kirli İş, Damgalama, Duyarsızlaşma, Manevi/Kutsal iş.

A Qualitative Study on Gravediggers

Summary

Death, which is an interest of many disciplines such as theology, philosophy, medicine and sociology, is considered as a transition to eternal life in many religions. In this transition period, each society has produced various rituals within the framework of their own beliefs. Societies have either mummified, burned, or buried dead bodies. Funeral ceremonies were held, and tombs were built for the deceased to

have a comfortable journey to the next world and various altars were presented to prevent the return of the souls. In traditional societies, performing funeral ceremonies is considered a social duty necessary for the relatives and families of the deceased. This task was performed through mutual assistance in the form of social support. However, in today's modern societies, making funerals is left to professional companies. Since people do not know the post-mortem process, they experience feelings such as fear, shudder, surrender, the idea of salvation, and the search for meaning. However, within the framework of death, there are many activities such as making a will, washing the dead or putting on make-up, saying goodbye to the dead, condolences to the relatives of the deceased, and mourning after death.

Death has produced unique spaces. These places are certainly shaped according to time, society, and culture. Therefore, it is known that cemeteries are a particular view of the social and cultural dynamics of communities. These spaces also reflect attitudes towards death and indirectly convey information about the social structure and its organization. From another point of view, these spaces, as cultural landscapes, were also used to build a social order. However, the evaluation of cemeteries as a mirror of society affects people to lead their lives more carefully and consciously.

Death especially is a subject of medicine and religion. Today, there are many professions related to death. Doctors, intensive care workers, ghasals (dead washers), imams, lawyers, undertakers, and municipalities also provide death-related services. Municipalities include activities related to death. One of these activities is burial. In cemeteries, burials are carried out by gravediggers. For this purpose, in the cemetery, those who prepare the grave for burial do their job such as taking the dead bodies to the grave with their relatives, positioning the body and head in the necessary direction, and covering it with elements such as stone or wood to protect it from the soil, throwing soil to close the grave, putting the stones, and cleaning the surrounding of the grave.

In this study, we tried to determine how the gravediggers make sense of their work, how people describe their work, and how their work affects their family and social lives. The study was carried out within the framework of the phenomenology pattern, which is one of the qualitative research designs. The study group consists of sixteen gravediggers/burial workers working under The Cemeteries Directorate in the Provinces of Bingöl, Elazığ, and Malatya. A semi-structured interview form was used as a data collection tool. The obtained data were analyzed by descriptive analysis technique. The themes classified as a result of this process are as follows: The burial is a dramatic/dramaturgic show, the graveyard is an undesirable business to talk about at diner, the stamp is immanent in the work done, desensitization as an adaptation mechanism, role distance: work left in the cemetery/ work not taken home, spiritual/sacred work.

As a result of the study, we determined that the profession of burial is not perceived at a sufficient level of respect in the eyes of society, that the gravediggers are stigmatized because of the work they do, and they become insensitive to their work over time, they distance themselves from their professional roles in order to continue their daily lives, and they take into account the spiritual dimensions of their work in coping with various difficulties. No independent scientific study could be found in the national area about gravediggers. For this reason, it is necessary to conduct research on the spiritual, social, and professional issues of gravediggers. Postgraduate studies are needed for the formation of the literature in this field.

Keywords: Sociology of Religion, Gravedigger, Burial, Hard/Dirty Work, Stigma, Depersonalization, Spiritual/Sacred Work.

Giriş

Mezarlıklar ölüm sonrası süreçte defin işlerini yerine getirmektedirler. Ölüm, bazı dinlerde ebedi hayata geçiş olarak kabul edilmektedir. Elbette bu geçiş Bahar (2013: 267)'in belirttiği gibi, farklı inanç sistemleri bakımından değişik şekillerde kabul edilmiştir. Genel olarak, sürdürülen yaşamın ölümle sona erdiğine, ancak başka bir dünyada sonsuz bir hayatın başladığına inanılmıştır. Bu inanışlardan ötürü ölüm törenleri ölüyü öteki dünyaya hazırlama ritüellerine dönüşmüştür. Ancak, ölümlerin öteki dünyadaki serüveni konusunda farklı inançlar ortaya çıkmıştır. Bazı toplumlar ölümleri muhafaza etmek için mumyalanmış, bazıları yakmış, bazıları da ölümleri doğrudan toprağa gömmüşlerdir. Bununla beraber Başok-Diş (2018: 378-

379) ölüm ile ilgili çeşitli faaliyetler, mekânlar ve meslekler olduğunu dile getirmektedir. Ölüm olgusu çerçevesinde vasiyet etmek, ölüyü yıkamak ve ona makyaj yapmak, ölüyle vedalaşmak, ölüyü gömmek ya da yakmak gibi faaliyetler bulunmaktadır. Hastaneler, gasilhaneler, krematoryumlar (cesetlerin yakıldığı yer), mezarlıklar ölümle ilgi önemli mekânlardır. Korku, ürperti, inkâr, teslimiyet, ümit ve kurtuluş düşüncesi, anlam arayışı gibi duygular ise ölümün ürettiği temel duygular arasındadır.

İnsan yaşamında ölüm oldukça önemli bir yer tutar. Hatta De Coulanges (2001: 17)'a göre ölümlere tapma, en eski din olarak kabul edilebilir. İnsanlar Indra ya da Zeus hakkında herhangi bir fikre sahip olmadan önce, ölümlerden korktular, onlara dua edip taptılar. Onlar için ölüm ilk gizemli ve insanın düşüncelerini görünenden görünmeyene, geçici olandan ebediyete, insani olandan ilahi olana yükseltti. Duman (2021: 85-86)'a göre, insanı bir "homo religious" haline getiren, aklını sarsan, iradesini sınırlandıran, yaşamı korkutucu bir gizeme dönüştürerek, gerçekliği yeniden tanımlamasına neden olan ölüm düşüncesidir.

Defin bazı dinlerde önemli bir ritüeldir. Hristiyanlıkta ölünün defnedilmesi veya yakılması, ölen kişinin vasiyetine veya mirasçılarının tercihleriyle yapılmaktadır. Dinsel açıdan ölünün defnedilmesi veya yakılması hususunda kesin bir kural bulunmamaktadır (Kızılabdullah, 2019: 128). Müslüman toplumlarda defin, ölüm sonrası hayata geçiş töreni olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda ölüm sonrası birçok faaliyet bulunmaktadır. Bunlar cesedin yıkanması, kefenlenmesi, cenaze namazının kılınması, mezara defnedilmesi, telkinde bulunulması, taziyelerin düzenlenmesi gibi geleneksel ve dini faaliyetlerdir. Ebedi hayata geçişin ilk basamağı olan kabir hayatının başlangıcında ise "telkin" töreni yapılır. Ölü belirlenmiş kurallara göre defnedildikten sonra, imam tarafından, İslam'ın temel kuralları ölüye hatırlatılır. Bu faaliyetlerin tümü, öte dünya hayatına geçişi ifade eder (Ünal, 1998: 166).

Mezarcılar ölüm gerçekleştiğinde mezarlıklarda çeşitli hazırlıklara başlarlar. Zira ölü bedeninin defnedilmesi gerekir. Sağır ve Aktaş (2020: 277) Batıdaki ve Türkiye'deki ölüm sonra süreci hakkında şunları belirtmektedirler. Batıda kurumsallaşan cenaze hizmetleri, özel profesyonel şirketler aracılığıyla endüstriyel bir nitelik kazanmıştır. Türkiye'de ise bu hizmetler belediyeler vasıtasıyla sosyal hizmet kapsamında sunulmaktadır. Sağır ve Aktaş, Türkiye'de henüz ölüm sonrası işlerin yürütülmesine ilişkin profesyonelleşmiş bir şirketleşme söz konusu olmadığından, ölüm endüstrisi yerine ilgili hizmetleri "ölü bedenlerin yönetimi" olarak kavramsallaştırmanın daha uygun olduğunu dile getirmektedirler. Onlara göre, ölü bedenlerin yönetimi kavramı, ölüm sonrası işlerin salt ekonomik bir tüketim alanı olarak değil, din ve kültür temelli faaliyetler olarak algılanması bakımından önem taşır. Mezarcılar da bu ölü bedenlerin yönetimi sürecinin defin aşamasında ölüyü uğurlama, top-rağa verme gibi mühim olarak değerlendirilen işleri yerine getirmektedirler.

Modern hayat mezarcıların çalışma mekânlarını ve işlevlerini yeniden şekillendirmiştir. Modern öncesi toplumlarda cenaze törenleri düzenlemek sosyal bir görev ve sorumluluktur. Ancak modern toplumlarda cenaze töreni düzenlemek, profesyonellerin müdahalesini gerektiren bir süreç haline gelmiştir. Dolayısıyla, toplumdan gelen destek artık mümkün olmadığı için, cenaze hizmetleri satın

alınmaktadır (Shimane, 2018: 6). Cenaze törenleri toplulukları birleştirdiği ortak zeminden yoksun kalmaktadır. Profesyoneller, ticari cenaze törenlerini hazırlar, düzenler ve yürütür, ölümlerin yakınlarına yalnızca ödemesi gereken ücretler kalır (Suzuki, 2000: 4).

Büyük kentlerde ve metropollerde ölümle ilgili inanç, değer ve algılamalar farklılaşmıştır. Ölüme ilişkin dinsel ve kültürel ritüellerin yerini basit, sade ve tek-düze toplumsal törenler almıştır. Cenaze hizmetleri yanında mezar ve dua hizmetleri, gazetelerdeki ölüm ilanları, mezarlıkların standartlaşması gibi göstergeler, ölüm olgusunun kültürel görünümüne zarar vermekte ve ölüm imgesini dahi toplum dışına itmektedir (Sağır, 2012: 906; Sağır, 2017). Bedenleri, mekânları ve kültürleri tektipleştiren modernite, ölme biçimleri üzerinden ölümün kendisine müdahale etmektedir. Öyle ki, ölmekte olan kişinin sıkıntılarını azaltmak için toplu olarak çeşitli törenler gerçekleştiren pastoral ve maneviyat-eksensiz toplumlar, artık son anlarında sevdiklerini çağın din adamları olan doktorlara ve çağdaş mabetler olan hastanelere bırakmaktadırlar (Demir, 2017: 200).

Mezarcıların çalışma alanı olan mezarlıklar defin geleneğiyle oluşmuşlardır. Kur'an'ı Kerim defin geleneğini başlatan kişinin Hz. Âdem'in oğlu Kâbil olduğunu belirtir. Ölülerini gömmek için özel bir mekân tesis etmek daha çok yerleşik toplumlarda rastlanmaktadır. Arkeoloji terminolojisinde "nekropolis" (ölüler şehri) adı verilen mezarlıklar kültüre, coğrafyaya göre şekillenmişlerdir (Bozkurt, 2022). Mezarlık sosyal ve kültürel dinamiklerin özel bir görünümüdür. Ölüme yönelik tutumları yansıtır ve dolaylı olarak toplumsal yapı hakkında bilgiler verir. Kültürel peyzajlar olarak "ölülerin mekânı", bir sosyal düzen inşa etmek ve sınırları tanımlamak için de kullanılabilir. Öte yandan, mezarlığın toplumun bir aynası olarak algılanması, insanları bilinçli bir biçimde hayatı geçirmeye yöneltmektedir (Gusman ve Vargas, 2011: 25). Mezarlıklar, yaşayan toplumunun geçici görüntüsüdür. Çünkü ölümler değişim anını yaşamıştır ve onların mezarları şehirlerinin kalıcılığının görünür işaretleridir (Aries 1976).

Mezarcılık tanımlanmış bir iş olarak bazı belgelerde mevcuttur. Türkiye İş Kurumu (İŞKUR) mesleki tanıma göre mezar kazma işçisi, "toplumun dini inanç ve göreneklerine uygun olarak belirli standartlarda mezar kazma işini yapan" kişidir. Mezarcı; "kazı için gerekli malzemeyi temin etmek, mezar kazmak, mezar içerisindeki toprakları temizlemek, cenazenin defnedilmesinden sonra mezarı toprakla doldurmak, mezarın baş tarafına mezar bilgilerini içerir tabelayı takmak", vb. görevleri yerine getirir (www.calismaportali.com). Batıda da benzer bir şekilde; elle mezar kazma ve mezarların geri doldurulması, cenaze kaldırımlarının gelmesi için mezarların ve çevresinin hazırlanması, mezarlık alanının genel bakımı gibi görevleri yerine getirmektedirler (www.newport.gov.uk). Ancak bu işlerin yanı sıra önemli bir ayrım mevcuttur. Yukarıda belirtildiği gibi Batıda cenaze hizmetleri profesyonel şirketler vasıtasıyla yürütülmektedir. Bu süreçte mezar kazıcı ölü ile herhangi bir temasta bulunmamaktadır. Tabutlar doğrudan mezara konulmaktadır. Ancak Türkiye'de mezarcılar kefenlenmiş ölü bedenleri uygun bir doğrultu ve pozisyonda mezara yerleştirirken onlara dokunmaktadırlar.

Mezarlıkta, mezarı hazırlayan, ölümleri yakınları ile beraber mezara indiren,

taş ya da tahta gibi unsurlarla topraktan korumak için örten, mezarın kapatılması için toprak atan, baş ve ayak taşlarını koyan ve mezarın çevresini temizleyen görevliye, mezarıcı, mezar kazıcı, definci, defin görevlisi gibi isimler verilmektedir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde zikredilen mezar ve defin işlerini gerçekleştiren kişiler için mezarıcı ve yürüttükleri işler için de mezarlılık teriminin kullanılması uygun bulunmuştur. Zira İŞKUR meslek kod listesinde (www.esube.iskur.gov.tr) mezar kazma işçisi olarak tasnif edilen, kimi zaman mezar kazmak zorunda kalan, mezar içindeki gerekli düzenlemeleri yapan, aynı zamanda defin yapan kişi için defin görevlisi ya da mezar kazıcı demek yeterli olmayacaktır. Bu terimler, herhangi bir tanımlama değil, çalışmanın terminolojik bütünlüğünün sağlanması açısından tercih edilmiştir.

Mezarlıklar ile ilgili uluslararası literatürde, bilhassa cenaze evlerinin çok kültürlü yapı ile ilişkileri, yaş ve sosyal destek işlevleri hakkında (Laderman, 2003; Van der Pijl, 2017; Hightower vd., 2006; Lensing, 2001; Forsyth, 2006;), mezar kazıcılar ve cenaze levazımatçıların anı ve yaşantıları, mesleki nitelikleri, ekonomik gelirleri, sağlık koşulları, damgalanmaları gibi konularda çeşitli çalışmalar bulunmaktadır (Nadle, 2010; Petrillo, 1990; Buda, 2019; Pinheiro vd., 2012; Saunders, 1995; Batista ve Codo, 2017). Ulusal boyutta, çalışmanın anahtar kavramlarının, Yüksek Öğretim Kurumu Ulusal Tez Merkezi, Dergipark ve Google Akademik gibi bilimsel yayın sitelerinde yapılan taramalarında, büyük bir kısmı tarih, etnografi, halkbilim ve arkeoloji disiplinleri kapsamında; defin şekilleri, pratikleri, yöntemleri, ritüelleri ve defin sonrası uygulamalar ile mezar taşları mezar tipleri gibi başlıklarda bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Mezarıcı ve definci kavramlarının taratılması sonucunda söz konusu sitelerde herhangi bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu doğrultuda sosyoloji özelde din sosyolojisi alanlarında mezarlıklar ile ilgili müstakil bir bilimsel çalışmaya erişilememiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın, olguyu spesifik bağlamda inceleyen bir araştırma olması bakımından önem taşıdığı dile getirilebilir.

Ölümü inceleyen bilim dalı olan tanatoloji alanında yapılan sayısız araştırmaya rağmen, mezarlıklar hakkında çok az şey yapılmıştır. Onlar hakkında bilinenler mitlere, hurafelere ve önyargılara dayanmaktadır. Mezarlıkların ölülerin bekçisi olduğuna ilişkin mitler sayısızdır. Mezarlıklar, başkaları tarafından zor, kötü ve gizemli olarak algılanan bir ortamda çalışır. Ölümün somut yönleri olan tabutlar, mezarlar arasında işini yapar ve sonuç olarak tüm bunlarla değerlendirilir (Petrillo, 1990: 139-140).

Çalışmanın amacı, olgubilim yaklaşımı bağlamında, mezarlıkların yaptıkları işleri nasıl anlamlandırdıklarını, yaptıkları işin insanlar tarafından nasıl değerlendirildiğini ve bu işlerin onların aile ve sosyal hayatlarını nasıl etkilediğini tespit etmeye çalışmaktır.

Çalışma mezarlıkların toplumsal görünümünü ve mesleki kimlik oluşturmalarının toplumsal sürecini betimlemektedir. Ölümün toplumsal karşılığının güçlü olması bağlamında, mezarlıkların bu süreçte üstlendikleri işlevlerin anlamlandırılma çabasını da taşımaktadır. Çalışma aynı zamanda mezarlıkların nasıl bir ortamda ve hangi koşullarda çalıştıklarına da dikkat çekmektedir. Söz konusu hususlar toplumsal bağlamı içinde mezarlıkların gözlem, deneyim ve algıları doğrultusunda nitel

araştırma deseniyle belirlenmeye çalışılmaktadır.

Mezarcıların yaptıkları defin seremonik bir atmosferde gerçekleşmektedir. Mezar başında formel, enformel bazı işlerden sorumlu imam, mezarıcı gibi kişiler bulunmaktadır. Bu ortamda bilhassa mezarıcı merkez bir rol üstlenmektedir. Ölüyü son yolculuğuna uğurlarken, ölüyü mezara yerleştirirken, mezarı kapatırken üstlendiği işler mezar başında bulunan insanlar tarafından özenle takip edilmektedir. Bu yapılan işler dikkat gerektiren hassas niteliktedir. Bu bağlamda çalışmada Erving Goffman'ın dramaturjik yaklaşımı bu süreci anlamlandırmak için başvurulan önemli bir temeldir. Zira bu yaklaşımda kullanılan kilit kavramlar (aktör, performans, gözlemci, vitrin, sahne önü ve arkası gibi) mezarcıların yaptıkları işleri betimleme için uygun niteliktedir. Bununla beraber mezarcıların bazı noktalarda damgalandıkları düşünülmektedir. Damgaya dair literatür Goffman'ın damga teorisi çerçevesinde şekillenmektedir. Mezarcıların damgalanmalarının önemli bir boyutunun yaptıkları işlerle alakalı olduğu, mezarcılığın zor ve kirli bir iş olduğu (Ashforth ve Kreiner, 1999) da literatürde bulunmaktadır. Dolayısıyla çalışmada damganın bu boyutuna ilişkin değerlendirmeler de yapılmaktadır. Ayrıca mezarcılar fiziksel ve duygusal birçok zorluklarla baş etmek için çeşitli yollara başvurmaktadır. Bunlardan biri de Goffman'ın "rol mesafesi" olarak tanımladığı, mezarcıların mezarlıkta yaptıkları işleri aile ve sosyal ilişkilerine yansıtmasını içeren bir mekanizmadır. Bununla mezarcılar üstlendikleri mesleki rollere dair anlam ve yaşantıları geride bırakarak benliklerini ve ailelerini korumaktadırlar.

1. Araştırmanın Yöntemi

1.1. Araştırmanın Modeli

Çalışma nitel bir araştırmadır. Araştırma desenlerinden olgubilim (fenomenoloji) deseni çerçevesinde yapılandırılmıştır. Olgubilim deseninde, kişisel yaşantı ve deneyimler ön plandadır. Bu araştırmalar derinde olanı, saklı ama potansiyel taşıyan verilerin elde edilmesine yöneliktir. Kişilerin içinde bulunduğu konum gereği karşılaştığı durum ve olguları nasıl anlamlandırdıkları dikkate alınır. Dolayısıyla öznenin dünyayı, yaşamını, işini vb. nasıl değerlendirdiği önemlidir. Araştırmacılar bu anlam dünyasını analiz etmektedir. Bu durum da derinlemesine görüşmelerin kullanılmasını gerekli kılar (Creswell, 2003; Patton, 2014). Bu doğrultuda erişilen veri ve sonuçların, özne ya da çalışma grubu ile sınırlı olduğu düşünüldüğünde, genelleştirilmesi söz konusu olamaz.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu Bingöl Belediyesi, Elazığ Belediyesi ve Malatya Büyükşehir Belediyelerine bağlı mezarlıklar müdürlüğü bünyesinde görevli olarak çalışan on altı (16) mezarıcı oluşturmaktadır.

Tablo 1. Katılımcılara Ait Bazı Demografik Bilgiler

Sıra No	Yaş	Eğitim Düzeyi	Hizmet Yılı	Defin İşinde Çalışma Yılı
K1	49	Lise	22	22
K2	43	İlkokul	6	6
K3	44	Lise	2	2
K4	36	Ortaokul	2	2
K5	53	Ortaokul	24	2
K6	42	Lise	20	3
K7	48	İlkokul	2	2
K8	37	Lise	2	2
K9	53	İlkokul	25	15
K10	46	İlkokul	2	2
K11	45	Ortaokul	18	10
K12	52	Yüksekokul	25	6
K13	51	İlkokul	25	12
K14	38	İlkokul	2	2
K15	46	Lise	24	24
K16	41	Ortaokul	11	11

Katılımcıların eğitim düzeylerine bakıldığında; altı (6) ilkokul, dört (4) ortaokul, beş (5) lise mezunu ve bir (1) katılımcı da yüksekokul mezunudur. Yaş durumu dikkate alındığında en genci 36 en ileri yaşı olan ise 53 yaşındadır. Katılımcıların yaş aralığı 35-55 arasında olduğu görülmektedir. Biri dışında tümü evli ve çocuk sahibidir. Katılımcılardan sekizi defin işinden önce belediyelerin başka hizmet alanlarında çalışmışlardır. Diğerleri ise daha önce işçi, fabrikada ustabaşı, mermerci, çevre düzenlemeci, boyacılık, berber ve çay ocağı işletmeciliği işlerinde bulunmuşlardır. Katılımcıların yarısı görevlerinin ilk üç yılında bulunmaktadırlar. İki kişi altı yıl, diğerleri ise on yılı aşkın süredir defin işlerini yapmaktadırlar. Sekiz katılımcı yirmi yılı aşkın süredir iş hayatında bulunmaktadır.

1.3. Veri Toplama Süreci ve Analizi

Araştırmada, Bingöl Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan 29.11.2021 tarih ve E.38286 sayılı yazı ile uygun bulunan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşmeler için sorumlu amirlere ulaşılarak randevular alınmıştır. Görüşmeler 2021 yılı Aralık, 2022 yılı Ocak ve Şubat ayları içerisinde, mesai saatlerinde mezarlıklarda katılımcıların dinlendiği mekânlarda gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin tümü yüz yüze yapılmıştır. Görüşmede demografik unsurları, mesleğe başlama, sosyal ilişkiler, yaşam şartları, çalışmanın fiziksel ve duygusal koşulları, sağlık durumu, işleri hakkındaki düşünceleri, insanların işleriyle

ilgili değerlendirmeleri gibi birçok başlığa yer verilmiştir. Görüşmeye başlamadan görüşmelerin kayıt edilmesi için izin alınmıştır. Yapılan kayıtların tamamı deşifre edilmiştir. Metin içine alınan doğrudan alıntıların kime ait olduğu belirtmek amacıyla (K1, 12) şeklinde kodlanmıştır. K1 katılımcıyı, 12 ise katılımcının defin işleminde çalıştığı süreyi ifade etmektedir. Ulaşılan veriler betimsel analiz tekniği ile değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

2. Bulgular

Verilerin betimsel analizi sonucunda, literatürden de yararlanarak altı tema oluşturulmuştur. Temalar; E. Goffman'ın dramaturjik yaklaşımı ve damga teorisi bağlamında değerlendirilecek olan; "*defin, drama(turjik)tik bir gösteridir*", "*damga yapılan işte içkindir*", "*rol mesafesi: mezarlıkta kalan iş/eve götürülmeyen iş*" temaları ile "*mezarcılık; yemekte konuşulmak istenmeyen bir iştir*", "*bir uyum mekanizması olarak duyarsızlaşma*" ve "*manevi/kutsal iş*" olarak isimlendirilmiştir.

2.1. Defin, Drama(turjik)tik Bir Gösteridir

E. Goffman, dramaturjiyi, sosyal etkileşimleri bir tiyatrodan gerçekleştirilen performanslar gibi analiz etme yaklaşımı olarak tanımlar. İnsanlar, günlük hayatlarını tıpkı sahneler gibi yaşarlar. Bu sahne, aynı zamanda benliklerin sunulduğu sembolik bir alandır. Dolayısıyla günlük yaşamın sürekliliğinde birçok değişkeni dramaturjik ilkeler çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Gündelik hayatı, özgün bir terminolojiyle (aktör, performans, sahne, vitrin, seyirciler gibi) insanların günlük faaliyetlerinde, birey ve diğerleri arasında etkileşimli bir zeminde, aktörlerin performanslarını izleyicilere sunmaları bir oyun/tiyatro gibi yorumlanmasını ortaya çıkarmıştır (Goffman, 2014a: 33-35).

Goffman'ın dramaturjik yaklaşımı çerçevesinde defin süreci de yorumlanabilir. Bu çerçevede aktörün (mezarcı), gözlemcilerin (defne katılan kişilerin) nezaretinde yaptığı tüm faaliyetler onun performansını (ölünün defin edilmesi) dile getirir. Rutinin/rolün gerçekleştirilme sürecinde, iş birliği içinde olduğu kişiler performans takımını oluşturur. Performansın gözlemcilerle sunulduğu alan ise vitrindir (defin alanı). Performansın sergilendiği alan, sahne önü (mezar) ve performansın tamamlanması için gerçekleştirilen defne hazırlık aşaması, sahne arkası olarak kavramsallaştırılabilir.

Definde tüm faaliyetler mezarcı etrafında şekillenmektedir, vitrinde olan mezarcıdır. Kendisinden beklenen performans uygun rutinler ortaya koymak durumundadır. Mezarcıların belirli periyotlar içerisinde performanslarını sergilemeleri rutin bir süreci ifade etmektedir. Öncelikle faaliyetlerin sergilenmesi için dekor, fiziksel planlama, arka plan ve araç-gereçlerden müteşekkil set bulunmaktadır. Rutinin sergilendiği sahne mezardır. Bu sahnede aktörün performansı için kullanılacak materyaller, rutinin gerçekleştirilmesi için eksiksiz olmalıdır:

"Önceden, mezarlarımızı hazırlıyoruz. Kepçe (iş makinası) ile mezar eşilir. Mezara indirirken ölünün yakınlarını ayakucuna veriyoruz, indirip bağlarını çözüyor. Kefenin baş, ayak ve orta kuşaklarını çözdükten sonra sağ kolu üstüne döndürüp yumuşak sırt toprağımız var, onu sırtına veriyoruz. Cenaze sağa tarafa yatırılır, yüzü

kibleye gelecek şekilde, başının altına da biraz toprak veriyoruz ve cenaze defnedilir.” (K4, K15, K1, K11).

Goffman (2014: 84), rutinin sergilenmesinde, iş birliği içinde olan bir grup olduğunu söyler. Bu grup, ilgili terminolojide performans takımı olarak kavramsallaştırılmaktadır. Takım üyeleri, eşgüdüm içinde rutinin gereklerini paylaşmak zorundadırlar. Performans takımında sahnede olan aktörlerin yanında, seyirciler/define katılan yakınlar ve diğer insanlar da takımın üyesi durumundadır. Onlar da rutini tamamlamak için hazır bulunmaktadırlar.

“Cenaze gelir, yakınları ile beraber alıp indiririz. Saclarımızı koyarız sonra toprak atılır, herkes birer kürek atar, isteyen olursa devam eder, yoksa biz toprak atarız. Toprak atmaya cemaat önce başlıyor, biz başlayamayız cenaze sahiplerinin önce başlaması lazım, bu bir usuldür.” (K15, 24).

Defin töreninde mezarlıklar ve define iştirak edenler aktör ve seyirciler yanında imam/yönetmen de rutinin önemli bir unsurudur. İmam doğrudan defin törenini yönlendirmektedir. Dolayısıyla herhangi bir aksaklığın oluşmaması için rutinin uygun seyrini yönetmektedir. Bununla beraber onun da bir aktör olduğu rutinin sonunda anlaşılmaktadır:

“Mezar taşlarını en son olarak ayak ve başucuna koyuyoruz toprağı düzenledikten sonra geri çekiliyoruz. Artık imam mezar üstünde telkin okumaya başlıyor. Telkin bittikten sonra imam cemaate 'cenaze sahipleri sizin taziyelerinizi kabul edecek', sonra yolun kenarına cenaze sahipleri dizilir, yakınlar, komşular, arkadaşlar taziyelerini verirler. İmam taziye yerini, mevlidin zamanını söyler ve herkes dağılır.” (K1, 22).

Ayrıca, arka bölgede çeşitli roller üstlenen takım üyeleri de vardır. Bu süreçte cenaze aracı şoförü, morg görevlisi, gassal gibi arka planda aktörün rutini sahnelemesi için ön hazırlık yapan performans takımı bulunur. Ölü beden yönetimi dikkate alındığında bunun bir süreç yönetimi olduğu ve birçok işin de bu süreçte birbirini takip ederek gerçekleştirildiği bilinmektedir. Uzun yıllar söz konusu yönetim sürecinde görev yapmakta olan K15 bu süreci şöyle ifade etmektedir:

“Bizi telefonla arıyorlar, cenazemiz var. Evde öldüyse önce 112 gidiyor. Doktor bakıyor, ölüm raporu veriyor. Ölüm raporu verildikten sonra cenazeyi alırız. Doktor raporu olmadan cenazeyi yıkamaya almıyoruz. Şoförümüz gider alır. Kimsesi yoksa biz iki kişi görevlendiririz. Görev kâğıdı yazılır, cenaze alınıp gelinir. Burada morglarımız var morga bırakılır, morg numarası verilir. Cenaze gasilhanede yıkanır ve kefenlenir. Ertesi gün defnedilecekse cenaze sahibi 'şu saatte defnedeceğim' der bize. Biz de o saati o adama yazarız. Yazılan saatten bir saat önce gelir, cenazesinin işlemlerini yapar. En son tapu veriyoruz, mezar yeri tapusu” (K15, 24).

Mezarlık ile ilgili söylenmiş çoğu sözde birçok sözde, korku ve hüznün bulunmaktadırlar. Mezarlıkların bir mekân olarak insanları kendinden uzaklaştırdığı kabul edilebilir. Herkesin az çok bildiği bu mekânlar, bazı insanlar için bir çalışma alanıdır. Meslek hayatlarının tümünü burada geçirmek zorunda olan mezarlıklar için, gömülenler ve mezarlığa gelip giden insanlar sürekli bir döngüyü ifade etmektedir. Dolayısıyla bu süreçte iç acıtan, onları duygulandıran birçok vaka ile karşılaşmışlardır. Bu, onların tahammül gücünü sınavacak nitelikte değerlendirilmektedir.

Katılımcıların çoğu, başlarından geçen hüznü verici birçok olay olduğunu dile getirmişlerdir. Birkaç örnek durumu açıklamak için verilebilir:

"Bir çocuk vardı. Annesini defnediyorduk, annesini soruyordu. Define şahit olmasına rağmen annem ne zaman geri gelecek diyerek ağlıyordu." (K1, 22).

"(...) annedir, çocuğunu gömerken 'atmayın toprak üstüne' diyor. 'Siz neden benim kızımı buraya koydunuz, burada üşür, soğuktur, siz gideceksiniz, burada yalnız kalacak'" (K2, 6).

"Bir cenazeye hiç unutmam. Bir hanım bırakmıyordu, 'atmayın, toprağı benim babamın üstüne' diye hem de küreği milletin elinden alıyordu. Bunlar ağır şeyler etkileniyoruz sonuçta insanız o kadar gözyaşına bağırırmaya biz de duygulanıyoruz" (K15, 24).

Mezarcıların üstlendikleri rolleri yerine getirirken kendilerini izleyen kişiler üstünde etkili izlenimler bırakması, toplumsal hayatın gereğidir. Faaliyetler sürdürülürken rutinlerin sahnelenmesinin, rutinin izleyiciler üstünde beklenen etkiyi oluşturması hususunda performansın muhatabı olan toplumun istek ve beklentilerine uygun olması icap eder. Ölü yakınlarının aktörlerden temel isteği uygun bir defin yapılmasıdır. İzleyiciler, rutini beğendiklerini dua ve şükranlarını sunarak memnuniyetsizliklerini de müdahale ederek, performansı yönlendirerek dile getirmektedirler (Goffman, 2014). Aktörün performansı, genel olarak toplumun dinsel değerlerini, kültürel unsurlarını temele aldığından önem taşımaktadır:

"Kendini bilgili zanneden insanlar defin işlerine karışıyorlar, çalışan arkadaşlarımızı da beğenmezler bilmedikleri halde burnunu sokuyor. Tabi cenaze sahipleri bize minnettar kalıyorlar, yaptığımız hizmetlerden dolayı. Adamlar hem belediyeye hem bize teşekkür ediyorlar, dua ediyorlar. Hocam onlar bize bir tebessüm bile etse, bir güler yüz bile gösterse, bizim o yorgunluğumuz gider. Bazı insanlar vardır öyle kibirli kendini bilmez onları da kaale almıyoruz." (K9, 15).

2.2. Mezarcılık Yemekte Konuşulmak İstenmeyen Bir İştir

Ölümlle ilgili işler, bilhassa duygusal olarak yıpratıcı niteliktedir. Mezarcılar gibi, doktorlar, acil servis çalışanları, bakım personeli, savcılar, gassallar ölümle ya iç içe ya da onun oldukça yakınındadırlar. Bu alanda hizmet sunmak güçlü irade gerektirir. Ölümle ilgili işlere ve iş ortamına uyum sağlanılmadığında işin sürdürülebilirliği azalacaktır.

2.2.1. İşin Duygusal Zorlukları

Katılımcılar, işe yeni başlayan bazı arkadaşlarının bu duygusal tempoya ayak uyduramadıkları için işlerinden ayrılmak zorunda kaldıklarını belirtmişlerdir. Mezarcılar, mekân ve iş olarak ölümle iç içedirler. Her an bir defin için haber gelebilmektedir. Beraberinde feryat ve figanlar olacaktır. Hizmet sunulan kitle acılı, kırılıp gandır ve bazen öfkeli. Her defin kendine özel olmakla beraber bilhassa genç ve çocuk ölümleri katılımcılar üstünde etkili olmaktadır:

"Ölümlle iç içe olmak dışarıdaki insana basit geliyor. Ama biz bazen diyoruz 'bize bir psikolog lazım', kendi aramızda muhabbet ederken. Neşeli olanın yanına gidemiyoruz. Düşünü olana gitmiyoruz, cenazesi olana gidiyoruz. Mecbur acılı hepsi."

Düşünün, bir çocuğun geldiğini düşünün. Kucağınıza alıyorsunuz. Annesi karşıda, ağlamalar bir tarafta, feryatlar bir tarafta. Sen o çocuğu gömeceksin. O feryat figanlar eve gidip çocuklarınıza baktığınızda aklınıza geliyor.” (K11, 10).

Gündelik hayatın olağan akışında insanlar birçok olaydan etkilenmektedir. Bu etki kimi zaman rüyalara da yansımaktadır. Bu durum mesleki hayattaki olağan dışı olaylar için de böyledir. Söz konusu durum ölüm ile ilgili işlerde daha belirgin dir. Katılımcıların tümü, bilhassa mesleki hayatlarının ilk yıllarında yaptıkları işlerden çok etkilendiklerini hatta yaşadıklarının rüyalarına dahi tesir ettiğini dile getirmiş tir:

“Kolay bir şey değil. Rüyalarımızda bazen görüyoruz. Artık bu bizim bir yaşam parçamız olmuş desem inanın.” (K15, 24).

“Gece rüyamda mezar kazdığımı görüyordum, ölüyü görüyordum, çünkü sürekli zihninde yaşıyorsun. İlk etaplarda çok görüyordum rüya. Aklıma geliyordu, bazen yemek bile yiyemiyordum, hele ki cesedi çıkardığımız zaman gözlerimin önüne geliyordu, yiyemiyordum.” (K2, 6).

Katılımcılar rutin defin işlerine uyum sağlayabilmektedirler. Ancak bu rutinin dışına çıkıldığında, parçalanmış ve yanmış cesetlerin defni kimi zaman gündelik hayatı etkilemektedir. Bu durumdayken onları en çok zorlayan durumun, cesetle temas esnasında maruz kaldıkları koku olduğunu belirtmektedirler. Tüm katılımcılar bu hususta zorluk yaşadıklarını belirtmişlerdir:

“Alışmayanların çoğu bırakıp gidiyor. Hocalarımız olsun yıkamadakiler olsun yapamıyorlar, mideleri kaldırmıyor. Bir hafta, on gün yemek yiyemediğimiz oluyor. Özellikle yanmış, parçalanmış; kazalarda, evde ölmüş insan cesedi dağılıyor. Biz hep-sini mecburen yapıyoruz. Mesela yarısı var yarısı yok, bunları da tecrübeli arkadaşlarımız gömüyor. Yani diğerlerini yaklaştırmamız imkânsız bırakıp kaçarlar.” (K15, 24).

Mezarcılar için en zor iş fethi kabirdir. Bu, mahkeme kararı ile bazı hususlar için mezar açma işlemidir. Savcı denetiminde ve güvenlik görevlileri nezaretinde otopsi yapılması için cesedin bir parçası ya da bütünü mezardan çıkarılmaktadır. Eğer ceset çürümüş ise tarif edilemeyen etkili bir koku yayılmaktadır. Bu kokuya dayanmanın oldukça güç olduğu, bu durumun saatlerce bazen günlerce yemek yemelerine mani olduğu dile getirilmiştir. Katılımcıların en çok zorluk yaşadıkları işin bu olduğu tüm katılımcının paylaştığı düşüncedir:

“Otopsi için çok mezar açtık, başımızda savcı ve polis oluyor ki onların izni olmadan bir kazma dahi vuramayız, onların nezaretinde mezarı açıyoruz, cenazeyi çıkarıyoruz. Bazen bir parça istiyorlar bazen cesedin tümünü istiyorlar. Ben çok çıkardım, yeni gömülenleri de çıkardım, iki yıl önce gömüleni de. Bu definden çok çok zor. Her insan bunu yapamaz, o koku günlerce insanın burnunda kalıyor, cenazenin kokusu çok ağırdır, tarif edilmez, rüyalarım dahi giriyordu gördüklerim.” (K1, 22).

2.2.1. İşin Fiziksel Zorlukları

Katılımcıların tümü, yaptıkları işlerin hem duygusal hem de fiziksel olarak zor bir iş olduğunu belirtmiştir. Fiziksel bakımdan zorluk, bilhassa defin için kullanılan taş malzemelerin ağırlığıyla ilgilidir. Mezar taşlarının, tek başına bir insanın

kaldıramayacağı ağırlıkta olduğunu hatta bu taşların kaldırılmasında yaşanan zorlukların kimi zaman bedensel bazı sorunlara da neden olduğunu dile getirmişlerdir:

"Mezarlık işi dışarıdan çok kolay görünüyor, bizim yaptığımız işler çok basit görünüyor ama içine girdiğiniz zaman görürsünüz, ne kadar zor. İnsanlar biraz işten uzak olduğu için çektiğimiz sıkıntının farkında değil. Ağır bir iş üstelik. Mesela taşları aşağı vermek, üstünü kapatmak. Tabi bir taş bilemedin 20-25 kilo diyeyim. 7-8 tane. Kayıyor bazen elinizden. Ayaklarımıza çok düşüyor. Tırnaklarımızı çok kaybettik." (K11, 10).

Fiziksel zorluğun önemli bir boyutunu da iklim ve hava koşulları oluşturmaktadır. Mezarı kazma kürekle kazmanın gerekli olduğu bazı durumlar bulunmaktadır. Bu koşullarda mezarı, bedensel güçleriyle, kazma kürekle eşmektedirler. Bilhassa kar ve yağmurlu havalarda mezar açmak, hazırlamak, duvar ve taşları örmek gerektiğinde fiziksel zorluk katlanmaktadır. Definin bir özelliği de ertelenmez oluşudur. Bu gibi konulara dikkate çeken K9 şunları belirtmektedir:

"Yaz kış, yağmur yağsa, taş yağsa sen görevini yapmak zorundasın. Mezarlığın işi başka yere benzemez, park bahçelerde ağaç dikmeye benzemez, asfalt dökmeye benzemez, temizlik yapmaya benzemez. Temizlik yapmazsın, yağış durur bir gün sonra yaparsın. Ağaç dikmezsin, bir gün sonra yaparsın ama cenaze öyle değil, cenazeyi mutlaka defnetmek zorundasın. Binlerce defin yaptım." (K9, 15).

Bazı işlerin nitelendirilmesinde kullanılan uygunsuz, istenilmeyen, kaçınılan gibi sıfatlar, mezarlıklar için de geçerlidir. Özellikle ölü bedene temas edilmesi, bazı katılımcılar için mesleğin ilk zamanlarında tiksinti üretecek boyuttadır. Bu nedenle mezarlıklar, kaçınılması gereken bir iş olarak değerlendirilmektedir. Hatta bazı katılımcıların, definle ilk deneyimlerinin uzun gözlem sonucu gerçekleştiği belirtilmiştir. Ölüyle temas rüyalara yansıyacak boyutta etkiye sahibidir. K14 ilgili hususlarda şunları dile getirmektedir:

"Ben bir cenaze defnettim, cenazesi ormanda birkaç gün sonra bulunmuş. Sabah defnettim öğle yemeği yiyemedim. Mevtanın yüzünü göremiyorum ama ister istemez rüyama bile geliyor. Tabi dokunuyorsun. Beline dokunuyorum eline omzuna dokunuyorum, sağa yatırıyorum, ayağını üst üste getiriyorum, başını kaldırıyorum altına toprak koyuyorum." (K14, 2).

2.3. Mezarcılara Dair Damga Yapılan İşte İçkindir

Katılımcıların birçoğu, meslekleriyle ilintili olarak damgalamaya maruz kaldıklarını, yaşadıklarıyla aktarmıştır. Katılımcıların çoğu kendi işlerine dair insanların olumsuz birtakım değerlendirmelerde bulunduğunu dile getirmiştir. Gerek sosyal hayattaki ilişkilerde gerekse de defin esnasındaki gözlem ve diyaloglarda bu durum tezahür ettiğini belirtmişlerdir. Çeşitli ifade, jest ve mimiklerde gözlemledikleri bu durum, ayrıca kimi ifade ve sıfatlarda da belirgin olarak bulunmaktadır:

"Arkadaşlar arasında çarşıda pazarda definci, ölü gömücü diyorlar." (K14, 2)

"Mezarıcı, diyorlar, definci pek halk arasında fazla değil." (K16, 11)

"Bizim vatandaş mezarıcı diyor. Biz mezar görevlisiz resmiyete baksan." (K3, 2)

Damgalamanın gizil olarak bulunduğu bazı davranışlar bulunmaktadır. Bu davranışlar örtük olarak, yapılan işin istenilmeyen hatta üstüne konuşulmak

istenilmeyen yönlerine işaret etmektedir. Üç katılımcının altını çizdiği hususlar bunu örneklendirmek için özel niteliktedir. Bu katılımcıların, eğitim sürecini sürdüren çocuklarının öğretmenleriyle olan bazı diyalogları, yapılan işe yönelik damgalanmayı içermektedir:

"Benim kız liseye gidiyor. Hocası sormuş 'babanız ne iş yapıyor', 'cenaze defnediyor' demiş. Tabi hoca anlamamış. Bir gün toplantı vardı. Gittim hoca dedi 'bir şey sorabilir miyim', 'buyurun hocam sorun'. Dedi ki 'siz ne iş yapıyorsunuz' 'Şehir mezarlığındayım, cenaze defin işleriyle uğraşıyorum'. 'Ya çocuk dedi de ben inanmamıştım'. 'Dedim inanmayacak neyi var, sonuçta iş. Sen nasıl burada öğretmenlik yapıyorsan, biz de orada üstümüze düşeni yapıyoruz'. 'Yok, şaşkırdım çocuk öyle diyince' dedi." (K11, 10).

Birçok katılımcı, bazı durumlarda yaptıkları işler yüzünden insanlarla ilişkilerinde kendilerine yönelik olumsuz tutumların ortaya çıktığını belirtmiştir. Bazı insanların katılımcılarla farklı ton ve içeriklerle konuştukları, onlara üstten ve yargılayıcı bir tutumla davrandıkları dile getirilmiştir:

"(...) millet demiyor ki bunların şartları zordur, kazamamışlar, mezara her gelen bir külhanbeylik yapıyor. Hepsi bizim amirimiz oluyor. Mezarlıları biraz düşük bir meslek olarak görüyor." (K13, 12).

"Çok ters insanlarla da karşılaşıyoruz. Gel şu toprağı at. Bize emrivaki konuşuyorlar." (K5, 2).

Katılımcıların büyük çoğunluğunun ifadelerinde, kendilerine karşı damgalayıcı unsurların kullanıldığı ve bu durumdan rahatsız oldukları tespit edilmiştir. Damgalama, katılımcıların yaptıkları işlerle ilgili olmasına rağmen, onların bireyselliklerinin de bu damgalama sürecine dâhil edilmesiyle durum daha da ayrımcı bir boyuta getirilmektedir:

"Bizim hiç kıymetimiz yok insanlar karşısında. Mezarlıkta çalıştığını söylediğinde adam bir anda duruyor. Herkesin görevi farklıdır. Biri şofördür, biri kasaptır, biri madende çalışır. Toplum bu mezarlılık mesleğine uzak duruyor. Bazen bize diyorlar 'sizde vicdan yok mu', bunun vicdanla bir işi yok. İstese de istemesek de bunu yapıyoruz. Kimse isteyerek ölüyü toprağa vermiyor. Ama biz mecburiyetten gömüyoruz." (K11, 10).

Sosyal etkileşim sürecinde mesleklerine yönelik değerlendirmeler, tahrip edici bir boyut kazanabilmektedir. Bilhassa değersizleştirme ve küçümseyici bir tavırla damgalamaya maruz kalmak, katılımcıların olumlu bir benlik geliştirmelerini de zorlaştırmaktadır:

"İnsanların bazıları bizi küçümsüyor, yaptığımız işi küçümsüyor, bu doğrudur." (K1, 22).

"Beni hiç gözüyle görüyor. Onun gözünde yaptığım iş kıymetli değil." (K14, 2).

"Soğuk bakıyor. Böyle farklı bir gözle bakıyor. O bakışı yakalayabiliyorsun. Bir tedirginlik oluyor." (K4, 2).

2.4. Bir Uyum Mekanizması Olarak Duyarsızlaşma

Duyarsızlaşma, kişilerarası ilişkilerde tükenmişliğin ortaya çıkışını dile getirir. Bireylerin faaliyetlerde insanlara karşı katı tutumlarını ve yaptıkları işe karşı kayıtsız hale gelmelerini içerir. Bununla beraber, yürütülen işlerde hizmet alanlara, iş

ve diğer unsurlarına karşı geliştirilen duygusal bir uzaklaşmadır (Leiter ve Maslach, 1988). Duyarsızlaşma, mesleki hayatta aynı şeylere sürekli maruz kalındığında giderek daha az yoğun tepki verme eğilimi ve mesleki tükenmişliğin önemli bir boyutu olarak değerlendirilmektedir.

Kimi işler, onları yürütenlerde tükenmişlik, bıkkınlık ve terk etme duyguları üretebilmektedir. Mezarlıklarda sürekli bir yas ortamı hâkimdir. Hizmet sunulan kişiler değişmekte ancak ağlayışlar, feryatlar, ölüm korkusu gibi duygular sürekli tekrar edilmektedir. Rutin bellidir ve yenilik içermez. İş, standart uygulama basamaklarına sahiptir. Rutin, farklı ölü ve cemaat için yinelenmektedir. Mezarlıklar, işlerin yinelenmesi karşısında çeşitli uyum mekanizmaları geliştirmişlerdir. Böylece beraberinde yürütülen işlerden zamanla daha az etkilenmektedirler:

“İlkin defin işine başladığımda açıkçası ölümden, mezarlıktan çok korkuyordum, çekiniyordum. Ölüm görmemiştim, cenaze ile birebir temas etmemiştim, çekincelerim vardı. İlk zamanlarda mesleği bırakmak istedim ama devam ettirmek zorunda kaldım, şimdi ise severek yürütüyorum. İlk girdiğimde gülümseyen hiçbir insanla karşılaşmıyorsun, hepsi hüzünlü, ağlıyor, mecburen sende o acıyı bizzat yaşıyorsun. Sanki tüm ölümler benim yakınımış gibi etkileniyordum, ama zamanla değişti. Defin artık bizim için bir iş haline geldi, zamanla böyle oldu. Şimdi kendi yakınlarımı gömerken sanki başka birini gömüyormuşum gibi geliyor bana.” (K1, 22).

Birçok insan, sürdürdükleri işlerde farklı boyutlarda zorluklar yaşamaktadır. Yapılan iş ile özdeşleşme, işi sevme ve sürdürmede memnuniyet yaşamaları muhtemeldir. Buna karşın bazı işler insanları yıpratıcı, sosyal hayata dâhil olmayı zorlaştıran nitelikte olabilir. Ölümle ilgili işler bu türden kabul edilmektedir. Duygusal olarak etkilenme zamanla azalacak ve çok özel durumlar dışında sadece yapılan işe odaklanma olacaktır. Tüm katılımcıların görüşlerinin örneği olarak K11 şunları dile getirmektedir:

“Kimin gömüldüğünü çoğunlukla raporda görüyorsun. Biz de raporu görmeyiz. Rapor işini gören bilgi işlem bölümümüz var, işlemleri orası yapıyor. Mesela tabutla gelen birinin kadın, erkek ya da yaşlı, genç olduğunu bilirsin o kadar. Yok, öğretmen miydi, kasap mıydı biz onu bilmeyiz. Şimdi desem ki, biz ölümün, definin içinde olduğumuz için artık kalbimiz körelmiş. Nasıl körelmiş, duygu, ilk geldiğimiz gibi değil. İlk geldiğimiz zamanlar biri ağladığı zaman bile sen de hüzünleniyordun. Ama şimdi o ağlar, sen toprak atarsın. Yoksa iş yapamazsın burada. Hüzünlenme var tabii ki. Sonuçta gömdüğün bir insandır.” (K11, 10).

Mezarlıklar, sürekli olarak mezarlıklarda bulunmaktadır. Bu mekâna ilişkin duygu ve düşünceler, çoğunlukla uzak durulması gerekler olarak kabul edilmektedir. İşin sürdürülebilir olması, bilinçli ya da bilinçsiz olarak gerçekleştirilen uyumla doğru orantılıdır. Aynı uyarıcılarla sürekli benzer şiddette ve yoğunlukta karşı karşıya kalmak, mezarlıklarda duyarsızlaşmayı doğurmaktadır. Böylece her ne kadar duygu yoğunluğunun azalması vurgulansa da mesleki açıdan tükenmişliğin önlenmesine yönelik bir mekanizma da üretilmektedir.

“Herkes yapamaz. Her şeyden önce biraz cesaret lazım. İşe alınır alınmaz adamı direkt define göndermiyoruz, önce tabut taşımayla başlıyor. Hatta diyebilirim ki mezarlık bölgesinde çalışan insan işe girdiği zaman bizim normal şebeke sularımızı bile içmiyor. Muslukları bile açamıyorlar, tikslenme var, çekinme var, ürkme var.

Eldivenle açar, eldivenle kapatır ilk gelenler. Elini bile cenazeye süremiyor, korkuyor. Hiç unutmam bir tane emekli imam bize gelmişti, cemaatle oturup ağlıyordu. Alışmamıştı cenaze işlerine. Sonra o da alıştı.” (K15, 24).

Zamanla profesyonel bir boyut kazanarak gerçekleştirilen işlerde, duygudan uzaklaşarak işin uygun ve etkin bir şekilde sonuçlanması sağlanmaktadır. Böylece mezar başında bulunan insanlar değişse de mezarlıklarda, rutinin ifasında kendilerine hizmet sundukları kitleye karşı duygusal yakınlaşma olmamaktadır. Katılımcılar için ölü, biyografisi olmayan bir bedendir. Merhumun uzun süren hastalığının olması, aile içinden biri olması ya da silahlı çatışma sonucu ölmüş olması vb. özel durumlar dışında, kimi defnettiklerine dair bilgi sahibi değildirler. Ölü, defnedilmesi gereken hassas bir varlıktır onlar için:

“Bundan yaklaşık yirmi yıl önce bir lokanta vardı, orada çalışıyordum. Çok iyi bir arkadaşım vardı. Geçen sene Ekim ayıydı, bir cenaze geldi. Yerini hazırladık, defin yaptık, kapaklarını ben örttüm. Biraz uzaklaştım, bir baktım o arkadaşımın eşi. Biz lokantada çalıştığımızda eşi sürekli gelip gittiği için ben simaen taniyordum. Hoca telkin verdi, ismini söyledi. İsmi söyleyince arkadaşım olduğunu anladım. Ve çok üzülüm çok sevdiğim bir insandı.” (K5, 2).

2.5. Rol Mesafesi: Mezarlıkta Bırakılan İş/Eve Götürülmeyen İş

Sahip olunan rollerin yaşamın tümüne yayılması, rolün sosyal değeri ile doğru orantılıdır. Sosyal değer içeren meslek ve rollerde bireyler, rollerini yaşamın tüm alanlarına yayabilmektedirler. Ancak mezarlıklar gibi zor işlerde ise üstlenilen rollerden çıkmak, uzaklaşmak işe yönelik tahammül gücünü etkilemektedir. Katılımcıların tümü mesai saatlerinin bitiminde giysileri gibi rollerini de mezarlıkta bırakmaktadırlar. Böylece hem sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde devam etmesini sağlamakta hem de yeni bir iş günü için gerekli fiziksel ve zihinsel gücü bulmaktadırlar. Birçok katılımcının paylaştığı bu görüşleri K5 ve K13 şöyle belirtmişlerdir:

“Ben buradan gittikten sonra mezarlığı unutuyorum. Mesela o an kahvedeysem oyunla ilgileniyorum, herhangi bir arkadaşımınla geziyorum, sohbet ediyorum, aklımdan çıkarıyorum. Sanki bir devlet memuru nasıl işini bitiriyorsa ben de o şekildeyim. “İnsan yaşayarak bazı şeyleri öğreniyor.” (K13, 12).

“Kafamda mezarlığı eve götürmüyorum.” (K5, 2).

Mezarlıklar rolünün terk edilmesi sosyal hayata geçişin bir gereği olarak değerlendirilmektedir. Sahip olunan baba, eş, kardeş olma gibi rollerin sürdürülebilir olması için bu mesleki rolden uzaklaşmak gerektiğinin altı çizilmektedir:

“Yaptığım işle ilgili ailemle hiç konuşmuyorum. Kesinlikle benim işim beşte biter, burası da benim için biter. Ne ailem bana ne yaptığımı sorar ne de ben onlara anlatırım bir şeyler. Onların da ruh halini bozmanın hiç gereği yok. İlk günden itibaren daha dememiş ki bugün bu kadar gömdük diye.” (K1, 22).

Rol mesafesi, bireysel hayatın değerinin önemini ortaya koymaktadır. Mesleki rollerin aile ve sosyal yaşama taşınması birçok soruna kaynak olabilmektedir. Mezarlıklar için iş ilişkilerini aile üyelerine taşımamak koruyucu bir işlev olarak da değerlendirilmektedir:

“Eşime hiç bahsetmiyordum. Bildikleri tek şey bizim belediyede çalıştığımız.”

Çocuklar defin yaptığımızı bilmiyorlar, etkilenmesin diye. Çünkü onlar görmüyorlar, bilmiyorlar ne yaptığımızı. Şu anda benim çocuklarım küçük biri onbir yaşında, biri onyedi yaşında daha henüz bilmiyorlar. Onlar hiçbir şey bilmiyor.” (K2, 6).

2.6. Manevi/Kutsal İş

Her insan için hayatın yaşanabilir olması ve nitelikli bir şekilde sürdürülebilmesi önem arz eder. Bunun için hayatta karşılaşılan zorluklara göğüs germenin yanında mesleki alanlarda yaşanan tükenmişliklerle de baş etmek gerekir. Bu durum hayatın, yapılan işin nasıl anlamlandırıldığıyla ilişkili bir husustur. Katılımcılar, bu anlamlandırma sürecinde ölüme ve ölüye karşı sorumluluklarımızın önemini dile getirmektedir:

“Tabi bizim dinimizde ölüye yapılması gereken hizmetler vardır. Daha doğrusu ölü-nün diriler üzerindeki hakları vardır, biz bir nevi bu hakları yerine getiriyoruz. Allah katında elbette ki bunun bir ecri vardır. Bir taraftan da insanların duası var. Bizim için her şey para değildir, insan dünyada her şeyi parayla elde edemez. Deriz ya ki-minin parası kiminin duası.” (K6, 4).

Ölüm birçok dinde bir geçiş aşaması olarak değer görmektedir. Öte dünya inancıyla beraber insanlar öldüklerinde bir ritüel olarak onlar için birçok tören yapmaktadır. Ölüm esnasında olduğu gibi ölüm sonrasında da bu törenler yapılmaktadır. Bu doğrultuda mezar, bu geçiş için bir mekân olarak telakki edilmektedir. İslam inancında ölüyü uğurlama niteliğinde olan defin töreni, kutsal bir yolculuk olarak kabul edilmektedir. Mahşer, sırat köprüsü, cennet ve cehennem gibi unsurlar bu kutsalılığı daha da güçlü kılmaktadır. Dolayısıyla ölen birini defnetme işine de kıymet atfedilmektedir. Dualarla, telkinlerle uğurlanan ölümlerin buldukları mekânlar da kutsal olma niteliğinden pay almaktadırlar. Tüm katılımcılar bu yönde değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu doğrultuda K1 ve K2 şunları belirtmektedirler:

“(…) gaflette olan, namaz kılmayan, İslamiyet’ten haberi olmayan kişi bunu anlamaz. Kendimizi teselli ediyoruz. En azından öbür dünyada bir sevap kazanırız inşallah, her ne kadar belediye bize maaş verse de, bu sevap getiren bir şeydir. İşin ahiret boyutunu da düşünüyorsun.” (K2, 6).

“(…) Allah için yapmamız, yardımda bulunmamız zamanla mesleğe alışmamda etkili oldu. Beni mesleğe ısındırdı bu. İşin Allah nezdinde bir karşılığı var. Ama elbette bir maaşımız var. Bu meslek insanı hayata yaklaştırıyor ölümle iç içe. Yaşamı daha iyi anlamaya çalışırsın.” (K1, 22).

İnsanın kendini değerli ve yeterli biri olarak görmesi, kendiyi barışık olmasının bir gereğidir. Bunun için çeşitli başa çıkma teknikleri kullanarak tehdit edici unsurlarla mücadele etmektedir. Dini başa çıkma, katılımcılar için başvurulan önemli bir mekanizmadır. Her biri, kendilerine yapılan duanın ve yaptıkları işin sevap olarak kabul görüleceği gibi ifadelerle, yaptıkları işe dinsel bir boyut katmaktadırlar:

“Manevi, kutsal bir meslek gibidir aynı zamanda. Bu biraz da ölümle, kabirleri ilgili olduğu için.” (K4, 2).

“Olumlu şekli şudur, dinen sevap kazanıyorsunuz, Allah katında da, kulların gözleminde de. Hayırlı bir iş yapıyorsunuz.” (K14, 2).

"(...) gerçekten bu iş sevaptır. Bu işte bir hayır işliyorsun, gerçekten onurlu bir iş." (K8, 2).

"Burada her daim bir Kur'an okunuyor, Kur'an sesi geliyor, ezan var, cami var yanında hemen." (K4, 2).

Yapılan işin katılımcılar için önemli bir boyutu da şahit olunan ölümün kendileri için sıradan insandan daha çok tesirli olduğu ve bu doğrultuda herkesin bir gün öleceği fikrinin kendilerinde sürekli canlı tutulduğunu belirtmeleridir. Bu nedenle daha dikkatli yaşamaları gerektiğinin altını çizmektedirler. K12 bu hususta sunları dile getirmektedir:

"Düşünebilersen çok ders var burada. Ölümün hak olduğu, bizim de bir gün öleceğimize. Bizim hesabımız daha zor olur Allah katında Buradakini siz görüyorsunuz, şahitsiniz ona göre yaşamak zorundasınız." (K12, 12).

Ölümlerle ilgili işler yapmak, katılımcıların hayatlarını sürekli olarak denetim altında tutmalarını sağlamaktadır. Sürekli güncellenen bu duygusal değerlendirme ile katılımcıların çoğu yaptıkları işlerin, kendilerini kötü işlerden uzaklaştırdığını vurgulamaktadır:

"Herkes de ölecek hepimiz inançlı insanlarız ben ölümün bu kadar gerçek olduğunu bilmiyordum. Böyle bir yerde çalıştığın zaman ölümün gerçek olduğunu insan anlıyor. Mezarıda çalışmak bir avantaj insan kendini biraz kötü şeylerden sakınıyor." (K4, 2).

3. Tartışma ve Sonuç

Mezarcılar ile ilgili geniş bir literatür mevcut değildir. Bu doğrultuda araştırma verilerinden elde edilen bulgular doğrultusunda ve literatürdeki çalışmalar çerçevesinde çeşitli değerlendirmeler de bulunulabilir.

Çalışma grubuna dair bazı demografik bulgular literatür ile benzer nitelikler taşımaktadır. Mezarcılar çeşitli nedenlerle eğitim sahnesini erken terk etmiş, yeterli derecede beceri geliştirme fırsatı bulamamış, çoğunluğu da muhtemelen vasıfsız veya yarı vasıflı diğer işlerden mezar kazma faaliyetine geçen, ancak yaptıkları işlere katlanabilen ve kendilerini bu koşullara adapte edebilen kişilerdir. Çoğunun eğitim durumu "düşük" ve "orta" olmasına rağmen birçoğunun cenaze işleri hakkında yüksek eğitim aldığı da söz konusudur (Petrillo, 1990: 142; Saunders, 1995: 9; Pinheiro, Fischer ve Cobicianchi, 2012: 5820). Benzer sonuçlar bu araştırma için de geçerlidir. Katılımcıların önemli bir kısmının ortaöğretim düzeyinin altında eğitim aldıkları tespit edilmiştir.

Mezarcılar gün boyunca, ölümün çevrelediği bir ortamda -mezarlar, gasilhane, kederli akrabalar- psikolojik bir atmosfere maruz kalmaktadırlar (Saunders, 1995: 9). Buna tepki olarak mezarcıların işine tepki verme biçimleri, duygusal kayıtsız olma olarak da ortaya çıkıyor. Böylece hem işiyle ilgili rahatsız edici düşünceleri ve duyguları bastırır hem de üzüntüyü artırabilecek bu durumlardan uzaklaşırlar (Petrillo, 1990: 144). Bu doğrultuda katılımcılar yaptıkları işlere zamanla uyum sağladıklarını dile getirmişlerdir. Bu durum literatürde duyarsızlaşmaya karşılık gelmektedir. Duyarsızlaşma, duygusal bir uyum mekanizmasıdır. Bireylerin hizmet sundukları insanların duygu ve davranışlarına, yaptıkları işlere ve nesnelere sürekli

maruz kalmaları durumunda süreç içerisinde gittikçe daha az etkilenme durumudur. Bu durum mezarcılar için de geçerlidir. Benzer bir belirleme Sağır ve Aktaş (2022: 152)'in gassallar ile ilgili çalışmalarında da mevcuttur. Gassalların da yaptıkları işler esnasında maruz kaldığı bazı duygulara alıştıkları ve zamanla bu durumun sıradanlaştığı ve bunun da "*kalp katılaşması*" şeklinde kavramsallaştırılabileceğini belirtmektedirler. Aynı zamanda söz konusu durumun mesleki bir yabancılaşma olarak da (Sağır ve Aktaş 2022: 201) değerlendirildiğinin altını çizmektedirler. Gassallar yaptıkları işlerden dolayı sıklıkla ölü bedenle yüz yüze geldiği için yabancılaşmaktadır.

Literatürde mezarcıların duyarsızlaşmalarına benzer nitelikte polis, engelli ve yaşlı bakım personeli, gardiyan, gassal gibi zor mesleklerde de bu durum bulunmaktadır. Bu alanlarda ilgili birçok araştırma mevcuttur. Bu araştırmalardan bazıları şu sonuçlara ulaşmışlardır. Yaşlı bakım personelinin, karşılaştığı sorunlardan dolayı yüksek düzeyde duyarsızlaşma ve tükenmişlik yaşadığı belirlenmiştir (Kalınkara ve Arpacı, 2021: 732). Oral ve Karakurt (2021: 129) engelli ve yaşlı bakım çalışanlarının duygusal tükenmişlik ve duyarsızlaşma ile ruhsal belirti sevileriyle pozitif yönlü yüksek düzeyde bir ilişki, yine Yılmaz (2017: 364) yaşlı bakım ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışanların, tükenmişlik alt boyutlarından duygusal tükenme ile duyarsızlaşma arasında anlamlı bir ilişki olduğunu belirlemişlerdir. Kamal vd. (2014)'de, ABD'de 1241 palyatif bakım klinisyen üstünde yaptıkları çalışmalarında; klinisyenleri %61 oranında tükenmişlik ve duyarsızlaşma alt boyutu alanında yüksek tükenmişlik oranı bildirmektedir. Bu oran tıbbi onkolojide bildirilen verilerden (% 45) daha yüksek olduğu da tespit edilmiştir. Rizo-Baeza vd. (2018: 3), Meksika'da palyatif bakım hemşireleri üstünde yaptıkları çalışmalarda; hemşirelerin yarısından çoğunun yüksek duygusal tükenme ve yüksek duyarsızlaşma yaşadıklarını tespit etmişlerdir. Tekel (2012: 306) *cezaevlerinde tükenmişlik sendromu* adlı çalışmasında, infaz koruma memurlarına ait duygusal yorgunluk düzeylerinin, memur statüsündeki personele, şoför ve teknisyenlere, sosyal hizmet uzmanı ve görevli öğretmene göre daha yüksek olduğunu saptamıştır. Ünsal vd., (2013), *ölü yıkayıcılarda tükenmişlik düzeyi* adlı çalışmasında ise, gassalların tükenmişlik düzeylerinin mezarlıktaki diğer çalışanlarla benzerlik gösterdiğini tespit etmiştir. Katılımcıların dile getirdiği durumlar analiz edildiğinde süreç içerisinde çalıştıkları mekânlara, üzüntü yaşayanlara ve cesetlere karşı duyarlılıklarının azaldığı tespit edilmiştir. Bu tespitler, zikredilen tükenmişlik ile ilgili çalışmalarda ele alınan duyarsızlaşma alt boyutu sonuçlarıyla uyumlu olduğunu göstermektedir. Bir uyum mekanizması olarak duyarsızlaşma sayesinde mezarcılar işlerine daha rahat uyum sağlayabilmekte, sosyal ve aile hayatında üstlendikleri rolleri daha etkin sürdürebilmektedir.

Katılımcıların maruz kaldıkları önemli bir husus da damgalamadır. Damgalama çok boyutlu toplumsal bir niteliğe sahiptir. Toplumsal saygınlığı derinden etkileyen bir niteliktir ve günümüzde gözden düşmeye, aşağılanmaya ve saygınlığın azalmasına karşılık gelmektedir (Goffman, 2014b). Bazı meslekler, işin doğası nedeniyle toplumun onayını almayabilir. Mezarcılık da bu hususlarda karalanmış tarihsel saygınlık ve olumsuz edebi yorumlarla da aşırı marjinalliğe maruz kalmaktadır (Saunders, 1995: 1). İnsanların yaptıkları işlerin, toplumun diğer üyeleri tarafından

uygunsuz olarak görülmesi durumunda damgalanma olasılığı daha yüksektir. Tarihsel olarak, damgalama, ölümlle ilgili işlerden sorumlu olanlara iliştilirilmıştır. Öte yandan, mezarlıların çalışmaları gizem, tabularla çevrilidir. Genellikle bu işi yaptıkları için de insanlar tarafından soğuk ve mesafeli olarak görülürler (Thompson, 1991: 410). Damgalama, yapılan işin tiksindirici değilse de tatsız olduğu, gerekli olduğu kadar ahlaki düzeni tehdit ettiği görüşünden gelir. İnsanlar bazı kirli işleri esasında takdir etseler de, genellikle psikolojik ve davranışsal olarak, o işten ve bunu yapanlardan uzak dururlar. Kısacası damga, insanların kirli işlerle olan ilişkisinden etkilenir (Ashforth ve Kreiner, 1999: 416).

Ashforth ve Kreiner (1999: 415) bazı işleri fiziksel, sosyal ve ahlaki bakımdan kirli işler olarak tasnif etmektedirler. Fiziksel bakımdan kirli olan işler, bir mesleğin çöp, ölüm, atık su vb. ile doğrudan ilişkili olduğu durumlarda ortaya çıkar (kasap, mezarlı) veya özellikle zararlı, tehlikeli koşullar altında (madenci, asker, itfaiyeci) gerçekleştirildiği düşünölmektedir. Mezarlılık, kirli iş olarak damgalanmakta ve bu, toplumsal olarak inşa edilmektedir. Damgalama, defin işinin kendisinde veya mezarlılarda içkin değildir, ancak insanlar tarafından temizlik standartlarına uygun olmadığına dayalı olarak yüklenir. Gerçekten de, kasap, mezarlı, gardiyan ve sosyal hizmet görevlisinin meslekleri -iş tasarımı ve bağlamındaki bariz farklılıklarına rağmen-, kirli iş yapısının aynı tepkiyi uyandırmasından dolayıdır (Ashforth ve Kreiner, 1999: 415). Sağır ve Aktaş (2022: 40) da, mezarlılar gibi gassalların da benzer bir şekilde yaptıkları işlerin fiziksel bakımdan kirli olarak değerlendirildiğini ve günlük yaşamlarında damgalanmaya dair izler barındırdığını belirtmektedirler.

Katılımcıların bazı kavramlar ve ifadeleri bağlamında damgalanmaya maruz kaldıkları tespit edilmiştir. Mezarlı, "ölü gömücü" gibi sıfatlarla nitelendirildiklerini, yapılan işi soğuk karşılama ve küçümseme gibi tutum ve davranışlarla da muhatap olduklarını belirtmişlerdir. Bu bağlamda örtük bir damgalamayla karşılaştıkları söylenebilir. Cenaze hizmetleri kapsamında hizmet veren gassallar da yakın bir nitelemeyle "ölü yıkayıcı" olarak etiketlenmektedirler. Bu niteleme beraberinde bir toplumsal dışlanma barındırmaktadır (Sağır ve Aktaş 2022: 35). Bununla beraber mezarlıların maruz kaldığı damgalanmanın ciddi bir sorun ortaya çıkarmadığı, toplumsal hayatta karşılaşma düzeyinin düşük olduğu söylenebilir. Ancak damgalanmanın özellikle yapılan işin niteliğiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Bu doğrultuda mezarlılık istenilmeyen, uzak durulması gereken bir iş olma dolayısıyla kirli bir iş olarak nitelendirildiği ileri sürülebilir.

Mezarlılar da, fiziksel açıdan madenci, inşaat işçisi, itfaiyeciler, geri dönüşümcüler gibi işler, sosyal açıdan prestijli kabul edilen faaliyetlerden değildir. Mezarlıların yaptıkları işler de zor ve duygusal açıdan uzak durulması istenen işlerden olduğu görüşmelerden çıkarılan bir sonuçtur. Katılımcılar, işlerinin kar, kış, yağmur ve çamur gibi fiziksel bakımdan zor, ağlayışlar, feryatlar, otopsi için ceset çıkarmalar gibi duygusal anlamda tükenmişlik üretebilen niteliklere sahiptir. Bizatihi işin ölümlle ve ölü bedenle ilişkili oluşu toplumsal açıdan işe olumsuz nitelikler yüklemek için kâfi derecededir. Saunders (1995: 8)'e ölü gömmek, ölümlle bağlantısı nedeniyle zor ve damgalı bir iştir. Bu durum, insanların iş ve ölümlerle olan ilişki hakkında sahip oldukları imajlardan kaynaklanmaktadır. İş onurlu olsa da, yemekte

sohbet konusu edilecek bir iş değildir.

Mezarlıkların işleri fiziksel ve duygusal olarak zorlu ve kimi zaman da sağlık-sızdır. Bununla birlikte, bazı meslekler yüksek fiziksel güç gerektirirken, aynı zamanda önemli duygusal stres faktörlerini de barındırır. Mezarlıkların yaptığı işlerde de durum böyledir (Pinheiro, Fischer ve Cobiañchi, 2012: 5819). Mezarlıkların çoğu için, çocukları gömmek, kötü havalarda çalışmak ve kimi zaman parçalanmış bedenlere temas etmek, işin en tatsız faktörleri olarak kabul edilir (Petrillo, 1990: 144). Benzer bulgulara bu çalışmada da ulaşılmıştır. Katılımcılar özellikle çocuk ve gençleri gömmek ve otopsi için mezar açmayı en zor durum olarak belirtmişlerdir.

Katılımcılar yaptıkları işlerin ve bunların etkilerinin kendi sosyal yaşamlarında ortaya çıkmalarını azaltmak mesleki rollerine mesafe koymaktadırlar. Bu rol mesafesi, bireylerin kendilerini içinde buldukları rollerden ne derece uzaklaştıkları ile ilgilidir. Goffman bir bireyin belirli bir rolü benimseme derecesi olduğundan bahsetmektedir. Ona göre, bireylerin birçok rolü vardır ama çok az insan herhangi bir rolü tamamen benimser. Düşük statülü işlerde gerçekleştirmeye isteksiz olduğu rollerde insanlar genellikle rol mesafesini daha fazla ortaya koyarlar (Ritzer ve Stepnisky, 2015: 121). Belirli rol mesafelendirme teknikleri, meslekler arasında farklılık gösterse de, bireylerin meslekle ilgili bazı rol beklentilerini ihlal etmelerine ve bireyselliklerini mesleki rolün sınırları içinde ifade etmelerine izin vermektedir. Ölümle ilgili meslekler yapan kişiler duygusal tarafsızlık, mizah ve mesleklerle ilgili klişeye karşı koyma gibi rol-uzaklaştırma teknikleri kullanmaktadırlar (Thompson, 1991: 414). Katılımcıların tümü mesleki rollerini aile ve sosyal hayatlarından uzak tutmak için özen gösterdiklerini belirtmişlerdir. Bu durumun hem kendileri hem de aileleri için bir koruyucu işlev üstlendiği anlaşılmaktadır. Mesai saatinin bitimiyle mezarlıkta yapılanlar ve orada yaşananların orada bırakılması aynı zamanda mesleki bir profesyonelliği de içermektedir. Bir birey ve bir meslek erbabı olma arasına set çekilerek dene sağlanmaktadır.

Mezarlıklar, bu mesleğin cesur insanlar gerektirdiğini ileri sürerek kirli iş damgasını etkisiz hale getirmeye çalışırlar. İşçiler cesetleri kimi zaman mezardan çıkarır ve iğrenç olarak değerlendirilen bu faaliyeti gerçekleştirmek için normalin dışında sayılan bir işçi gerekir (Batista ve Codo, 2018: 77). Katılımcılar mezarlıkların mesleğinin sıradan bir meslek olmadığını vurgulamışlardır. Onlara göre bu işi yapanlar, duygularını kontrol edebilen, zor bedensel işleri yapabilen, tahammül gücü yüksek, korkmayan, sabırlı olmalıdır. Ayrıca bu zorluklarla baş edebilme yanında, nazik, iyi iletişim kurabilen, yaşlı insanlarla empati kurabilen kişiler olmalıdır.

Mezarlıklar, ölümlerin defnedilmesini dini bir ritüel olarak da kabul ederler; bu tüm insanlar tarafından da paylaşılmaktadır. Ayrıca, mezarlıkların da kutsal mekânlar olarak kabullenilmesi, ölümle ilgili işlerin damgalanmasını en aza indirmede önemli bir rol oynar. Mezarlıklar çeşitli sorunlarla baş etmede işlerinin kutsal ve dünyevi boyutlarıyla ilgili değerlendirme yaparlar. Onların yaptıkları işler, aynı zamanda kutsal olarak algılanır (Batista ve Codo, 2018: 77). Mezarlıklar salt dünyevi bir meslek olarak düşünülmemektedir. Ölümle, ölü bedeninin öte dünyaya uğurlanmasıyla mistik ve manevi bir boyutu bulunmaktadır. Ayrıca dinsel birçok uygulamanın ön plana çıktığı bir hizmet sürecinin önemli bir basamağını da oluşturmaktadır. Dolayısıyla

bu bağlam, katılımcıların ifadelerinde de ortaya çıkmaktadır. Yapılan işlerin sadece maddi karşılık getirmediğini, aynı zamanda, insanların dualarını aldıklarını, öbür dünya da sevap kazandıracağını, Allah katında bir ecrinin, hayırlı, manevi ve kutsal bir meslek olduğunu belirtmişlerdir.

Bu çalışma, mezarlıklar hakkında çeşitli tartışmalar içermektedir. Mezarlıklar yaptıkları işlerden kişisel, toplumsal, mesleki gibi farklı boyutlarda etkilenmektedirler. Yerel yönetimlerin bünyesinde yürütülen cenaze hizmetleri kapsamında mezarlıklarda defin hizmetlerini üstlenmişlerdir. Çalışma alanı mezarlıklardır. Burada defin yaparlar ve bunun için belirlenmiş bir çalışma günü mevcut değildir. Haftanın her günü defin hizmeti verilmektedir. Yapılan iş zor, kirli ve damgalayıcı niteliklere sahiptir. Aynı zamanda dinsel bakımdan olumlu özellikler taşımaktadır. Dinsel boyut mezarlıca rahatlık sağlamak ve güç vermektedir. Böylece toplumsal değer vermenin de anlamı ortaya çıkacaktır. Bu durum ise duygusal bağlamda dayanıklı olmayı ve güdülenmeyi artırmaktadır. Yapılan iş yaşanan dünyadan uhrevi dünyaya uğurlama olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak katılımcılardan elde edilen veriler doğrultusunda; mezarlıkların işlerinin fiziksel ve psikolojik açıdan zor olduğu, yaptıkları işlerden dolayı damgalandıkları, duyarsızlaşma ve rol mesafesi gibi unsurlarla maruz kaldıkları baskıyı dengeledikleri, işlerinin salt dünyevi bir iş olmadığı, kutsal ve manevi bir boyutunun da olduğunu ve mesleki yaşamlarında karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmada önemli bir faktör olduğu tespit edilmiştir.

İnsanların ölüm hizmetleri hakkında sahip oldukları bilgi genellikle yetersizdir ve mezarlıkların yaptıkları işleri daha iyi anlamaları önem arz etmektedir. Böylece hem yapılan meslek hem de mezarlıklar gereken takdir ve saygıyı kazanabilir. Bunun için de formel ve informel eğitim olanakları kullanılmalıdır. Mezarlıklar ile ilgili ulusal literatür sınırlıdır. Dolayısıyla bilimsel bir literatürün oluşturulması için farklı disiplinlerde lisansüstü çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Aries Philipp. *Western Attitudes Toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Marion Boyars, 1976.
- Ashforth, Blake E. - Kreiner, Glen E. "How Can You Do It?: Dirty Work and the Challenge of Constructing a Positive Identity". *Academy of Management Review* 24/3 (Temmuz 1999), 413-434. <https://doi.org/10.5465/amr.1999.2202129>
- Bahar Hasan. "Avrasya'da Ölüm ve Türklerde Mezar Kültürü". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi Prof. Dr. Nejat Göyünç Armağanı* / (2013), 267-304.
- Başok Dış, Sebile. "Modern Bir Teşebbüs: Ölümü İnkâr ve Ölümle Mücadele" 8/ (21 Ocak 2018).
- Batista, Anaía Soria - Codo, Wanderley. "Dirty Work and Stigma: Caretakers of Death in Cemeteries". *Revista de Estudios Sociales* 63 (Ocak 2018), 72-83.

- <https://doi.org/10.7440/res63.2018.06>
- Bozkurt, Nebi. "Mezarlık". *İslâm Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı, 2022.
- Coulanges, Fustel de. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws and Institution of Greece and Rome*. HardPress, 2018.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks, Sage, 2003.
- Demir, Sertaç Timur. "Modernite ve Ölüm: Açık Erişimli Ölüm Döşeginden İzole Yoğun Bakım Ünitelerine Bedenin ve Ölmenin Değişen Yüzü". *Global Media Journal TR Edition* 7/14 (2017), 190-202.
- Duman, Mehmet Zeki. "Dini İnancın Ontolojik Dayanağı Olarak Ölüm Olgusu ve Ölümün Teolojik İzahı". *Paradoks Ekonomi Sosyoloji ve Politika Dergisi* 17/2 (22 Kasım 2021), 81-100.
- Goffman, Erving. *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. çev. Kolektif. Heretik Yayıncılık, 2014b.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. çev. Barış Cezar. Metis Yayınları, 2014a.
- Gusman Alessandro - Vargas Cristina. "Body, Culture, and Place: Towards an Anthropology of the Cemetery". *Dying and Death in 18th-21st Century Europe*. 200-229. Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- <https://esube.iskur.gov.tr/Meslek/meslek.aspx>
- <https://www.calismaportali.com/mezar-kazma-iscisi/>
- <https://www.newport.gov.uk/documents/JobDescriptions/Job-Description-Gravedigger.pdf>
- Kalınkara, Velittin - Arpacı, Fatma. "Yerel Yönetim Hizmetleri Kapsamında Yaşlı Bakım Hizmeti Veren Personelin Yaşam Doyumu ve Tükenmişlik Araştırması". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 25/3 (13 Aralık 2021), 727-742.
- Kamal Arif, Bull Janet, Wolf Steven, Samsa Gregory, Ast Katherine. "Burnout among palliative care clinicians in the United States: Results of a national survey". *Journal of Clinical Oncology* 32/15 (2014).
- Kızılabdullah, Şahin. "Pre and Post-Death Rituals in Christianity: A Phenomenological Analysis". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (30 Haziran 2019), 117-135. <https://doi.org/10.32711/tiad.551256>
- Leiter, Michael P. - Maslach, Christina. "The Impact of Interpersonal Environment on Burnout and Organizational Commitment". *Journal of Organizational Behavior* 9/4 (Ekim 1988), 297-308. <https://doi.org/10.1002/job.4030090402>
- Oral, Meltem - Karakurt, Nurgül. "Engelli ve Yaşlı Bakım Personelinin Tükenmişlik ve Ruhsal Belirti Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Kıbrıs Türk Psikiyatri ve Psikoloji Dergisi* 3/2 (19 Haziran 2021), 123-131. <https://doi.org/10.35365/ctjpp.21.2.14>
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Petrillo, Gay. "The Distant Mourner: An Examination of the American Gravedigger". *OMEGA - Journal of Death and Dying* 20/2 (Mart 1990), 139-148. <https://doi.org/10.2190/PB5X-5XBX-QEK0-B0QB>
- Pinheiro, Fernando vd. "Work of Gravediggers and Health". *Work* 41/ (2012), 5819-5822. <https://doi.org/10.3233/WOR-2012-0962-5819>
- Ritzer, George - Stepnisky, Jeffrey. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*. çev. İrmak Ertuna Howison. De Ki Basım Yayın Ltd.şti., 2019.
- Rizo-Baeza, Mercedes vd. "Burnout Syndrome in Nurses Working in Palliative Care Units: An Analysis of Associated Factors". *Journal of Nursing Management* 26/1 (Ocak 2018), 19-25. <https://doi.org/10.1111/jonm.12506>
- Sağır, Adem - Aktaş, Zeynep. "Ölü Beden Yönetiminde Dini Mesleki Bir Form: Gassal". *Journal of Economy Culture and Society Özel Sayı 1 / Supplement 1* (11 Eylül 2020), 269-289. <https://doi.org/10.26650/JECS2019-0088>
- Sağır, Adem - Aktaş, Zeynep. *Gassal: Bir Ölüm Etnografisi Çalışması*. Phoenix Yayınevi, 2022.

- Sağır, Adem. "Toplu Merasimlerden Belediye Hizmetlerine Kurumsallaşan Ölüm Bağlamında Bir Ölüm Sosyolojisi Denemesi". *Electronic Turkish Studies* 7/2 (2012), 903-925.
- Sağır, Adem. Ölüm Sosyolojisi. Phoenix Yayınevi, 2017.
- Saunders, K.C. "The Occupational Role of Gravediggers: A Service Occupation in Acute Decline". *The Service Industries Journal* 15/1 (Ocak 1995), 1-13. <https://doi.org/10.1080/02642069500000001>
- Shimane, Katsumi. "Social Bonds with the Dead: How Funerals Transformed in the Twentieth and Twenty-First Centuries". *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 373/1754 (05 Eylül 2018), 20170274. <https://doi.org/10.1098/rstb.2017.0274>
- Suzuki, Hikaru. *The Price of Death: The Funeral Industry in Contemporary Japan*. Stanford University Press, 1st edition., 2002.
- Tekel, Suna. "Cezaevlerinde Tükenmişlik Sendromu: Malatya Örneği". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 4/2 (ts.), 301-311.
- Thompson, William E. "Handling the Stigma of Handling the Dead: Morticians and Funeral Directors". *Deviant Behavior* 12/4 (01 Ekim 1991), 403-429. <https://doi.org/10.1080/01639625.1991.9967888>
- Ünal, Mustafa. "Ölüm Sonrası Hayata Bir Tür Giriş Töreni Olarak 'Telkin' Uygulamasına Fenomenolojik Bir Bakış". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/10 (01 Ocak 1998), 163-168.
- Ünsal, Cüneyt, Eker Hasan Hüseyin, Yanartaş Ömer, Bez Yasin, Özder Aclan, Gülmez Murat. "Burnout Level of Gassals: A Mortion Like Profession Defined In Islamic Tradition". *Smyrna Tıp Dergisi*, 7-11.
- Yılmaz, Emre. "Yaşlı Bakım Ve Rehabilitasyon Merkezlerinde Çalışanların Benlik Saygısı-Depresyon Ve Tükenmişlik Düzeyleri Üzerine Tanımlayıcı Bir Alan Araştırması". *Bahkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 349-366.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Bağdat'taki Arap Dili Grameri Akımları ve Süreçleri

Arap Grammar Trends and Processes in Baghdad

Ramazan Bezci 

Öğretim Görevlisi Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Yabancı Diller Yüksek Okulu, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı
Lecturer PhD, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu College of Foreign Languages, Department of Arabic Language Education
Konya / Türkiye
ramazanbzc15@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6121-6599>

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1103948

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 15.04.2022
Accepted / Kabul Tarihi: 22.06.2022
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Bezci, Ramazan. "Bağdat'taki Arap Dili Grameri Akımları ve Süreçleri". *Marife* 22/1 (2022): 247-270. <https://doi.org/10.33420/marife.1103948>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Bagdat'taki Arap Dili Grameri Akımları ve Süreçleri

Özet

Bagdat şehrinin tarihi, Babililere kadar uzanmaktadır. Kervan yollarının kavşağında bulunan yörede tarih boyunca çeşitli panayırlar düzenlenmiş olup, İslam Devleti'nde ise Hz. Ömer dönemine kadar haraç bölgesi olarak varlığını devam ettirmiştir. Hz. Ömer'in vakıf arazisine çevirmesiyle birlikte bölge farklı bir statü kazanmıştır. Jeopolitik konumu ve ticaret merkezliğinin yanında iklim güzelliği ile de Abbâsî Halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (ö. 158/775)'un dikkatini çekmiş ve o, 145/762 yılında burayı yeniden inşa ederek Abbâsî Devletinin başkenti yapmıştır.

Bagdat'ın bir ilim merkezi olmasını isteyen Abbâsî halifeleri, bütün ilim dallarından âlimlerin buraya gelmesi için çabalamışlar, özellikle de kendilerine yakın gördükleri Kûfeli âlimleri Bagdat'a davet etmişlerdir. Onlar, diğer ilim dalları gibi Arap diline de önem vermişler ve dönemin Kûfe nahiv imamı Kisâî'yi Bagdat'a davet etmişlerdir. Böylelikle Kûfe nahiv ekolünün Abbâsîlerin merkezi Bagdat'a yerleşme süreci başlamıştır. Bu sürecin sonunda Kûfe nahiv ekolü, Kisâî'nin elinde oluşumunu tamamlayarak Bagdat'ta kendine özgü bir nahiv metodu olarak nahiv tarihindeki yerini almıştır.

Sîbeveyh'in Basra nahiv ekolünü Bagdat'a taşıma çabaları, Bagdat'ta Kûfe nahiv metodunu yerleştirmiş olan Kisâî ile aralarında bir münazayı kaçınılmaz kılmıştır. Tarafların kabul etmesi ile nahiv tarihine el-Mes'eletü'z-Zünbûriyye olarak geçen ve üzerinde pek çok tartışma yapılan münazara gerçekleşmiştir. Sîbeveyh ve Kisâî'nin ihtilaf ettikleri meselede hakemliğine başvurulmuş Kûfeli Araçların Kisâî'nin lehine şahitlikleriyle tartışma Sîbeveyh'in mağlubiyeti ile son bulmuştur. Bu mağlubiyeti kabullenemeyen Sîbeveyh, Basra'ya girmeden öğrencisi Ahfeş (ö. 215/830)'i şehir dışına çağırması, onları orada ona anlatarak doğup büyüdüğü Şiraz'a geri dönmüş ve orada kahrından mide hastalığına yakalanıp vefat etmiştir.

Hocasının durumuna çok üzülen Ahfeş, onun intikamını almak için Bagdat'a doğru yola koyulmuştur. Ahfeş, Kisâî'yi hem Bagdat halkı hem de öğrencileri önünde rezil etmek için sabah namazından sonra ona sorular sorsa da Kisâî, Ahfeş'e iltifatlar ederek onun içindeki intikam ateşini söndürmeyi başarmıştır. Kisâî, Ahfeş'e pek çok maddi imkân sunmuş ve onun Bagdat'ta yanında kalmasını sağlamıştır. Bu sürecin sonunda Ahfeş, Basra nahiv metodundan Kûfe metoduna yaklaşmış ve de hocası Sîbeveyh'in intikamını unutmamıştır. O, Kûfe nahiv okulunun temellerinin atılması sürecinde bizzat yer almış ve Kisâî ondan Sîbeveyh'in el-Kitâb'ını okuyarak Sîbeveyh'in nahiv metodunu yakından tanıma imkânı bulmuştur.

Daha sonra Basra ekolünün bir diğer imamı Müberred (ö. 286/900) Bagdat'a gelmiştir. Dönemin Kûfe ekolü imamı Sâleb (ö. 291/904), Müberred'in gelişinden rahatsız olmuş ve en iyi iki öğrencisi Zeccâc (ö. 311/923) ve İbn Hayyât'ı (ö. 320/932) ona sorular sorarak onu halkın önünde rezil etmeleri için göndermiştir. Fakat Müberred, ikna edici kişiliği ve nahiv meselelerine getirdiği illetlerle Zeccâc ve İbn Hayyât'ı kendisine hayran bırakmış, hatta Zeccâc, Müberred'in öğrencisi olmuş ve Sâleb'e geri dönmemiştir.

Bagdat'ta Müberred ile Sâleb arasında pek çok tartışma gerçekleşmiş ve bu tartışmalar, dönemin nahiv talebelerine her iki nahiv ekolünün metodlarını ustalarından duyma fırsatı vermiştir. Son tahlilde onlar, Basralı nahivcilerin katı ve tavizsiz tutumu ve Kûfeli nahivcilerin de aşırı musamahakâr yaklaşımlarının ortasında bir yol tutarak yeni bir nahiv anlayışı benimsemişlerdir. Bu yeni ve orta yol nahiv anlayışı, diğer iki nahiv ekolü gibi doğduğu şehre nispet Bagdat'ın adını almıştır. Bagdat ekolü mensubu nahivciler, nahiv meseleleri karşısında hem Basralı nahivcilerin hem Kûfeli nahivcilerin fikirlerinden seçmeler yapmışlar hem de kendilerine özgü yaklaşımlara imza atmışlardır. Bu yeni ekolün önde gelen iki temsilcisi Ebû Ali el-Farîsî (ö. 377/987) ve onun öğrencisi İbn Cinnî (ö. 392/1002)'dir. Bu yeni nahiv anlayışı, Basra ve Kûfe nahiv ekollerinin nahiv ilmindeki tekeline kırmak suretiyle Mısır, Endülüs ve diğer nahiv ekollerinin de ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Ayrıca sonraki dönemde büyük nahivcilerin kendilerine özgü bir duruş sergilemelerinin de öne açılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Bagdat ekolü, Basra ekolü, Kûfe ekolü, Mes'eletü'z-Zünbûriyye.

Arabic Grammar Trends and Processes in Baghdad

Summary

The history of Baghdad dates to the Babylonians, and during the Islamic State period, various fairs were held in the region, which was at the crossroads of caravan routes. Until the Omar period, this region continued to exist as a tribute region. The territory gained a different position with Omar turning it into

a foundation land. This small town attracted the attention of Abbasid Caliph Abu Cafer al-Mansûr (d. 158/775) with its climatic beauty as well as its geopolitical and commercial importance. He rebuilt this town in 145/762 and made it the capital of the Abbasid State.

The Abbasid Caliphs, who wanted Baghdad to be a center of science, tried bringing scholars from all science branches to Baghdad. Like other branches of science, the caliphs gave importance to the Arabic language, especially when they invited the scholars of Kûfa, whom they saw close and compatible with them, to Baghdad. Kisâi was also invited to Baghdad, and thus the Kûfa nahiv school began to settle in Baghdad, which was the center of the Abbasids.

The efforts of Sîbeveyh to bring the Basra school to Baghdad made a dispute inevitable with Kisâi, the imam of the Kûfa school, who had established his own syntax method in Baghdad and trained his students. With the acceptance of this by the parties, the debate, which went down in the history of syntax as al-Mes'elletü'z-Zünbûriyye, on which many discussions took place. The debate ended with the defeat of Sibewayh, with the testimonies of the Arabs of Kûfa, who were consulted to arbitrate on the issue in which Sîbeveyh and Kisâi disagreed, in favor of Kisâi. Sîbeveyh, who could not accept this defeat, called his student Ahfeş out of the city before entering Basra, told him what happened there, and returned to his native Iran and died there.

Ahfeş, who was very upset about the situation of his teacher, set out for Baghdad to take revenge. Although he asked him questions in the morning prayer in order to disgrace Kisâi in front of both people and his students, Kisâi succeeds in extinguishing his attempt of revenge by complimenting Ahfeş. Kisâi provides him with financial means and allows him to stay in Baghdad. At the end of this process, Ahfeş approached the Kûfa method from the Basra syntax method and forgot the revenge of his teacher Sîbeveyh. He personally took part in the process of laying the foundations of the Kûfa syntax school and Kisâi had the opportunity to get to know Sîbeveyh's syntax method closely by reading Sîbeveyh's al-Kitab from him.

Later, another imam of the Basra school, Mubarrad, came to Baghdad. The imam of the Kûfa school of the time, Sâleb, was disturbed by Mubarrad's arrival and sent two of his best students, Zeccâc (d. 311/923) and İbn Hayyât'ı (d. 320/932) him, to ask questions and humiliate him in front of the public. But Mubarrad fascinates Zeccâc with his persuasive personality and the ills he brings to grammar issues. Zeccâc becomes Mubarrad's student now and does not return to Sâleb.

Many discussions took place between Mubarrad and Saleb in Baghdad, and these discussions enabled the students of syntax to hear the syntax methods of both schools from their masters. In the final analysis, they adopted a new understanding of syntax by adopting a way in the middle of the strict and uncompromising attitude of the syntax scholars of Basra and the overly permissive approach of the syntax scholars of Kûfa. Like the other two syntax schools, this new and middle way syntax understanding was named after the city of Baghdad, where it was born. The syntax scholars, who are members of the Baghdad school, made selections from the ideas of the syntax scholars from Basra and of Kûfa, and they signed their own unique approaches to the issues of syntax. The prominent representatives of this new school are Ebû Ali al-Fârisî and İbn Cinnî. This new understanding of syntax paved the way for the emergence of Egypt, Andalusia and other syntax schools by breaking the monopoly of Basra and Kûfa syntax schools in the science of syntax. In addition, in the following period, the way for the great syntax scholars to display a unique stance was paved.

Keywords: Arabic Language and rhetoric, Baghdad school, Kûfe school, Basra school, Mes'elletü'z-Zünbûriyye.

Giriş

Nahiv ilminin gelişim sürecinde Bağdat şehri her ne kadar her iki ekolün çatışma noktası olarak algılansa da aslında her iki ekolün temsilcileri deyim yerindeyse eteğindeki taşları burada dökmüşlerdir. Böylelikle dönemin nahiv öğrencileri, her iki ekolden kendilerine doğru gelen görüşü seçme olanağı bulmuşlardır. Değini- leceği üzere Basra, Kûfe ve Bağdat şehirlerinin jeopolitik konumunun, bu şehirlerde ortaya çıkan nahiv metodu üzerinde doğrudan etkili olduğu dikkatlerden kaçma- maktadır.

Bağdat'taki nahiv akımlarının dönüm noktası denebilecek süreçler şöyle

özetlenebilir: Kisâî'nin Bağdat'a gelmesi, Sîbeveyh'in Bağdat'ta Kisâî ile tartışması, Sîbeveyh'in öğrencisi Ahfeş-i Evsat'ın hocasının intikamını almak için şehre gelip Kisâî ile çok iyi arkadaş olması ve bunun sonucunda oluşan uzlaşma havası, iki ekol arasındaki çekişmelerin Müberred ve Sâleb ile tekrar başlayıp, bu iki nahivciden sonra ortamın durulup yeni oluşumlara uygun hale gelmesi.¹

1. Bağdat, Basra ve Kûfe Şehirlerinin Sosyal-Siyasi ve Jeopolitik Konumlarının Nahiv Metotları Üzerindeki Etkisi

Bağdat şehrine geçmeden önce, Basra ve Kûfe şehirlerinin jeopolitik konumunun her iki şehirdeki nahiv metotlarının gelişim sürecinde nasıl belirleyici rol oynadığına kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Arap dili gramer çalışmalarının ilk başladığı yer ve nahiv ilminin beşiği olarak kabul edilen Basra, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Utbe b. Gazvân el-Mâzinî (ö. 17/638) tarafından 14/636 yılında inşa edilerek Müslümanların yerleşimine açılmıştır.² Basra, bulunduğu coğrafi konum sebebiyle çöllere ve dolayısıyla da Arapçanın membaı kabul edilen bedevilere Kûfe'den daha yakındı. Bu yakınlık Basralı nahivcilerin, bedevilerin fasih Arapçasına erişimini kolaylaştırmış böylelikle onlar da bedevilerden elde ettikleri materyalleri Kûfeli nahivcilerden çok daha fazla kullanma şansı bulmuşlardır. Kûfe şehri ise Basra şehrinin inşasından iki veya altı yıl sonra Müslümanların İranlılara gâlip gelmesinin ardından kurulmuş ve Müslümanlar buraya yerleşmeye başlamıştır. Bu yeni şehre yerleşenlerin çoğu Yemen tarafından gelen Müslümanlar olduğu için dilleri fesahat açısından daha zayıftı. Kûfe'nin, Basra'nın aksine çöle uzak olması ve şehir halkının telaffuzlarının da fasih olmaması Kûfeli nahivcileri, Basralı nahivcilerin yanlış veya şâz olarak nitelediği kullanımlarla istişhâd etmeye zorlamıştır.³

Bağdat'a gelince, bu bölge şehir kurulmadan önce pek çok köyden oluşuyordu ve Horasan kervanyolu bu bölgeden geçiyordu. Kervan yollarının kavşağı niteliğindeki bu yörede her ay çeşitli panayırlar düzenlenirdi. Hz. Ömer'e kadar bu yöre haraç bölgesi olarak varlığını devam ettirmişken, Hz. Ömer burayı vakıf arazisine çevirerek bölgeye farklı bir çehre kazandırmıştır. Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'un (ö. 158/775) 145/762 yılında Abbâsî Devleti'nin başkenti olarak buraya bir şehir inşa etmesine kadar bölge vakıf arazisi olarak kaldı.⁴ Halife Ebû Cafer el-Mansûr tarafından 149/766 yılında inşası tamamlanarak Abbâsî Devleti'nin başkenti yapılan Bağdat, çok kısa sürede kültür, medeniyet ve bilim şehri olmanın ötesine geçerek dönemin yegâne ilim otoritesi haline gelmiş ve diğer bütün şehirleri geride bırakmıştır. İslâm kültür ve medeniyet tarihinin "altın çağı" olarak nitelenen 9. ve 12. yüzyıllar arasında Bağdat, dünyanın her yerinden gelen insanların oluşturduğu

¹ Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye* (Dâru'l-Meârif, ts.), 173-174.; Hadîce el-Hadîsî, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Ürdün: Dâru'l-Emel, 2001), 196.; Mahmud Hüseyinî Mahmud, *el-Medrasetu'l-Bağdâdiyye fi târihi'n-nahvi'l-Arabî* (Dâr-u 'Ammâr, ts.), 112-113.

² Abdulhâlik Bâkir, "Basra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 108-109.

³ Ahmet Kaya, *el-Ahfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'ân Adlı Eseri Işığında Arap Dili Gramerindeki Yeri* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 13.

⁴ Hadîce el-Hadîsî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 3. bs (Ürdün: Dâru'l-Emel, 2001), 194.

kozmpolit yapısıyla yaklaşık 1,5 milyon nüfusu barındıran dönemin en kalabalık şehri idi. Bilhassa hicrî 9. yüzyılda, Basra ve Kûfe'nin ilim ve kültürdeki liderlik statüsünü ellerinden alan Bağdat, sadece Arap dili bilginlerini değil dünyanın her yerinden bütün ilim adamlarını kendine çekmiştir.⁵

Başka bölgelerden buraya gelerek yerleşen âlimler, geldikleri bölgelerin bilgi ve kültürü ile Bağdat'ın ilim ve kültür zenginliğine büyük katkı sağlamışlardır. Bu bağlamda bir örnek olarak, Kisâî eliyle önce Kûfe ekolü buraya taşındı, daha sonra Sîbeveyh ile başlayan ve Ahfeş-i Evsat ile devam eden Basra ekolünün intikal süreci, Basra ekolü imamı Müberred ve Kûfe ekolü imamı Sâleb rekabeti ile son bulmuştur.⁶

2. Kisâî'nin Bağdat'a Gelişi ve Kûfe Ekolünün Bağdat'ta Hâkim Olma Süreci

Ali b. Hamza el-Kisâî, 120/738 yılı civarında Bâhamşâ⁷ köyünde doğdu. Kaynaklarda onun "Kisâî" olarak lakaplanması hakkında pek çok rivayet yer alsa da bu bilgilerin çoğu onun aba giymesiyle alakalıdır.⁸

Kisâî, küçük yaşta Kûfe'ye gelerek dönemin büyük kıraat ustaları Abdurrahman b. Ebû Leylâ (ö: 83/702) ve Ebû Hayve Şüreyh b. Yezîd el-Hadramî'den kıraat dersleri almıştır. Nahve yönelmesine gelince, bir konuşması sırasında bir sözcüğü hatalı telaffuzu sebebiyle kınanması onu nahve yönlendirmiştir. Önce Muâz b. Müslim el-Herrâ'dan (ö. 187/803) nahiv dersleri almış, sonra da Basra'ya giderek Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 175-791) derslerine devam etmiştir. Halil b. Ahmed'in, doğru dil kurallarına ulaşması için ona Hicaz, Necid ve Tihâme kabilelerine gitmesini tavsiye etmesi üzerine uzun bir seyahate çıktı. O, Arap gramer bilgisini en doğru haliyle bu bölgelerdeki Arap kabilelerinden öğrenmeye gayret etti. Kisâî, tekrar Basra'ya döndüğünde Halîl b. Ahmed'in vefat ettiğini ve onun yerini Yûnus b. Habîb'in (ö. 182/798) aldığını gördü.⁹

Nahiv ilmi, Basra'da doğdu ve gelişti. Kûfe ise Basra ekolünün alternatifi diyebileceğimiz farklı bir nahivsel yaklaşımın temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır. Hem Basra'nın hem de Kûfe'nin kendine özgü bir nahiv anlayışı ve metodu vardı. Fakat Bağdat böyle değildi. O yeni kurulmuş, çiçeği burnunda olarak nitelenebilecek bir şehir idi. Yani buraya özgü bir nahivsel taassubu gerektirecek durum yoktu. Kisâî'nin ve arkadaşlarının Bağdat'a gelişi ile Bağdat, Kûfe ekolünün merkezi olmuş, Sîbeveyh ile başlayan öğrencisi Ahfeş ve sonra da Müberred ile devam eden Basralıların sızma çabaları Kûfeli nahiv imamları Kisâî ve Sâleb tarafından hep geri püskürtülmeye çalışılmıştır. Hatta Sâleb Bağdat'a gelen nahivcileri takip eder, nahiv meclisi kurduklarında en iyi öğrencileri Zeccâc (ö. 311/923) ile İbn Keysân'ı (ö. 320/932) onların meclislerine gönderir, en zor soruları sordurarak öğrencileri

⁵ Salih Zafer Kızıklı, "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, (Şubat 2013), 134.; Ahmet Yıldız, *Hassân Ahmed Kamhiyye ve Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2021), 136.

⁶ Sa'îd 'Afkânî, *Min târihi'n-nahv* (Dâru'l-Fikr, t.y.), 93-94.

⁷ Bâhamşâ, Bağdat'ın kuzeyinde, Evânâ ile Hazîre arasında bulunan bir köydür. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemû'l-buldân* (Beyrut: Dar-u Sâdir, 1977), 4/316.

⁸ Tayyar Altıkulaç, "Kisâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/69.

⁹ Altıkulaç, "Kisâî", 26/69.

önünde onları rezil etmek suretiyle meclislerini sabote ederdi.¹⁰

Kisâî'nin Bağdat'a gelişi ve Kûfe nahiv ekolünün Bağdat'a hâkim olma sürecinde Abbâsî halifelerinin Kûfelilere bakış açısı ve Kûfe'nin coğrafi konumu da etkilidir. Zira Abbâsî halifeleri her zaman Kûfe halkını kendilerine daha yakın bulmuşlar ve oradaki âlimleri de Bağdat'a gelmeye teşvik etmişlerdir.¹¹ Hatice el-Hadîsî, *el-Medârisü'n-nahviyye* adlı eserinde bu konuyu beş başlıkta incelemiştir.

1. Hilafetin Bağdat'a intikâli Kûfe şehrinde olmuş ve Hâşimi Kabilesi tarafından gerçekleştirilmiştir. Abbâsî halifeleri hem akrabalık ilişkileri sebebiyle hem de eski yurtlarındaki âlimleri kendilerine daha yakın hissedince onları da beraberlerinde götürmek istemişlerdir. Kisâî'nin Kûfe'den Bağdat'a bizzat halife tarafından davet edilmesi bunun bir yansımasıdır.

2. Kûfe halkının Ehli Beyt'e olan düşkünlüğü ve Abbâsî Devleti'nin bu olgu üzere inşası, Abbâsî halifelerini Kûfelilere yakınlaştırmış. Basralıların ise Hz. Osman taraftarı olmalarının yanı sıra, Basra'nın Hâricîlerin ve Mu'tezilenin merkezi haline gelmesi onları uzaklaştıran bir diğer etken olmuştur.

3. Kûfe halkının Araplığa daha yakın oluşu da bir diğer etkindir. Kûfe şehrinin Hz. Ali döneminde ve Abbâsîlerin ilk dönemlerindeki devlet merkezliği niteliği pek çok Arap kabilesini buraya çekmiştir. Bu Arap kabileleri şehirde Arap kültürünün yerleşmesinde büyük rol oynamıştır.

4. Basra, sürekli olarak farklı akımların etkisinde kalmıştır. Mesela bu dönemde Mu'tezilî ve Hâricî düşünce akımları burada etkin bir şekilde varlığını devam ettirmekte idi. Farklı kültür ve akımların etkisindeki Basra'nın otoriteye itaatsizlik etme olasılığının, Kûfe'nin mütevazı halkına nazaran daha yüksek olduğu aşîkârdır.

5. Bağdat'a daha yakın olan Kûfe'nin kültür ve medeniyetinin Bağdat'a daha hızlı ulaşması ve daha etkili olması kaçınılmazdır. Zira Kûfe şehri, Basra ile Bağdat arasında yer almaktadır ve bu yakınlık Kûfe ilim ehlinin Bağdat'a ulaşımını kolaylaştırmıştır.¹²

3. Bağdat'ta Nahiv Tartışmaları Süreci

İki büyük nahiv mektebi arasındaki ilk tartışma, Kûfe ekolünün kurucusu kabul edilen Ebû Ca'fer er-Ru'âsî (ö. 187/803) ile Basra ekolünün simge ismi ve Sîbeveyh'in hocası Halîl b. Ahmed arasında cereyan etmiştir.¹³ Bu tartışmalar kesintiye uğramadan Bağdat ekolü kurulana kadar devam etmiştir.

3.1. el-Mes'eletü'z-Zünbûriyye (Sibeveyh ve Kisâî Tartışması)

Basra ve Kûfe nahiv ekolleri arasındaki en büyük ve nahiv tarihine geçen tartışma ise Sibeveyh ve Kisâî münazarası diyebileceğimiz tartışmadır. Bu tartışma, Harun Reşîd'in (ö. 193/809) emriyle, Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805)

¹⁰ Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 7. bs (Dâru'l-Meârif, t.y.), 95.

¹¹ Hadîce el-Hadîsî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 3. bs (Ürdün: Dâru'l-Emel, 2001), 196.

¹² el-Hadîsî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 214-215.

¹³ Hulûsî Kılıç, "Kûfiyyân", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/345.

öncülüğünde Bağdat'ta gerçekleştirmiş ve nahiv tarihine “el-Mes’eletü’z-Zünbûriyye” olarak geçmiştir.¹⁴ Abbâsî halifelerinin huzurunda gerçekleşen benzeri ilmî münazaralardan pek çoğunun devlet erkânı arasında hem taraftarları hem de muhalifleri bulunabilmekteydi. Önceki bölümde değinilen Kûfe halkının Abbâsî hânedanına duydukları sempati sebebiyle Abbâsî hânedanı ve onların vezirleri de bu münazaralarda Kûfeli münazaracıların özellikle de nahivcilerin tarafını tutmuşlardır. Son tahlilde bu tartışmaların ilmî bir görüş alışverişinin ötesinde siyasî boyutu da inkâr edilemez.¹⁵

el-Mes’eletü’z-Zünbûriyye münazarası, nahiv tarihinin hem en önemli tartışması hem de en dramatik olayıdır. Bu tartışma bir taraftan Sîbeveyh’in hayatını ve ilim kariyerini mahvetmiş, diğer taraftan da Ahfeş’in kimliğinde ilk defa Bağdat’ın kapıları Basra nahiv ekolüne açılmış ve Bağdat nahiv ekolünün de ilk tohumları atılmıştır. Muhammed Tantâvî, *Neş’etü’n-nahv* adlı kitabında Sîbeveyh’in hem halife ve yöneticilere yakın olmak hem de Basra nahiv ekolünün metodunu onlara göstererek kendilerinin üstünlüğünü ispatlamak için Bağdat’ta gittiğini zikreder. Fakat onun, kaderin kendisi için orada ne hazırladığını bilmeden ölümüne doğru adım adım yaklaştığını zikrederek, Şair Halife b. Berrâz el-Câhili’nin şu beytini onun durumunu en iyi şekilde anlatan ifadeler olarak aktarır.

أَلَمْ أَرَأَيْكَ قَدْ يَرِجُو الرَّجَا
ءَ مُؤَمَّلًا وَالْمَوْتَ دُونَهُ

“Bazen kişi, ölüm peşinde olduğu halde, (bir şeyler) ümid eder.”¹⁶ Pek çok kaynakta detaylı olarak aktarılan el-Mes’eletü’z-Zünbûriyye olayını Zeccâc, Ferrâ’nın (ö. 207/822) ağzından şöyle rivayet eder. “Sibeveyh, Berâmike’ye gelince Halife Harun Reşîd’in emriyle veziri Yahya b. Hâlid el-Bermekî onunla Kisâî arasında münazara için bir gün belirledi. O gün gelince ben ve Ali b. Hüseyin el-Ahmer (ö. 194/809) tartışma mekânına gelerek içeri girdiğimizde meclisin başında bir sergi olduğunu gördük. Yahya b. Hâlid el-Bermekî bu serginin üzerine oturdu. Diğer bazı kimseler, onun yanında oturdular. Daha sonra meclise Sîbeveyh de geldi ve oturdu. el-Ahmer, ona doğru öne çıkarak bir gramer meselesi sordu. Sîbeveyh cevapladıktan sonra el-Ahmer ona “hata yaptın” dedi. el-Ahmer, bir soru daha sordu, Sîbeveyh ona da cevap verdi, el-Ahmer yine “hata yaptın” dedi. el-Ahmer üçüncü soruyu sordu, Sîbeveyh cevapladı ve el-Ahmer yine “hata yaptın” deyince Sîbeveyh de ona kızdı “bu (yaptığın) edepsizliktir” dedi.¹⁷

Sonra ben ona doğru öne çıktım. el-Ahmer’i kastederek “ bu adamda sertlik ve acelecilik vardır. *وَأَيْتٌ* veya *وَأَيْتٌ* diyen birisi hakkında ne dersin.” *وَأَيْتٌ* veya *وَأَيْتٌ* den bunun bir benzerini nasıl söylersin” dedim. Bir tahminde bulundu fakat hata yaptı. Ben “tekrar bak” dedim, o da tekrar tahmin etti ben de “hata yaptın tekrar bak” dedim, o da tekrar tahmin etti ben de “hata yaptın tekrar bak” dedim. Bu şekilde uzayıp gidince o, “ben ikinizle de konuşmayacağım benimle münazara yapmak için hocanız gelsin” dedi. Onun bu sözü üzerine Kisâî geldi ve Sîbeveyh’e doğru

¹⁴ Mehmet Reşit Özbahkçı, “Sibeveyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/130.

¹⁵ Kılıç, “Kûfiyyûn”.

¹⁶ Muhammed Tantâvî, *Neş’etü’n-nahv* (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, t.y.), 52.

¹⁷ Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Mecâlisu’l-ulemâ* (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, ts.), 9-10.

ilerleyerek “Sen mi bana sorarsın, ben mi sana sorayım” dedi. Sibeveyh “Önce sen bana sor” dedi. Kisâî ona doğru ilerledi ve şu soruyu sordu.¹⁸

﴿فَدُكُنْتُ أَظُنُّ أَنَّ الْعُقْرَبَ أَشَدُّ لَعَسَةً مِنَ الزُّنْبُرِ فَإِذَا هُوَ هِيَ أَوْ فَإِذَا هُوَ إِيَّاهَا؟﴾
 masının eşek arısınınkinden daha şiddetli olduğunu zannediyordum. İşte o, onun gi-
 biymiş. Cümlesi hakkında ne dersin.” dedi

Sibeveyh “إِيَّاهَا”yi kastederek “Nasbı caiz değildir” dedi. Kisâî de ona “hata yap-
 tın” dedi. Sonra Kisâî ona aynı bağlamda şöyle sordu.

﴿خَرَجْتُ بِيْرٍ أَوْ قَائِمٌ أَوْ الْقَائِمُ؟﴾
 “Çıktım bir de ne göreyim, Abdullah (karşımda) du-
 ruyor.”¹⁹

Sibeveyh, “القَائِمُ” şeklinde mansup telaffuzun yanlış olduğunu, bütün bunların
 merfû olması gerektiğini söyledi. Kisâî, “Bu (yani senin dediğin) Arabın kelamı de-
 ğildir. Arap bütün buralarda hem merfû hem de mansup olarak okunur” dedi. Sibe-
 veyh kendi sözünü savundu. Bunun üzerine Yahya b. Hâlid şöyle dedi. “Siz ikiniz de
 bulunduğunuz beldelerin nahiv üstadı iken sizin aranızda kim hüküm verebilir ki.”
 Kisâî ve öğrencileri atılarak şöyle dedi. “İşte Araplar kapıda, onlar her taraftan bu-
 raya geldi. Onlar Arabın en fasihleridir. Her iki şehrin halkı da onların fesahatine
 inanmaktadır zira hem Kûfe ve hem de Basra halkı onları dinler ve onlara itimat
 eder. Hatta onlara gelerek sorular sorar.” Yahya b. Hâlid bahsedilen kişilerin getiril-
 mesini emretti. Aralarında Ebû Fekas, Ebû Ziyâd, Ebû'l-Cerrâh ve Ebû Servân'ın da
 bulunduğu grup içeri alındı. Kisâî ve Sibeveyh arasında geçen meseleler onlara so-
 rulduğunda onlar, Kisâî'nin görüşünün doğruluğunu teyit ettiler. Bunun üzerine
 Yahya b. Hâlid, Sibeveyh'e dönerek “Ey adam işte duydun.” dedi. Arap grubun
 Kisâî'nin görüşünü doğrulayıp Sibeveyh'in görüşünün yanlışlığını söylemeleri Sibe-
 veyh'i çok rencide etmişti. Kisâî, Yahya b. Hâlid'e “Allah vezire iyilik versin, bu (Sibe-
 veyh) kendi beldesinden sana ümit bağlayarak gelmiştir. Onu eli boş döndürmeme
 konusunda ne dersin.” dedi. Yahya b. Hâlid, Sibeveyh'e 10 bin dirhem verilmesini
 emretti, Sibeveyh çok üzgün bir halde Bağdat'tan ayrıldı.²⁰

Zikredildiği üzere nahiv tarihinin en dramatik ve en önemli olayı el-
 Mes'eletü'z-Zünbûriyye, Sibeveyh'ten, Kisâî'den, Ferrâ'dan, Bağdat ekolünden bah-
 seden bütün kaynaklarda zikredilir ve bazılarındaki faklı yaklaşımlar da dikkatler-
 den kaçmaz. Bunlar içinde Muhammed Hüseyin'in şu yorumunun olayın farklı bir
 boyutunu dillerdirdiği kanaatini taşımaktadır. “Bağdat'taki Kûfeli nahivciler, bu mü-
 nazarayı sabote ederek Sibeveyh'i küçük düşürmek istemişler, bunu gerçekleştire-
 rek için de önceden hazırlık yapmışlardır. Planın ilk aşamasında Sibeveyh'e “hayır”
 diyeceği belli olan bir soru yöneltilecek onun “hayır” demesi sağlanmış, ikinci aş-
 mada da dışarıda kendi görüşlerini desteklemesi için topladıkları Arapları tartışma-
 nın gerçekleştiği yerin kapısında bekletmişler, Yahya b. Hâlid “siz ikinizde her iki
 ekolün üstadısınız, sizin aranızda kim hakem olacak” deyince başta Kisâî olmak
 üzere, hep birlikte ortaya atılarak dışarıdaki Arapların hakemliğini önermişler-
 dir.²¹Nahiv tarihinin en büyük münazarası her iki nahiv otoritesinin hayatlarında da

¹⁸ ez-Zeccâcî, Mecâlisu'l-'ulemâ, 9-10.

¹⁹ ez-Zeccâcî, Mecâlisu'l-'ulemâ, 9-19.

²⁰ ez-Zeccâcî, Mecâlisu'l-'ulemâ, 9-10.

²¹ Mahmud Hüseyinî Mahmud, *el-Medrasatü'l-Bağdâdiyye fî târihi'n-nahvi'l-Arabî* (Dâr-u 'Ammâr, t.y.), 68.

çok büyük değişikliklere yol açmıştır. Yenilgiyi hazmedemeyen Sîbeveyh, Basra şehrine bile girmeden en iyi öğrencisi Ahfeş'i şehir dışına çağırması, olanları ona anlattıktan sonra onunla vedalaşarak doğup büyüdüğü İran' (Şiraz) a geri dönmüştür. Kısa bir süre sonra da kahrından mide hastalığına yakalanıp burada vefat etmiştir.²² "Taraflılığın tartışmalı bir münazara, Sîbeveyh'in hem nahiv kariyerini hem de hayatını sona erdirmiştir." şeklindeki bir yargı yanlış olmayacaktır.

Bu tarihî münazara, sadece Sîbeveyh'te değil Kisâî'de de çok büyük etki bıraktı. O, bu kısa münazarada temsilcisi olduğu Kûfe ekolünün hem metot hem de kural ve materyal bağlamında Basra karşısındaki yetersizliğini görmüş oldu. Ne varki bu ihtiyacı giderecek en yetkin kişi olan Sîbeveyh İran'a gidip orada vefat etmişti. Fakat o, Sîbeveyh'in en gözde öğrencisi Ahfeş'in, Sîbeveyh'in kitabını yanına alıp Bağdat'a geleceğini ve öğrencilere Sîbeveyh'in kitabını okutacağını öğrendi. Ayrıca Ahfeş, kendisindeki nahiv yetkinliği ile hem hocasının hocası Halil b. Ahmed'e hem de hocası Sîbeveyh'e pek çok konuda muhalif idi. Kisâî, hocası Sîbeveyh'i alt ettiği Ahfeş ile hasım olmak değil, onu kendi tarafına çekerek ondan faydalanmak istiyordu. O, zekâsını ve siyasi dehasını kullanarak Ahfeş'i kendi tarafına çekmeyi başardı. Böylece hem Ahfeş'ten kendisine gelecek olumsuzlar bertaraf edilmiş oldu hem de ondan Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını okuma fırsatı buldu.²³

3.2. Ahfeş'in Bağdat'a Gelişi ve İki Nahiv Ekolü Arasındaki Uzlaşma Süreci

Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn* adlı eserinde Ahfeş'in Bağdat'a gelişini onun ağzından şöyle aktarır. "Sîbeveyh, Bağdat'tan döndüğü sırada Basra'nın dışına gelince şehre girmeyerek beni yanına çağırttı, ben hemen yanına gittim. Bağdat'taki olanları anlattıktan sonra benimle vedalaşarak Ahraz'a gitti. Bende ağızımı hazırladım ve Bağdat'a doğru yola koyuldum. Bağdat'a ulaştıktan sonra Kisâî'nin mescidine gittim ve arkasında sabah namazını kıldım. Namazımı bitirince mihraba geçerek öğrencileri Ferrâ, Ali b. Mübârek el-Ahmer, Muhammed b. Sa'dân (ö. 231/846)'ın önüne oturdu. Ben ona yüz nahiv meselesi sordum o da cevapladı. Fakat ben onun cevaplarının hepsinin yanlış olduğunu söyledim. Öğrencileri neredeyse benim üzerime çullanacaklardı ki Kisâî onları engelledi. Sorduğum yüz mesele ile ilgili cevaplarımı bitirene kadar benim sözümü kesmedi. Bu meselelerle ilgili görüşlerimi bitirince Kisâî bana "Vallahi sen, Ebu'l-Hasen Said b. Mes'ade el-Ahfeş'sin" dedi. Ben de "evet" dedim. O kalktı ve bana doğru gelerek beni kucakladı. Sonra bana "çocuklarımla senin elinde eğitilmesini ve senin elinden icazet almalarını istiyorum. Senin de hiç ayrılmadan benim yanımda olmanı istiyorum." dedi ve bana bu konudaki fikrimi sordu, ben de kabul ettiğimi söyledim. Daha sonra benden "meâni'l-Kur'ân" ile ilgili bir kitap yazmamı istedi. Onun bu isteğini geri çevirmeyerek *el-Meânî* adlı kitabımı yazdım. Kisâî benim bu kitabımı inceledi ve kitabımın metodu üzere kendi *el-Meânî* kitabını yazdı. Sonra Ferrâ da bu iki kitabın üzerine *el-Meânî* adlı eserini kaleme aldı."²⁴ Bu aşamada değinilmesi gereken bir diğer

²² Kaya, *el-Ahfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'ân Adlı Eseri Işığında Arap Dili Gramerindeki Yeri*, 56.

²³ Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 174.

²⁴ Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 2. Bs (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 70.

nokta şudur: Aḥfeş'in Bağdat'a geliş sebebi hiç şüphesiz hocası Sîbeveyh'in intikamını almaktır. Aḥfeş, Kisâî'yi hem öğrencileri hem şehir halkı ve hem de Abbâsî halifesi önünde rezil ederek intikamını almak istiyordu. Fakat nahiv tartışması istediği gibi gerçekleşse de sonraki sürecin onun tahmin ettiği şekilde gelişmediği aşikârdır. Zira Kisâî siyasi dehası sayesinde Aḥfeş'in içindeki kin ateşini söndürdüğü gibi Basra taassubunu da yavaş yavaş kırmıştır. Böylece Aḥfeş, Kisâî'nin hem kişiliğine hem de nahivsel metoduna doğru meyletmiş, Sîbeveyh'in intikamını unutmuş ve pek çok nahiv meselesinde Sîbeveyh'e muhalefet etmiş Kisâî'nin fikirlerini kabul etmiştir.²⁵

Aḥfeş'in Bağdat'ta Basra ve Kûfe ekollerini uzlaştırdığını ifade eden Mahmut Hüseyinî bunu üç sebebe bağlar.

1. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını başta Kisâî ve Ferrâ olmak üzere Bağdat ekolü nahivcilerine okutması,

2. Bağdat'taki Kûfe okulu mensubu öğrenciler için kitaplar telif etmesi. O, Kûfe ekolüne mensup öğrencilerin sarf ve nahivde farklı meselelere önem verdiklerini görünce onlar için *Kitâbu'l-mesâ'ili'l-kebîr*'i yazmıştır.²⁶

3. Basra ekolü taassubu yapmaması.²⁷

Zikredilen süreçlerin doğal bir sonucu olarak Kûfe ekolünün iki büyük ustası Kisâî ve Ferrâ'nın pek çok nahiv meselesinde onun görüşlerini benimsedikleri gözden kaçmaz.²⁸

Çalışmanın hacmi çerçevesinde Kisâî ve Ferrâ'nın Aḥfeş'e tabi oldukları birkaç meseleyi zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Kisâî, harfi cerlerin olumlu cümlede de zâid olarak gelebileceği meslesinde Aḥfeş'in görüşünü benimsemiştir. Kisâî'nin de kendisine tabi olduğu bu meselede Aḥfeş şu ayetle istişhâd etmiştir.

وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْمُرْسَلِينَ
"Peygamberlerin haberleri şüphesiz ki sana geldi."²⁹ Zikredilen ayette "مِنْ" harfi ceri, fâil konumunda olan "نَبِيًّا" kelimesinden önce olumlu cümlede zâid olarak kullanılmıştır.

2. Kisâî'nin Aḥfeş'e tabi olduğu bir diğer mesele de kendisinden sonra مَا الْكَافَّةُ gelen اِنَّ'nin amel etmesinin caizliği.

اِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ
"Zeyd sadece ayaktadır." Zikredilen cümlede kendisinden sonra مَا الْكَافَّةُ bulunan "اِنَّ"nin amel ettiği görülmektedir.

3. Kûfe imamı Kisâî'nin en gözde öğrencisi ve halefi Ferrâ da hocası gibi pek çok konuda Aḥfeş'in görüşünü tercih etmiştir. Bunlardan biri نِعْمٌ ve نِعْمٌ'den önce lâmu'l-ibtidânın gelmesi meselesidir. Örnek,

²⁵ el-Hadîsî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 197.

²⁶ Kaya, *el-Aḥfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'ân Adlı Eseri Işığında Arap Dili Gramerindeki Yeri*, 81.

²⁷ Mahmud, *el-Medrasatü'l-Bağdâdiyye*, 86.

²⁸ Dayf, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, 96.

²⁹ en-Nebe, 78/34.

“حَيْحُ شُؤْپْهْ يَوَكِّي مَحْمَمَدَّ لَنْعَمَ الرَّجُلِ”

4. Ferrâ'nın Ahfeş'ten etkilendiği bir diğer konu da istisnâ edatı اِلَّا'nın atıf harfi olarak da kullanılmasıdır. Örnek,

لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ “Zalimlerin dışındaki insanların elinde (size karşı) bir koz olmasın.”³⁰ Ayeti kerimedeki “اِلَّا” atıf harfi olarak farzedilirse, ayet لَا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ şeklinde olur ve anlam da “İnsanlar ve zalimlerin elinde (size karşı) bir koz olmasın.” olur.

Sîbeveyh ve Müberred'de had safhada olan mezhep taassubu Ahfeş'te nerdeyse hiç yoktu. Zeccâcî'nin nahivcilerin tartışmalarını aktardığı *Mecâlisu'l-'ulemâ* adlı eserinde Ahfeş'in Bağdat'ta bulunduğu süre zarfında Kûfeli nahivcilerle bir tartışma ortamında münazara yaptığına rastlanmamaktadır. Her iki ekolden nahivciler, pek çok çetin tartışmalara girerken onun böyle tartışmalara girmemesinin iki ekolü birbirine yakınlaştırmaya katkısı yadsınamaz.³¹ Ahfeş, semâ metodunda Basra nahiv ekolünün çerçevesini genişleterek Kûfeliler gibi hadarî (yerleşik) Arapların telaffuzlarıyla da istişhâde bulunmuştur. Böylece o, hem Basralıların telaffuzlarına güvendiği bedevi Arap kabilelerinin hem de şehirli Arapların kullanımlarıyla istidlalde bulunmuştur.³²

Kendinden önceki Basralı nahiv imamlarına nazaran Ahfeş'in Kûfelilerle mutabık olduğu konuların ve Basralılarla ihtilaflarının çokluğu dikkatlerden kaçmaz. Basralılarla ihtilaf halinde olduğu meselelerin sayısının otuz dört başlıktan fazla olduğu, Kûfelilerle ihtilafı olduğu konuların sayısının ise yaklaşık on olduğu rivayet edilir. O, Kisâî ile yaklaşık on mevzuda mutabık olmasına karşın, el-Halîl ile beş konu dışında mutabık değildir. Sîbeveyh ile de on yedi konuda mutabık olmasına karşın elli meselede ona ihtilaf etmiştir.³³

Ahfeş'in Sîbeveyh'e muhalif olduğu ve Kûfelilerin de kendisinin görüşünü benimsemiş olduğu bazı örnekler şunlardır.

1. Aslı mübtada haber olan iki meful alan fiiller konusunda Ahfeş, Sîbeveyh'e muhalif olmuş ve Kûfelilerde bu konuda onun görüşünü benimsemişlerdir. Örnek,

ظَنَنْتُ يَتَقَوْمٌ زَيْدًا “Zeyd'i kalkıyor zannettim.” Şeklindeki bir kullanımda “زَيْدًا” kelimesinin mansub olarak kullanımına Basralılar cevaz verirken, Ahfeş cevaz vermemiş ve bu kelimenin merfû gelmesinin vacip olduğunu savunmuştur. Kûfeliler de onun bu görüşünü benimsemişlerdir.³⁴

2. Ahfeş, emir fiilin yapısında Basralıların görüşlerini kabul etmemiş ve emir

³⁰ el-Bakara, 2/150.

³¹ Mahmud, *el-Medrasetu'l-Bağdâdiyye*, 75.

³² Muhsin Karabudak, *Bağdat Dil Ekolü ve Başlıca Temsilcileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010), 71.

³³ Karabudak, *Bağdat Dil Ekolü ve Başlıca Temsilcileri*, 89.

³⁴ Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi fi cem'i'l-cevâmi* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996), 3: 230.

fiilin lamü'l-emir ile cezmedilmiş bir muzari fiil olduğu savunmuştur.³⁵

3. Bu bağlamda bir diğer örnek şöyledir. Sîbeveyh, mecrur zamire atf yapılırken harfi cerin tekrarının vacip olduğunu söylemiş, Aḥfeş ise vacip olmadığını savunmuş ve bu görüşünü şu şâz ayeti istişhâd ederek delillendirmiştir.

وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ “Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz

Allah'ın ve akrabanın haklarına riayetsizlikten de sakının.”³⁶ Ayetinde mecrur zamir “و” üzerine harfi cer tekrar edilmeden “الْأَرْحَامَ” kelimesi atfedilmiştir.³⁷

3. 3. Müberred ve Sâleb Arasındaki Tartışmalar

Arap dili gramerinin gelişim sürecinde Aḥfeş'in Bağdat'a gelerek burada Basra ve Kûfe ekollerinin ortasında bir duruşu temsil etmesi ve Kisâf'nin de siyasi dehası sayesinde oluşan uzlaşma havasından sonraki en önemli dönemeç, Müberred'in Bağdat'a gelişi ve onunla Sâleb arasındaki çekişme sürecidir.

Bu sürecin incelemesine girmeden önce her iki ekolün imamları olan bu şahsiyetler hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

Müberred'in tam adı, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd b. 'Abdî'l-Ekber el-Müberred'dir. Doğum tarihi hakkında 209/825 ve 210/826 şeklinde iki rivayet mevcuttur. O, Yemen'den göç ederek gelen Ezd Kabilesi'nin Sümâle koluna mensup olup, “Sümâlî” şeklinde bu kabileye nisbesi de kaynaklarda zikredilmektedir. O, nahiv ilmini dönemin en iyi iki nahivcisi olan Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863) ve Ebû Ömer el-Cermî'den (ö. 225/840) almıştır. O, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını Ebû Ömer el-Cermî'den okumaya başlamış, Ebû Osman el-Mâzinî'de tamamlamıştır.³⁸

“Müberred” kelimesi “soğutulmuş” anlamında olup “مَبْرَدٌ” fiilinin ism-i mefûlüdür. Onun bu lakabı alması hakkındaki bir anekdot, ondan bahseden bütün terceme kaynaklarında yer almaktadır. Hocası el-Mâzinî'nin bütün sorularına hocasının gönlüne rahatlık ve ferahlık katan doğru cevaplar vermesinden dolayı el-Mâzinî'nin “أَنَّ” “Sen ferahlatansın, serinletensin” demesiyle, lakabı “Müberred” olmuştur. Daha sonra Bağdat'a gelerek orada meşhur olmasını çekemeyen Kûfeli nahivcilerin, onu küçük düşürmek için lakabını “soğutulmuş” anlamında “مَبْرَدٌ” olarak değiştirdikleri rivayet edilir.³⁹

Dönemin Kûfe ekolü temsilcisi Sâleb'in ise tam adı Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Yahya Sâleb olup Bağdat'ta 200/816 yılında dünyaya geldi. İran asıllı olan Sâleb, küçük yaşta babası tarafından ilme yönlendirilerek kâtiplerden okuma yazma öğrendi. Dokuz yaşında iken Kur'ân'ı ezberlediği, dil ve edebiyat âlimlerinin halkalarına katıldığı terâcim kaynaklarında zikredilmektedir. O, kendisinin nahiv ilmi ile uğraşı sürecini şöyle nakleder. “210/826 yılında 10 yaşında Arap dili ve gramerini

³⁵ Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 106.

³⁶ en-Nisâ, 4/1.

³⁷ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 100.

³⁸ Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk en-Nedîm İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ts., 64-65.

³⁹ Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 113.

öğrenmek istedim. 18 yaşında iken Ferrâ'nın *el-Hudûd* adlı kitabını inceledim. 25 yaşına geldiğimde ise Ferrâ'nın kitaplarındaki bütün meseleleri hatta kitaptaki yerlerini bile ezberlemiştim.”⁴⁰

Abbâsî Halifesi Mütevekkil (ö. 247/861), *وَمَا يَشْعُرُكُمْ أَنَّمَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ*, “Ama mucize geldiğinde de inanmayacaklarınızın farkındasınız.”⁴¹ Ayetindeki “إِنَّ”nin hemzesinin fetha veya kesra okunması konusunda veziri Feth b. Hâkân el-Fârisî (ö. 247/861) ile ihtilafa düşerek on bin dinara iddiaya girdi.⁴² Mütevekkil, bu iddiayı çözmesi için Basra'da yaşayan Müberred'i Sâmerâ'ya⁴³ davet etti. Mütevekkil, onu çok iyi ağırladı ve ona ikramlarda bulundu. Hatta Müberred, Buhturî (ö. 284/897) ile birlikte Mütevekkil'in en yakın sohbet arkadaşı oldu. Halife Mütevekkil ve veziri Feth b. Hâkân öldürülünce gelirini kaybeden Müberred, Sâmerâ da ne yapacağını ve nereye gideceğini bilemedi. Bağdat sâhibü's-şurtası olan arkadaşı Muhammed b. Abdullah b. Tahir (ö. 253/867) onu Bağdat'a davet etti.⁴⁴

Kisâfî'nin Ahfeş ile birlikte Bağdat'ta oluşturdukları uzlaşma havası, o öldükten sonra yerini Sâleb'in elinde yine mezhep taassubuna bırakmıştı. Bağdat'taki bütün nahiv meclislerinde ve halifelerin saraylarında Sâleb hâkimdi. Sâleb, Kûfe nahiv metodu ve de Bağdat'taki egemenliği konusunda çok katı idi. Ne zaman Bağdat'a bir Basra ekolü temsilcisi gelse, hemen onu takibe alıyordu. Bu kişi bir meclis kurup ders vermeye başlarsada en iyi öğrencilerini ona gönderiyor, onu soru yağmuruna tutarak kendi öğrencileri önünde rezil ediyor ve onu geldiği yere geri dönmeye mecbur ediyorlardı. Bu süreçte Bağdat, Basralıların nüfuz etme çabaları ve Kûfelilerin de onları geri püskürterek hilafet merkezindeki imtiyazlarını koruma mücadelesine sahne oluyordu.⁴⁵

Müberred Bağdat'a gelince, Bağdat Câmîi'nde bir nahiv halkası oluşturarak öğle namazından sonra dersler vermeye başladı. Bu ders halkasından haberi olan Sâleb, Müberred'i tanımadığı için olsa gerek diğer nahivciler gibi onu da basitçe bertaraf edebileceğini düşündü. Onun nahiv meclisini sabote etmeleri için öğrencileri Zeccâc (ö. 311/923) ve İbn Hayyât'ı (ö. 320/932) gönderdi.⁴⁶ el-Hamevî, Zeccâc'ın Müberred ile ilk karşılaşmasını onun ağzından şöyle aktarır: “Müberred, Bağdat'a gelince, pek çok soru sorarak onu imtihan etmeye karar verdim. Münazara başlayınca Müberred beni delillere boğdu, benden meselelerin illetlerini açıklamamı istedi. Öyle ki artık onun bana sorduğu sorulara cevap veremeyecek hale gelmiştim. Bu vesileyle Müberred'in ne kadar büyük bir âlim ve ne kadar zeki biri olduğunu

⁴⁰ Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Medîneti's-Selâm* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 13: 448-449.

⁴¹ el-Enam, 6/109.

⁴² ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 101.

⁴³ Abbâsî Halifesi Mu'tasım-Billâh (ö. 227/842) tarafından Bağdat şehrinin yaklaşık olarak 100 km. kuzeyinde, Dicle Nehrinin sol kıyısında kurulmuş ve 221/836 - 279 /892 yılları arasında hilafet merkezi olarak kullanılmıştır. Bk. Mustafa Demirci, “Sâmerâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/70.

⁴⁴ Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 95.

⁴⁵ Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 95.

⁴⁶ Muhammed Abdullhâlık, ‘Ağîme”, *el-Muktedab* (Kahire, 1994), 1: 16.

anladım. Bu olaydan sonra da hiçbir zaman ondan ayrılmadım.”⁴⁷ Zeccâc’tan sonra Sâleb’in öğrencilerinin birçoğu onuterk ederek Müberred’in meclisine katıldılar. Müberred, Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ını okutup müşkillerini çözmekte tek otorite haline geldi.⁴⁸

Bu bağlamda değinilmesi gereken önemli bir nokta şudur: Müberred karşısında Zeccâc ve diğer Kûfeli nahivcilerin yetersiz kalmalarının sebebi onların Müberred’den daha az bilgili olmaları değildi. Sâleb ve Zeccâc’ın, Müberred’in sorularına cevap verememeleri, Basra ve Kûfe ekollerinin nahiv metotlarındaki farklılığın bir tezahürü idi. Zikredildiği üzere Basralılar fesahatine güvendikleri, çölde yaşayan kabilelerin telaffuzlarını esas alarak temel kaidelerini belirliyorlar ve bu temel kurallara uyanları kabul ediyorlar, uymayanları ya şâz olarak niteliyorlar ya da yanlış olduğunu söyleyip terk ediyorlardı. Kûfeliler ise büyük oranda Basralıların terk ettiği bu şâz kullanımlar ve şehirde yaşayan Arapların telaffuzlarına dayanıyordu. Yani Basralıların az sayıda ve sebebini açıklayarak uyguladıkları temel kuralları ve bunların illetleri vardı. Böylelikle Basralılar ezberin ötesine geçerek temel doktrinlerine uyan ve uymayan kullanımların illeti üzerinde de yorumlama yapabiliyorlardı. Buna karşılık Kûfelilerin, Basralılar gibi temel kuralları olmadığı, duydukları her şeyi istishâd materyali olarak gördükleri içindir ki boğucu denebilecek sayı ve boyutta istishâd malzemeleri vardı. Bu kadar çok materyal üzerinde detaylı çalışmalar yapamadıkları özellikle de delillerindeki kullanım sebepleri üzerinde durmamlarından dolayıdır ki illet noktasında Basralılardan çok geride idiler. Zeccâc’ın da zikrettiği üzere Kisâ ve Ferrâ’nın kitaplarındaki istishâd materyallerini ve bunlardan çıkarımla ulaşılan bilgileri ezberlemekten öte bir şey yapmıyorlardı. Yorumlama ve kıyas noktasındaki bu eksiklik, Zeccâc başta olmak üzere bütün Kûfelilerin Müberred karşısındaki yetersizliklerinin temel nedeni idi.⁴⁹

Sâleb ve Müberred aralarındaki bütün çekişmelere rağmen hiçbir zaman birbirlerine kin gütmemişler ve bu anlaşmazlıklarını tavırlarına yansıtmamışlardır. Hatta Müberred’e Ferrâ ve Sâleb sorulduğu zaman “Ferrâ Sâleb’in onda biri bile olmaz” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁰

4. Bağdat’ta Çekişmelerin Bitmesi ve Yeni Ekolün Oluşum Süreci

Pek çok nahiv tarihçisine göre, Müberred’in ölümüyle Basra ekolü, es-Sâleb’in ölmesiyle de Kûfe ekolü duraklamış ve yerini yeni bir nahiv anlayışına bırakmıştır.⁵¹

Çalışmanın bu bölümünde *Medârisü’n-nahviyye* müellifi Hatice Hâdisî, *Fihrist* müellifi İbn Nedîm, *Neş’etü’n-nahiv* müellifi Tantâvî, *Medârisü’n-nahviyye* müellifi Şevkî Dayf başta, pek çok Arap dili tarihçisinin yaklaşımları çerçevesinde her iki

⁴⁷ Ramazan Özkal, *ez-Zeccâc ve Kitâbu Fe’altü ve Ef’altü Adlı Eserinin İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 19.

⁴⁸ İsmail Durmuş, “Müberred”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/432.

⁴⁹ el-Hâdisî, *el-Medârisü’n-nahviyye*, 189-190.

⁵⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Medîneti’s-Selâm*, 13: 448-449.

⁵¹ Kaya, *el-Ahfeş el-Evsat ve Me’âni’l-Kur’ân Adlı Eseri Işığında Arap Dili Gramerindeki Yeri*, 15.

ekolün fikirlerini birleştirerek yeni bir nahivsel yaklaşıma imza atan dilbilimciler ele alınacaktır. *Neş'etü'n-nahiv* müellilefi Tantâvî, her iki ekolün ihtilaf noktalarına değindikten Bağdat'ta her iki ekolün önce karşı karşıya geldiğini sonra da kaynaşmak zorunda kaldığını zikreder. Zira Müberred ve Sâleb'in tartışmaları sayesinde, her iki ekolün yöntemlerini net bir şekilde hem de en üst temsilcilerinden görme imkânı bulan dönemin nahiv talebeleri, bu iki nahiv ekolüne farklı yaklaşımlar sergilemiştir. İşte bu süreçte nahiv öğrencileri üç gruba ayrılmıştır. Birinci grup Basralıları destekleyenler, ikinci grup Kûfelileri destekleyenler ve üçüncü grup ise herhangi bir mezhep taassubu olmadan nahiv ilmine katkı sağlamak amacıyla orta yolu tutanlardır.⁵²

4.1. Basra Ekolüne Yakın Olan Bağdatlı Nahivciler

4.1.1. Zeccâc

Tam adı Ebû ishâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc'dır (ö. 311/923). Doğum yeri Bağdat olup, doğum tarihi hakkında 230/845 ve 241/856 olmak üzere iki farklı rivayet vardır.

Değindiği üzere Zeccâc, Sâleb'in en gözde öğrencisi olduğu için Sâleb onu Müberred'in meclisini sabote etmek için gönderdi. Fakat Müberred'in nahiv dehası ve çıkarımları karşısında şaşkına dönen Zeccâc, Sâleb'i terkederek Müberred'in öğrencisi oldu. Böylelikle o hem Kûfe nahvini hem de Basra nahvini döneminin en iyi iki temsilcisinden öğrenmiştir. Zeccâc, Müberred'le geçirdiği eğitim sürecini şöyle aktarır. "Ben camcılıkla uğraşıyordum. Nahiv öğrenmek için Müberred'e gittim. O ücretsiz ders vermiyor, her öğrencisinden gücü nispetinde ücret alıyordu. Bana mesleğimi sordu ben de camcı olduğumu, günde bir buçuk dirhem kazandığımı ve ona günlük bir dirhem verebileceğimi söyledim. Ders alayım ya da almayayım bu ücreti hayat boyu kendisine ödememi şart koştu. Kabul edip derslere başladım. Ücretimi ödediğim gibi işlerinde ona yardımcı da oluyordum."⁵³

Ayrıca kaynaklarda Zeccâc'ın Müberred hayranlığının onu Basra ekolü taassubuna ittiği hatta Sâleb'in 20 varaklık *el-Fasîh* adlı eserine 10 meselede itirazda bulunarak reddiye yazdığı ve bundan bıkan Sâleb'in kitabını inkâr noktasına geldiği nakledilir.⁵⁴ Zeccâc, nahiv alanında dönemin güçlü ismi Ebû Ali el-Fârisî'nin de hocası olup geride pek çok eser bırakmıştır. Onun eserlerinin en önemlileri; *Me'âni'l-Kur'ân*, *Fe'altü ve ef'altü*, *Sırru'n-nahv*, *Halku'l-insân*, *Kitâbü'l-iştikâk*, *er-Red 'alâ Sâleb fi'l-fasîh*'dir.⁵⁵

4.1.2. İbn Serrâc

Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî'dir. 265/879 yılı civarında Bağdat'ta doğdu. Babası veya dedesi sarrâc (semerci-eğerci) olduğu için

⁵² Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 172.

⁵³ Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâtî'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (Maṭba'at-u İsâ el-Halebî, 1965), 2: 411.

⁵⁴ Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 173.

⁵⁵ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 1: 63; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 66.

İbn Serrâc şeklinde künyelendi ve bu künye ile tanındı. Başta dönemin Basra dil mektebi imamı Müberred olmak üzere farklı hocalardan Arap dili grameri dersleri aldı. Büyük ölçüde etkisinde kaldığı Müberred'in ölümü üzerine nahvi bırakarak mantık ve mûsikiyle ilgilenmeye başladı.⁵⁶ O, Zeccâc'ın yanında iken yanlarına bir adam gelerek bir nahiv meselesi sordu. Zeccâc, İbn Serrâc'a " Bu soruya sen cevap ver" dedi. İbn Serrâc soruyu yanlış cevaplayınca Zeccâc çok kızdı ve ona "Eğer benim evimde olsaydın seni döverdim ama bu meclis uygun değil. Zira ben senin zekâna ve nahiv dehana hayrandım, sen nasıl olur da bu soruyu bilemezsin" dedi. Bunun üzerine İbn Serrâc tekrar nahivle ilgilenmeye başladı.⁵⁷

İbn Serrâc'ın en önemli eseri *el-Usûl*'ü olup o, bu kitabında Arap dili gramerinin usullerini bir araya getirdi. O, kitabındaki nahiv meselelerini Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ından aldı ve en güzel şekilde düzenledi.⁵⁸

4.1.3. Zeccâcî

Tam adı Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî (ö. 337/949)'dir. Zeccâcî lakabı ise çok uzun süre derslerine devam ettiği hocası Zeccâc'a nispetidir. İran asıllı olan Zeccâcî'nin temizliği çok sevdiği ve en önemli eseri *el-Cümel*'i de hep taharet üzere yazdığı rivayet edilir. O, bu eserini özellikle Mekke'de kaleme almış ve bir hafta boyunca da Kâbe'yi tavaf ederek kitabının faydalı olması için dualar etmiştir. *el-Cümel*'e 150'den fazla şerh yazılmıştır.⁵⁹

4.1.4. Mebremân

Tam adı Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. İsmail Mebremân (ö. 345/956)'dır. Mebremân da Basra ekolüne meyilli Bağdatlı nahivcilerden olup İbn Serrâc'ın tabakasındandır. O, önce Müberred'den dersler almış, o ölünce de Zeccâc'ın derslerinde devam etmiştir. Dönemin en meşhur nahivcileri Ebû Ali Farâsî ve Sirâfî (ö. 368/979) ondan ders almıştır.⁶⁰ Mebremân'ın önemli eserleri, *Şerh-u şevâhid-i kitâb-ı Sibeveyh*, *Şerh-u kitâbı Ahfeş*, *en-Nahvü'l-mec'mû'u 'ale'l-ilel*'dir. Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ına yazdığı şerhi ise tamamlayamamıştır.⁶¹

4.2. Kûfe Ekolüne Yakın Olan Bağdatlı Nahivciler

4.2.1. el-Hâmið

Tam adı Ebû Musa Süleyman b. Muhammed b. Ahmed el-Hâmið (ö. 305/918)'dir. Sertliğinden dolayı, "الحامض" "ekşi" olarak lakaplandırılmıştır. el-Hâmið, Sâleb'e kırk yıl öğrencilik yaptı ve o vefat edince de onun yerine geçti. Katı

⁵⁶ Hüseyin Yazıcı, "İbn Serrâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/205.

⁵⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 67-68.

⁵⁸ Muhammed b. el-Kâsım ibnu'l-Enbârî, *Nüzhâtü'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 186.

⁵⁹ Mâzin el-Mubârek, *ez-Zeccâcî, hayâtühü ve eseruhü ve mezhebühü'n-nahvî* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1984), 10.; Karabudak, Bağdat Dil Ekolü ve Başlıca Temsilcileri, 95-96.

⁶⁰ es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2: 176-177.

⁶¹ es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2: 176-177.

bir Kûfe taraftarı idi.⁶² Ebû Ali el-Fârisî, kendisine “Sen, beyan ilmini öyle güzel özetledin ki senden önce hiç kimse bunu yapamadı.” deyince, el-Hâmiğ, “Sâleb’e kırk sene öğrencilik yapmanın meyvesi” şeklinde cevap vermiştir.⁶³ Onun kaleme aldığı kitapların en önemlileri *Ğarîbu'l-hadîs, Halku'l-insân, el-Vuhûş, en-Nebât*’dır. Arap dilinde de *el-Muhtasar* adlı eseri vardır.⁶⁴

4.2.2. İbn Enbârî

Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî’dir. Babası Enbârî⁶⁵ şehriden geldiği için Enbârî şeklinde nispet edilmiş olup İbn Enbârî’nin kendisi, Bağdat doğumludur.⁶⁶ İbn Enbârî çok güçlü bir hafızaya sahipti. Bizzat kendisi, tefsir, hadis ve şiire dair on üç sandık dolusu kitap tutacak kadar malumatın ezberinde olduğunu söylemiştir.⁶⁷

Çalışmanın boyutu çerçevesinde bu nahivcilerin Kûfelilerin görüşlerini benimseyip Basralılara muhalif kaldıkları meselelerden birkaçını zikretmek faydalı olacaktır.

1. Onlar, istisnâ mufarrağ olunca müstesnânın, mütesnâ minhin önüne geçince de müstesnâyı irapta tabi olabileceğini söyleyerek Kûfelilerin görüşünü benimsemişlerdir. Hâlbuki Basralılar bunu caiz görmezler. Örnek,

“Zeyd hariç hiç kimse kalkmadı.” Bu cümlede müstesna olan “زَيْدٌ”

kelimesi, müstesna minh olan “أَحَدٌ”den önce gelmesine rağmen ona irapta ona uyumuştur.⁶⁸

2. Bu nahivcilerin Kûfelilerin görüşünü benimsedikleri bir diğer konu ismi masdarın amel etmesi meselesidir. Basralılara göre ismi masdarın amel etmesi çok azdır ve şâzdır. Onlar, Kûfelilerin görüşü olan ismi masdarın, aslî masdar gibi amel edebileceğini savunarak şu beyit ile istişhâd etmişlerdir.

أَكْفَرُ أَبْعَدَ رَدِّ الْمَوْتِ عَنِّي وَبَعْدَ عَطَاءِكَ الْمِنَّةَ الرَّتَاءَا

“Senin benden ölümü uzaklaştırmanı ve de bana en iyisinden yüz deve vermeni inkâr mı ediyorum.” Zikredilen beyitte “عَطَاءِ” ismi masdarı, “الْمِنَّةَ” üzerinde amel ederek, onu mefulü olarak nasbetmiştir.⁶⁹

3. Bağdatlı nahivcilerin Basralılara muhalif olarak Kûfelilerle aynı görüşü paylaştıkları bir diğer mesele de münâdânın lamı tarifli gelebilmesidir. Bu

⁶² Tantâvî, *Neş’etü’n-nahv*, 175.

⁶³ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü'l-üdebâ* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbl’l-İslâmî, 1993), 1401.

⁶⁴ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 181 ; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 86., t.y. 86)

⁶⁵ Enbâr Şehri, bugünkü Remâdi yakınlarında, Felluce’nin 5 km. kuzeybatısında tarıma elverişli topraklar üzerinde kurulmuş olup, Fırat’la Dicle arasındaki Saklâviye Kanalı’na yakın bir yerdedir. Bk. Abdülazîz ed-Dürî, “Enbârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/171.

⁶⁶ el-Hadîsî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 227.

⁶⁷ Emin Işık, “İbn Enbârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/24.

⁶⁸ es-Suyûtî, *Hem’u'l-hevâmî*, 3: 191.

⁶⁹ Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 2. bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 3: 435.

nahivcilere göre münâdâ edati, lâmi tarifli isme doğrudan gelebilir, araya *أَيُّهَا* veya *أَيُّهَا* gelmesine gerek yoktur. Örnek. *يَا الرَّجُلُ*

Bu görüşlerine şairin şu beyti ile istidlal etmişlerdir.

فَيَا الْغَلَامَانَ الَّذَيْنِ فَارَا إِيَّاكُمَا أَنْ تَكْسِبَانِي شَرًّا

“Ey kaçan iki delikanlı, bana zarar vermekten sakının.”⁷⁰

4.3. Basra ve Kûfe Ekollerine Aynı Mesafede Duran Bağdatlı Nahivciler

Brockelmann, Bağdat dil okulunun temellerinin hicri üçüncü asırda atıldığını zikreder. Bu dönemde Bağdat'taki Basralı ve Kûfeli nahiv imamlarının ayrı ayrı meclislerinin olması ve aralarındaki bitmek tükenmek bilmeyen münazaralar sayesinde de genç nahivcilerin her iki ekolün metotlarını bir arada izleme heyecanıyla Bağdat'a akın ettiklerini ilave eder.⁷¹ Dönemin nahiv öğrencilerinin Müberred ve Sâleb arasındaki münazaralara ilgileri o kadar fazla idi ki, münazaranın bitmesini beklemeden birinin diğerine verdiği cevabı duyurmak için dışarı fırlıyorlardı. Bu öğrenciler, öğretici olduktan sonra da her iki ekolden kendilerine doğru gelen herhangi bir görüşü alıp öğretiyorlardı.⁷²

4.3.1. İbn Keysân

Tam adı Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrahim b. Keysân (ö. 320/932)'dir. Derslerinde herhangi bir mezhep taassubu yapmadığı ve her iki mektebin görüşlerine değer verdiği için büyük bir dinleyici kitlesi tarafından takip ediliyordu.⁷³ Tantâvî,⁷⁴ Hatice Hadîsî⁷⁵ ve Sîrâfî,⁷⁶ onu Basra ve Kûfe nahiv mekteplerini bir araya getiren ve her iki ekole aynı mesafede duran bir nahivci olarak zikrederler.

4.3.2. İbn Şukayr

Tam adı Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Abbâs b. Ferec b. Şukayr'dır (ö. 317/929).⁷⁷ O, dönemin Basra ekolü imamı Müberred ve Kûfe ekolü imamı Sâleb'ten dersler alarak her iki ekolün metodunu kaynağından öğrenme fırsatı bulmuştur. İbn Nedîm, orta yolu tutarak onun her iki ekolü birleştiren nahivcilerden olduğunu aktarır.⁷⁸ İbn Şukayr'ın en önemli eserleri; *el-Müzekker ve'l-Müennes*, *el-Maksûr ve'l-Memdûd* ve *Muhtasar fin-nahv*'dir.⁷⁹

⁷⁰ el-Hâlid b. Abdilleh el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tevdîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 2: 226.; Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hılâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Dâru'l-Fikr, ts.), 286.

⁷¹ Carl Brockelman, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 5. bs (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 1: 226.

⁷² Karabudak, *Bağdat Dil Ekolü ve Başlıca Temsilcileri*, 74.

⁷³ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Medîneti's-Selâm*, 13: 614.

⁷⁴ Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 176.

⁷⁵ el-Hadîsî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 224

⁷⁶ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîn el-Basriyyîn* (Kahire: Matbaa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 80.

⁷⁷ es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2: 303.

⁷⁸ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 91.

⁷⁹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 232.

4.3.3. İbn Hayyât

Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Mansûr İbn Hayyât'tır. Bağdat'a gelerek yerleşmiş, burada onunla Zeccâc arasında hararetli nahiv tartışmaları gerçekleşmiştir.⁸⁰ İbn Nedîm, onu Basra ve Kûfe ekolünü birleştiren nahivciler arasında zikreder.⁸¹

İbn Hayyât'ın nahivdeki yerinden bahseden bütün kaynaklarda yıllarca ona öğrencilik yapmış ve sonraki dönemde en büyük nahivcilerden biri olmuş öğrencisi Ebû Ali el-Fârisî'nin onun nahiv ilmindeki derinliğini ve insanlar katındaki değerini kıskandığını ve hatta dönemin Bağdat Emiri Seyfû'ddevle'nin ona verdiği değeri kıskandığı ve onun nahiv konusunda bir şey bilmediği şeklinde bir mektup yazdığını aktarırlar.⁸²

İbn Hayyât'ın en önemli eserleri, Me'âni'l-Kur'ân, en-Nahvu'l-kebîr, el-Muknî ve el-Mû'cez'dir.⁸³

4.3.4. Ebû Ali Fârisî

Tam adı Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdilağaffâr b. Süleyman el-Fârisî olup, memleketi Fese'ye⁸⁴ nisbeti olan "Fesevî" de bütün kaynaklarda zikredilmiştir. Ebû Ali el-Fârisî, 320/924 yıllarında 20 yaşlarında iken ilim tahsil etmek için Bağdat'a gelerek uzun süre burada kalmış, dönemin en ünlü hocalarından dersler almıştır. Bunlar Ebû İshâk, Zeccâc, İbn Serrâc, Mebremân, Ahfeş-i Sağır, İbn Dureyd ve İbn Hayyât'tır. Dönemin hükümdarı Adududdevle (ö. 372/983) onun hakkında şöyle demiştir. "Ben nahivde Ebû Ali'nin öğrencisiyim." Ayrıca Ebû Ali el-Fârisî, *el-İdâh* ve *et-Tekmile* adlı en önemli iki eserini de Adududdevle için kaleme almıştır.⁸⁵ O, pek çok kitap yazmış olup diğer önemli eserleri şunlardır.

el-Hucce, *el-Maksûr ve'l-Memdûd*, *el-Mesâilü'l-Basriyye*, *el-Mesâilü'l-askeriyye*, *el-Mesâilü'l-kasriyye* ve *el-Mesâilü'l-Halebiyye*.⁸⁶ Brockelmann, onun Bağdat'a gelerek burada nahiv ilmini aldığını, ayrıca onun Basra ve Kûfe ekollerini birleştirmeye çalışan bir nahivci olduğunu zikreder.⁸⁷

4.3.5. İbn Cinnî

Tam adı, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002)'dir. Musul'da dünyaya gelen İbn Cinnî'nin doğum tarihiyle ilgili terâcim kitaplarında 300/913, 321/934, 322/935, 330/943 gibi farklı tarihler zikredilmektedir. O, Yunan asıllı bir babanın çocuğudur. Babasının adı olan "Cinnî", Yunanca'da "cömert, asil, güzel fikirli ve saygın kişi" manalarına gelen "Gennaius" kelimesinin

⁸⁰ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 89.

⁸¹ el-Mubârek, *ez-Zeccâcî*, 100.

⁸² Mahmud, *el-Medrasatü'l-Bağdâdiyye*, 175.

⁸³ el-Hadîsî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 225.

⁸⁴ Fese, eskiden Fars eyaletinde, Şiraz'ın güneydoğusunda kurulu büyük bir şehir idi. Bk. M. Yaşar Kandemir, "Fesevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/424.

⁸⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Medîneti's-Selâm*, 13: 217.

⁸⁶ Mahmud, *el-Medrasatü'l-Bağdâdiyye*, 268.

⁸⁷ Brockelman, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 1: 195.

Arapçalaştırılmış şeklidir. İbn Cinnî, daha çok babasının bu adına nispetle anılmıştır.⁸⁸ İbn Cinnî, bir camide kendi meclisinde öğrencilerine ders verirken Ebû Ali el-Fârisî camiye uğramış ve ona sarf konusunda bir soru sormuştur. O, bu soruyu bilemeyince Ebû Ali el-Fârisî, onun hak etmediği bir makamı işgal ettiğini ima ederek orada şu darbı meseli söylemiştir. *رَبَّيْتُ قَبْلَ أَنْ تُحْرِمَ* “Olgunlaşmadan sirke olmuşsun”.

Bu sözden çok etkilenen İbn Cinnî, ders vermekten vazgeçmiş ve onun, 40 yıl gibi çok uzun süren Ebû Ali el-Fârisî öğrenciliği başlamıştır.⁸⁹ Kaynaklarda sayısı 50'ye yaklaşan eserlerinin en önemlisi *el-Hasâis* olup diğer önemli eserleri, *Sırru sinâ'ati'l-irâb*, *el-Lüma'fil-'Arabiyye*, *Kitâb-u muhtasarî't-tasrîf*, *Kitâbu'l-muktedab*, *Şerhu'l-fasîh*, *et-Tehzîb*'dir.⁹⁰

5. Bağdat Ekolünün Varlığı ve Metodu Konusundaki Tartışmalar

Bağdat ekolünün nahiv metodu ve bir nahiv okulu olarak kabul edilip edilmemesi hakkındaki tartışmalar, çalışmanın temel konusu olmadığı için bu mesele çalışmanın boyutu çerçevesinde ele alınacaktır. Bağdat'taki nahivsel çalışmaları inceleyen bütün kaynaklar, Bağdat'ta yaşamış ve kendilerine özgü nahivsel duruşları ile öne çıkmış Ebû Ali el-Fârisî ve öğrencisi İbn Cinnî'nin Basra ekolü mensubu nahivcilere “arkadaşlarımız”, Kûfeli nahivcilere de “Bağdatlılar”⁹¹ şeklindeki söylemlerine yer verir. Bağdat ekolünün olmadığını savunan Arap dili tarihçileri bu iki nahivcinin sözlerini delil göstererek Bağdat'taki nahiv anlayışının iki ekolden birinin görüşünü seçmekten öteye geçmediğini ve bunu yeni bir nahiv ekolü olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bağdat ekolünün yeni ve farklı bir nahiv anlayışı olduğu görüşü savunanlar ise onların bu söylemleriyle yetinmeyerek, nahiv meselelerindeki görüşlerini incelemişlerdir. Bu araştırmacılar, zikredilen söylemlerinin aksine Ebû Ali el-Fârisî ve öğrencisi İbn Cinnî'nin bazen Basralıların görüşlerini, bazen Kûfelilerin görüşlerini benimsedikleri bazen de her iki nahiv ekolünün dışında kendilerine özgü çıkarımlarla özgün bir nahiv anlayışını temsil ettikleri görmüşlerdir.⁹² Bağdat ekolünün en büyük temsilcisi kabul edildiği halde Basralılara “arkadaşlarımız” ve Kûfelilere “Bağdatlılar” diyen Ebû Ali el-Fârisî, Basralıların temel ilkelerinden biri olan “müvelled şairlerin şiirleriyle istihâd edilmemesi” konusunda onlara muhalefet etmiştir. O, Abbâsî dönemi müvelled şairlerinden Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) şu beytiyle istihâdda bulunmuştur.

مَنْ كَانَ مَرَعَى عَزْمِهِ وَهُومِهِ رَوْضَى الْأَمَانِي لَمْ يَزَلْ مَبْرُولا

“Kimin azminin ve kaygılarının otağı, umutlarının cenneti olduysa ondan zarar gelmez.”⁹³

Zikredilen söylemin bir diğer sahibi İbn Cinnî'ninde nahiv metodundaki semâ

⁸⁸ Mehmet Yavuz, “İbn Cinnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/397.

⁸⁹ es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2: 132.

⁹⁰ Şerîde eş-Şerbînî, “Mukaddime”, *el-Hasâis* (Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 2007), 1/26.

⁹¹ eş-Şerbînî, “Mukaddime”, 1: 26.

⁹² Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 246.

⁹³ Sevim Özdemir, *Ebû Ali el-Fârisî ve Nahiv İlmindeki Yeri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 72.

anlayışının Basralıların semâ anlayışı ile örtüşmediği hatta onlara muhalif bir duruşu temsil ettiği söylene yanlış bir yargı olmayacaktır. Zira Basralılar, Arap kabileleri ve lehçeleri arasında ayırım yaparak Kays, Temîm, Esed, Huzeyl, bazı Kenâne ve Tâî kabilelerinin telaffuzlarını diğerlerine üstün tutuyorlardı. O, bu ayrımcı tutumu reddetmiş, bir Arap kabile ve lehçesinin diğerinden üstün olamayacağını savunarak şöyle demiştir. “Bütün Arap lehçeleri delildir. Farklılıklara rağmen bunların hepsini amel ettirmek mümkündür. Bunlardan birinin diğerine üstünlüğünü iddia etmek kabul edilemez.”⁹⁴ İbn Cinnî, el-Ḥaşâiş adlı eserinde bu konuya açıklık getirmek amacıyla “ما”nin amel etme meselesini ele almıştır. Zira Hicazlılar, bu harfi “كَيْسَ”

gibi amel ettirerek ismini ref haberini nasb ediyorlar, Temîm kabilesi ise “ما”ye amel ettirmeyerek sonraki gelen isimleri mübteda-haber olarak merfu kullanıyorlardı. O, her iki kullanımında kıyasa delil olması gerektiğini ve bu kullanımların devamlılığının sağlanmasının daha doğru bir yaklaşım olacağını savunmuştur. Bu telaffuzlardan birini kabul edip diğerini reddetmenin yanlış olduğunu, bunlardan herhangi birinin diğerine üstünlüğünün olmadığını söylemiştir. Bu noktada Hz. Peygamber'in şu hadisi ile istidlal etmiştir. تَزَلَّ الْقُرْآنُ بِسَبْعِ لُغَاتٍ كُلُّهَا كَافٍ وَ شَافٍ “Kur’ân, yedi lehçe üzere inmiştir, bunların hepsi yeterli ve şifadır.”⁹⁵

İbn Cinnî'nin Basra ekolünün temel ilkelerinden muhalif olduğu bir diğer konu da şâz kıraatlerle istişhâd meselesidir. Zira Basra ekolünün temel ilkelerinden biri şâz kıraatlerle istişhâdde bulunmamaktır. O, şâz kıraatlerle istişhâdın gerekliliğini savunur ve bunu da iki sebebe bağlar. Birincisi, Allah'ın bu kıraatlerin alınmasını emretmesi ikincisi, Rasûlullah'a isnâdının sahih olmasıdır. Bu iki sebebi şöyle izah eder. “Allah-ü Teâlâ مَا آ فَخَذُوا وَمَا آ تَأْكُمُ الرَّسُولُ فَخَذُوا وَمَا آ “Peygamber size neyi getirirse onu alın.”⁹⁶

buyurmuşken, Hz. Peygamber'e sahih bir senetle ulaşan bir telaffuzu biz nasıl reddederiz veya yanlış olduğunu söyleriz. Zikredilen ayetteki hüküm mutlak olup, Hz. Peygamber'e inen ve sahih senetle ona ulaşan bütün telaffuzlarla hem mana hem de lafız olarak amel edilmesi farzdır. Bazı nahivcilerin ayetlerdeki telaffuzları bir kenara bırakıp, bu emri sadece manaya hasretmeleri doğru değildir. Sahih bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşan bir kıraatin, nahiv kuralları açısından hatalı olduğunu iddia ederek istişhâdını nasıl reddederiz. Eğer nahiv kurallarımızda olmayan bir formda gelen kraati kitaplarımıza almazsak, bu ayetin yayılmasına engel oluruz.”⁹⁷

لَا تَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا “Hiçbir nefse imanı fayda vermez.”⁹⁸ Ayetinin şâz rivâyetinde,

fail olan “إِيْمَانُهَا” müzekker olduğu halde “تَنْفَعُ” fiilinin müennes olduğu görülmektedir.

İbn Mücâhid (ö. 324-936) fiilin müzekker olarak gelmesinin vacip olduğunu söyleyerek ayete galat olduğunu ileri sürmüştür. İbn Cinnî bunun Arap dilinde olduğunu, ayetin Arap dili grameri açısından doğru olduğunu söylemiştir. Arap dili gramerinde muzâfun ileyh müennes, muzaaf müzekker olursa, muzaf cinsiyette muzâfun ileyh gibi müennes olarak kabul edilebilir. Ayrıca o, bu nahiv görüşünü desteklemek için

⁹⁴ Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2007), 1/10.

⁹⁵ Osman Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *el-Muhteseb* (Dâru Sezkin, 1986), 1/33-34.

⁹⁶ el-Ḥaşr, 59/7.

⁹⁷ Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33-34.

⁹⁸ *el-Enâm*, 6/158.

zikredilen ayeti delil olarak zikreder.⁹⁹ Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir diğer olgu da Ebû Ali el-Fârisî pek çok meselede Basralılara muhalefet etmiştir.¹⁰⁰ Çalışmanın boyutu çerçevesinde bunlardan birkaçını aktarmak faydalı olacaktır.

1. O, tenâzû konusunda ikinci değil birinci fiilin amel ettirilmesinin gerektiğini savunarak Kûfelilerin görüşünü benimsemiş ve Basralılara muhalefet etmiştir. Bu görüşünü İmruu'l-Kays'ın şu şiiri ile delillendirmiştir.

لَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلَ مِنَ الْمَالِ

“Eğer ben basit bir hayat için çabalıyorsam, az bir mal bana yeter ve fazlasını istemem.”

Ebû Ali el-Fârisî beyitteki birinci fiil “كَمَى”yi amel ettirmiş, ikinci fiil olan “لَمْ”ü amel ettirmemiştir. Çünkü “لَمْ أَطْلُبْ” amel etseydi “قَلِيلٌ” kelimesi merfû değil mansûb olmalıydı.¹⁰¹

2. Ebû Ali el-Fârisî'nin Basralılara muhalif olup Kûfelilerle ittifak ettiği bir diğer mevzû, “إِنَّ النَّافِيَةَ” nin “نَيْسٌ” gibi amel etme konusudur. O, başta Kisâî olmak üzere diğer Kûfeliler gibi “إِنَّ النَّافِيَةَ”i amel ettirerek ismini ref, haberini nasb ettiğini söylemiştir.¹⁰²

3. Ebû Ali el-Fârisî'nin Basralılara muhalif kaldığı bir diğer mesele “لَوْ”in masdar edatı olarak kullanımınıdır. Basralı nahivcilere göre “لَوْ” sadece şart ifade eder bunun dışında herhangi bir kullanımı yoktur. O, Ferrâ ve diğer Kûfeliler gibi “لَوْ”in şart edatı olarak kullanımının yanında “وَدَّ” fiilinden sonra masdar edatı olarak da kullanımını olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşlerine şu ayet ile istişhâd etmişlerdir.

يَوْمَ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ “Onların her biri bin yıl yaşamak ister.”¹⁰³

Sonuç

Basra, Arap dili gramerinin beşiği olmakla kalmamış nahiv ilminin temel kuralları da buradaki dilbilimciler eliyle belirlenmiştir. Dönemin kültür merkezi Bağdat'a ilk büyük Basralı çıkarımı Sîbeveyh'le olsa da bu olay Sîbeveyh açısından başarısız, nahiv tarihi açısından çok önemli bir sürecin başlangıcı idi. Zira olay Sîbeveyh'i Basra nahiv imamlığından etmekle kalmamış, onun hazin sonunu da getirmiştir. Onun intikam ateşi ile yanan öğrencisi Aḥfeş ise Kisâî'nin siyasi dehası sayesinde Bağdat'ta kalarak ilk defa iki nahiv ekolünün uzlaşma sürecini hâkim kılarak yeni oluşacak nahiv metoduna uygun zeminini hazırlamışlardır. Müberred'in Bağdat'a gelişi ve Sâleb'in Bağdat'taki Kûfe taasubu ile iki ekol arasındaki çatışmalar tekrar başlamıştır. Genç nahivcilerin her iki ekolün metodunu ustalarından görmeleri onların

⁹⁹ Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/236.

¹⁰⁰ Mahmud, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, 303.

¹⁰¹ Behâüddîn Abdullah İbn 'Akîl, *Şerh-u İbn 'Akîl*, 14. bs (Tahran: Maṭba'atü Emîr, 1964), 1: 547.

¹⁰² es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 3: 394.

¹⁰³ *Bakara*, 2/96

ufkunu açmıştır. Zira bu yeni nahivciler iki nahiv ekolünün temel prensiplerini en önde gelen ustalarından duyma imkânı bulmuşlardır. Bu yeni nesil nahivciler Basralı nahivcilerin aşırı kuralcılığı ve Kûfeli nahivcilerin de kuralsızlığı arasında bir yol tutmayı tercih etmişlerdir. Bunlardan Zeccâc ve İbn Serrâc gibi bazı nahivciler Basra nahiv ekolüne meyletmiş, el-Hâmîd ve İbn Enbârî gibi bazı nahivciler Kûfe nahiv ekolüne meyletmiş ve Ebu Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî başta olmak üzere bu yeni nahivcilerin bazıları da değinildiği üzere her iki ekolün nahiv anlayışını kuru taklit veya tercihten öteye geçerek kendilerine özgü nahivsel çıkarımlara da imza atmışlardır. Bu bağlamda onların Basra ekolü mensubu olduğu söyleşe de şâz kraatlere yaklaşımları, Basralıların kabul etmediği kabilelerin lehçeleri ile istişhâd etmeleri ve kendilerine özgü yaklaşımlarının çokluğu, onların Basralı olduğu şeklindeki bir yargı konusunda kesinlik ifade etmemektedir. Bu yeni nesil nahivciler yeri gelmiş Basra nahiv ekolünün görüşünü benimsemişler yeri gelmiş Kûfe nahiv ekolünün görüşünü benimsemişler ve de yeri gelmiş kendilerine özgü nahivsel çıkarımlarda bulunmuşlardır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- ‘Ağîme, Muhammed Abdulhâlîk. “Mukaddime”. *el-Mukteğab*. Kahire, 1994.
- ‘Afkânî, Sa’îd. *Min târîhi'n-nahv*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Altıkulaç, Tayyar. “Kisâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali el-Ĥađîb el-. *Târîh-u Medîneti's-Selâm*. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2001.
- Bâkır, Abdulhâlîk. “Basra”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Brockelman, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 5. Basım, 1991.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Dâru'l-Meârif, 7. Basım, ts.
- Demirci, Mustafa. “Sâmerrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dûrî, Abdülazîz ed-. “Enbâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail. “Müberra”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebu'l-Feth İbn Cinnî, Osman. *el-Muhteseb*. Dâru Sezkin, 2. Basım, 1986.
- Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım ibnu'l-. *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- Ezherî, Hâlid b. Abdilleh. *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tevdîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Hadîsî, Hadîce. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Ürdün: Dâru'l-Emel, 3. Basım, 2001.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-buldân*. Beyrut: Dar-u Sâdir, 1977.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ*. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1993.
- İşık, Emin. “İbn Enbârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn 'Aķîl, Behâüddîn Abdullah. *Şerh-u İbn 'Aķîl*. Tahran: Mağba'atü Emîr, 14. Basım, 1964.

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 2007.
- İbnu'l-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım. *el-İnsâf fî mesâilî'l-hılâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fesevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karabudak, Muhsin. *Bağdat Dil Ekolü ve Başlıca Temsilcileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010.
- Kaya, Ahmet. *el-Ahfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'ân Adlı Eseri Işığında Arap Dili Gramerindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kılıç, Hulûsi. "Kûfiyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kızıklı, Salih Zafer. "Bağdat Gramer Ekolüne Genel Bir Bakış". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 133-149.
- Mahmud, Mahmud Hüseyinî. *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî târîhi'n-nahvi'l-Arabî*. Dâr-u 'Ammâr, ts.
- Mubârek, Mâzin. *ez-Zeccâcî, hayâtühû ve eseruhû ve mezhebühû'n-nahvî*. Şam: Dâru'l-Fıkr, 3. Basım, 1984.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Sibeveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özdemir, Sevim. *Ebû Ali el-Fârisî ve Nahiv İlmindeki Yeri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Özkal, Ramazan. *ez-Zeccâc ve Kitâbu Fe'altû ve Ef'altû Adlı Eserinin İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Sabbân, Muhammed b. Ali. *Hâşiyetü's-Sabbân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2008.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Ĥasen b. Abdillâh. *Ahbâru'n-nahviyyîn el-Basriyyîn*. Kahire: Maṭḭbaa el-Bâbî el-Ĥalebî, 1955.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1979.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmî fî cem'î'l-cevâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Şerbînî, Şerîde. "Muḳaddime". *el-Ĥaşâiş*. Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 2007.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-nahv*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1991.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbn Serrâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yıldız, Ahmet. *Hassân Ahmed Kamhiyye ve Şiirleri*. Konya: Palet Yayınları, 2021.
- Zeccâcî, Abdurrahman b. İshâk. *Mecâlisu'l-'ulemâ*. Kahire: Mektebetu'l-Ĥancî, ts.
- Zübeydî, Muhammed b. el-Ĥasen. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, ts.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Tatbık Sünneti Nesh mi Edildi?

Has The Tatbîq Sunnah Been Abrogated?

Sinan Erdim 

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assist. Prof., Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Kastamonu / Türkiye
serdim@kastamonu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-2564-5027>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1096061

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 30.03.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 03.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Erdim, Sinan. "Tatbık Sünneti Nesh mi Edildi?". *Marife* 22/1 (2022): 271-292.
<https://doi.org/10.33420/marife.1096061>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Tatbîk Sünneti Nesh mi Edildi?

Özet

Hanefî Mezhebî'nin en eski hadîs kaynaklarından olan İmâm Muhammed ile İmâm Ebû Yusuf'un eserlerinde ilginç bir rivâyet nakledilmiştir. Bu rivâyet Müslim dahil birçok muhaddis tarafından da tahrîc edilmiş ve sahîh kabul edilmiştir. Bu rivâyete göre Abdullâh b. Mes'ûd evine gelen iki meşhur talebesi Esved ve Alkame'ye imâm olup namaz kıldırması. Namaz esnasında rûkûda onların ellerini diz kapaklarının üzerine koyduğunu görmüş ve namazda onların ellerine vurarak kendi ellerine dikkat çekmiştir. Kendisi de o esnada rûkûda avuçlarını birleştirip diz kapaklarının arasına koymuştur. Âlimler bu eylemi tatbîk olarak isimlendirmişlerdir. Abdullah b. Mes'ûd namaz sonrası onlara Hz. Peygamber'in rûkûda ellerini bu şekilde üst üste kapatıp dizlerinin arasına koyduğunu nakletmiştir. İbn Mes'ûd'un bahsettiği bu eylem elbette o dönem yaygın olan rûkûda ellerin diz kapaklarının üzerine konulması uygulaması ile çelişmektedir. Hanefî İmâmları mübhem bir râviden ve İbrâhîm en-Nehaî'den munkatı bir isnadla Hz. Ömer'in ellerini rûkûda diz kapaklarının üstüne koyduğunu nakletmiş ve tercihlerinin Hz. Ömer uygulaması olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca İbrâhîm en-Nehaî'den bu uygulamanın zamanla terk edildiği görüşünü de nakletmişlerdir. Zaman içerisinde ise bu uygulamanın mensûh olduğu yüksek bir sesle dillendirilmiştir. Hicrî üçüncü asırda bu uygulamanın mensûh olduğu Kütüb-i Sitte müelliflerinden Tirmizî ve Nesâî tarafından da ifade edilmiştir. Bununla birlikte Hz. Ali'den kişinin rûkûda isterse diz kapaklarını tutabileceği, isterse tatbîk yapabileceği hasen sayılan bir rivâyet ile de nakledilmiştir.

Bu uygulamanın yasaklandığına dair iki rivâyet nakledilmiştir. Biri Sa'd b. Ebî Vâkkâs'tan nakledilmiş olup sahîh kabul edilmiştir. Ancak bu hadîste bu yasağın fâilî mübhem bırakılmıştır. Bir diğer rivâyet Hz. Ömer'den nakledilmiştir. Bu rivâyette Hz. Ömer "Diz kapakları size sünnet kıldı" demektedir. Ancak sünnet kılının kim olduğu yine mübhemdir. Ayrıca bu rivâyeti Hz. Ömer'den nakleden râvinin Hz. Ömer'den hadîs işitip işitmediği de tartışmalıdır.

Bu uygulamanın mensûh olduğu anlayışı bu problemi çözmek için geliştirilen en önemli argümandır. Bunda da yukarıda verdiğimiz iki sahâbinin rivâyetleri hiç şüphesiz etkili olmuştur. İbn Huzeyme, İbn Hibbân, İbn Battâl, Kâdî 'Îyâz, Nevevî ve İbn Hacer gibi birçok âlim bunu savunmuşlardır. Ancak bazı problemler içermekte olan bu argüman bazı âlimler de itiraz etmişlerdir. Bu bağlamda Aynı, Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber ile vefatına kadar yakınında ve sürekli hizmetinde bulunduğunu bu sebeple böyle bir şeyin mümkün olamayacağı ifade etmiş ve Hz. Peygamber'in bu uygulamayı nesh ettiği anlayışını kabullenmemiştir. Nitekim şayet bu şekilde bir nesh söz konusu ise bundan İbn Mes'ûd'un da haberinin olması gerekmektedir.

Bir başka geliştirilen argüman ise Hz. Peygamber'in bu uygulamayı bir defa yaptığıdır. Ancak bu da pek tutarlı görünmemektedir. Abdullah b. Mes'ûd'un bir defa yapılan bir uygulamaya devam etmesi ve ettirmeye çalışması pek de mantıklı bir durum değildir.

Bir diğer argüman ise rûkûda ellerin diz kapaklarının arasına koyulması uygulamasının Yahudilere ait olduğudur. Hz. Peygamber'in (s) herhangi bir konuda vahiy yoksa Ehl-i Kitâb'a uymayı sevdiği ifade edilmiştir. Son emirle de onlara muhalefet etmiştir. Bu da son derece problemlili bir argümandır. Nitekim bu durumda elleri diz kapaklarının arasına koymak Yüce Allah'ın emri olmaktadır. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un uygulaması vahye muhalefet anlamına gelmektedir.

Bütün bu verilerden hareketle ilim adamlarını son derece meşgul ettiğini düşündüğümüz bu uygulamanın Hz. Peygamber tarafında nesh edilip edilmediğini tespitte çalışacak eğer bir nesh de söz konusu ise nâsihinin kim olduğunu ortaya koymaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, İbn Mes'ûd, tatbîk, nesh.

Has The Tatbîq Sunnah Been Abrogated?

Summary

An interesting narration was reported in the works of Imam Muhammed and Imam Ebu Yusuf, who are among the oldest hadith sources of the Hanefî sect. This narration was also identified by many muhaddiths, including Muslim, and was accepted as sahîh. According to this narration, Abdullah b. Mesud became the imam of his two famous students, Esved and Alkame, who came to his house and performed prayer (salaah). While praying (salaah), he saw them putting their hands on their knees in ruku and drew attention to his own hands by hitting their hands. At the time of ruku, he put his hands together and placed them between his knees. Scholars named this action as tatbîq. After the prayer (salaah), Abdullah b. Mesud narrated them that the Prophet put his hands together like this and placed

them between his knees in ruku. This action mentioned by Ibn Mesud contradicts the practice of putting the hands on the knees in ruku, which certainly was common at that time. Hanefî İmams reported from an ambiguous narrator and with a munkati attribution from İbrahim en-Nehai that Omer put his hands on his knees in ruku and mentioned that their preferences were about Omer's practice. Besides, they also narrated the view of İbrahim en-Nehai that this practice was abandoned over time. In time, it was called out that this practice was an abrogation. It was also stated by Tirmizi and Nesai, who are among the authors of Kutub al-Sittah, that this practice was abrogated in the third century Hijri. In addition to this, it was also reported with a narration counted Hasan from Ali that a person may hold his knees or do tatbîq in ruku. There are two narrations regarding the prohibition of this practice. One was narrated from Sad b. Ebi Vakkas and this narration was accepted as sahih. Nevertheless, in this hadith the subject (doer) of this prohibition was left ambiguous. Another narration was reported from Omer. In this narration, Omer said: "Knees have been made sunnah for you." However, the person who made it sunnah is still ambiguous. Moreover, it is also debatable that whether the narrator, who reported this narration from Omer, heard a hadith from him or not.

The understanding that this practice is an abrogation is the most essential argument developed to solve this problem. Undoubtedly, the narrations of the two companions given above were effective in this. Many scholars such as Ibn Huzeyme, Ibn Hibban, Ibn Battal, Kadi İyaz, Nevevi and Ibn Hacer defended this. However, some scholars objected this argument which includes some problems. Within this context, Aynî stated that Abdullah b. Mesud was close and in continuous service with the Prophet until his passing. For this reason, such a thing would not be possible, and he (Aynî) did not accept the understanding that the Prophet abrogated this practice. Thus, if such an abrogation was in question, Ibn Mesud must have been aware of this, too. Another argument that was developed is that the Prophet made this practice once. However, this does not seem very consistent. It is not a logical situation for Abdullah b. Mesud to continue and try to maintain a practice that was done for once. Another argument is that the practice of putting the hands between the knees in ruku belongs to the Jews. It was stated that the Prophet liked to follow the people of the book if there was no revelation on any subject. He objected them with the last command. This is a highly problematic argument. As a matter of fact, in this case, putting the hands between the knees is the commandment of Almighty Allah. In this regard, Ibn Mesud's practice means an opposition to revelation. Considering these facts, whether this practice, which we think kept the scholars very busy, was abrogated by the Prophet or not will be tried to determine. And if there is an abrogation, we will try to reveal who the abrogator is.

Keywords: Hadith, Prophet, Ibn Mesud, tatbîq, abrogation.

Giriş

Abdullâh b. Mes'ûd'dan nakledilen bir rivâyete göre Hz. Peygamber (s) namaz kılarken rükûda ellerini dizlerinin veya diz kapaklarının üstüne değil de üst üste kapatır ve bacaklarının arasına koyardı. Bu eyleme de tatbîk denilmektedir. İbn Hacer, tatbîki avuçların içlerini birbirine yapıştırmak olarak tanımlamıştır.¹ İleride de görüleceği üzere bu rivâyet ilk olarak Hanefî Mezhebinin kurucu imâmlarının eserlerinde yer almış ve hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Daha sonra Kütüb-i Sitte ve sonrası dönem eserlerde de bu rivâyete yer verilmiş ve bunun mensûh bir uygulama olduğu dile getirilmiştir. Nakil, izâle ve iptal anlamlarına gelen neshin çeşitleri ve imkânı konusunda kaynaklarda önemli bilgiler zikredilmiştir. Biz bu çalışmamızda en bilinen halini; önceki bir hükmün sonraki bir hükümlle kaldırılarak yerine ikinci hükmün ikâme edilmesini kastetmekteyiz.²

¹ Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer, *Fethu'l-bâri fi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 2/ 273.

² Ebü Bekr Muhammed b. Mûsâ b. Osmân el-Hâzimî, *el-l'tibâr fi'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr* (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârif, 1359), 6 vd.; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 360 vd.; Yusuf Suiçmez, "Hadiste Nesh", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2012): 35-58.

Mezhep imâmlarının bu konudaki yaklaşımlarına gelince İmâm Mâlik (ö. 179/795) rükû hakkında “Kişi diz kapaklarını sağlamca tutsa, tesbîh etmese de yerterlidir” demiştir. Bu bilgi haricinde ne *Müdevvene*’de ve ne de *Muvatta*’da konuyla ilgili herhangi bir rivâyete yer verilmemiştir.³ İmâm Muhammed (ö. 189/805) namazın kılınışını anlatırken ellerin diz kapaklarının üzerine koyulacağını söylemiştir. Bir yerde de İmâm Azam’a (ö. 150/767) ellerini diz kapaklarının üzerine koymamanın hükmünü sorunca o “Namazı tamdır ancak bunu mekrûh görürüm” demiştir.⁴ İmâm Şâfiî (ö. 204/820) “Rükû babı” başlığı altında rükûda avuçların diz kapaklarının üzerine koyulmasını belirtmiş ama bu hususta bir hadîs nakletmemiştir. “Rükûdan kalkma” babında ise ileride vereceğimiz Rifâe b. Râfi’ hadîsine yer vermiştir. Bu hadîste Hz. Peygamber’in ellerini diz kapaklarının üzerinde koyduğu bilgisi mevcuttur.⁵ Ahmed b. Hanbel’den (ö. 241/855) ise hem tatbîk hadîsi hem de tatbîkin yasaklanması rivâyeti nakledilmiştir. Konuyla alakalı suallere verdiği cevaplarında da görüleceği üzere o da diz kapaklarının tutulması gerektiği görüşündedir.⁶

Bu çalışmada Hz. Peygamber’in bu uygulamasını nesh edip etmediğini öncelikle hicrî ilk üç asır hadîs literatüründen, ihtiyaç halinde ise sonraki dönem eserlerden hareketle tespiti çalışılacaktır. İlgili rivâyetlerin sıhhati hakkında âlimlerin değerlendirmelerine de yer verilecektir. İsnâdlardaki râvîler ittifakla veya ekseriyetle sika kabul edilen isimlerden ise bu duruma atıfla yetinilecektir. Bu bağlamda Cevâmiu’l-Kelim programından faydalanılacaktır. Bu çerçevenin dışında kalan râvîler hakkında ise daha ayrıntılı bilgilere yer verilecektir.

1. Mensûh Sayılan Rivâyetler

Abdullâh b. Mes’ûd’dan nakledilen bu tatbîk uygulaması tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Hanefî Mezhebi imâmlarının eserlerinde ele alınmıştır. Bu rivâyet sonrasında Ehl-i Hadîs’in eserlerinde de tahrîc edilmiş ve bab başlıklarına konu olmuştur.

1.1. Abdullâh b. Mes’ûd Rivâyetleri

Bu rivâyete İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmâm Muhammed, Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), İbn Hanbel, Müslim (ö. 261/875) ve Nesâî (ö. 303/915) eserlerinde yer vermişlerdir. İbn Ebî Şeybe, İbn Hanbel, Müslim ve Nesâî rivâyetlerinde İbn Mes’ûd bu eylemi Hz. Peygamber’den gördüğünü ifade etmiştir. Diğer üç kaynakta ise İbn Mes’ûd’un ve talebelerinin tatbîk yaptığı nakledilmiştir.

Bu hadîste, İbn Mes’ûd’un talebeleri Alkame ve Esved ile namaz kılması anlatılmaktadır. Alkame ve Esved’den nakledenler ise tâbîinden İbrâhîm en-Nehaî ve

3 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî, el-Müdevvene (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1994), 1/166.

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, el-Asl (Karaçi: İdâretü’l-Kur’ân, t.y.), 1/4, 214.

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, el-Üm (Beyrut: Darü’l-Ma’rife, 1990), 1/133-6.

6 Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, Mesâilü İbn Hanbel (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmi, 1981), 1/71; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, Mesâilü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 1/53.

Abdurrahmân b. el-Esved'dir. Her iki tarîkin de sahîh kabul edilen senedleri mevcuttur. Bununla beraber rivâyet ağırlıklı olarak İbrâhîm en-Nehâî'den nakledilmiştir.

Tekrara düşmemek, ayrıntılarda kaybolmamak ve makalenin hacminin genişlememesi için konunun özünü yansıtan rivâyetlerle yetinilecektir.

1-Yûsuf-Ebû Yûsuf-Ebû Hanife-Hammâd-İbrâhîm: "İbn Mes'ûd, evinde Alkame ve Esved'e ezansız ve kametsiz namaz kıldırdı. Onların ortasında durdu. Rükûda tatbîk yapıyordu."

Hammâd dedi ki "İbrâhîm ellerini diz kapaklarının üzerine koyuyordu. Bu benim için daha güzeldir. O, İbn Mes'ûd'un yaptığı şeyin terk edildiği düşüncesindeydi." Bu rivâyetten sonra mübhem bir râvîden nakille Hz. Ömer'in ellerini diz kapaklarının üzerine koyduğu nakledilmiştir.⁷

İsnaddaki Hammâd (ö. 120/738) Ebû Hanife'nin hocasıdır. İbn Hacer (ö. 852/1449) onu "sadûk ve evham" sahibi olarak nitelenmiştir.⁸ Ancak rivâyetin sahîh isnadlarının varlığından hareketle bu rivâyetin metni sahîhtir diyebiliriz.

2-İmâm Muhammed-Ebû Hanife-Hammâd-İbrâhîm-Alkame b. Kays ve el-Esved b. Yezîd: "Biz Abdullâh b. Mes'ûd'un yanındaydık. Namaz vakti gelince İbn Mes'ûd namaz için ayağa kalktı. Biz de arkasında durduk. Birimizi sağına, diğerimizi soluna durdurdu ve kendisi de ortamında durdu. Namaz bitince "Üç kişi olduğunuzda böyle yapınız" dedi. Rükûda iken tatbîk yaptı. Namazı kâmet ve ezansız kıldırdı ve "Etrafınızdaki insanların kâmeti size yeterlidir" dedi."

İmâm Muhammed konuyla ilgili şu değerlendirmelerde bulunmuştur: "...Onun tatbîk hakkındaki görüşünü almayız. O rükû ettiği zaman iki elini birbirine kapatır ve onları diz kapaklarının arasına koyardı. Biz namaz kılan kişinin avuçlarını diz kapaklarının üzerine koyması düşüncesindeyiz..." Bu rivâyetin akabinde İbrâhîm en-Nehâî'nin Hz. Ömer'in namaz kılarken avuçlarını diz kapaklarının üzerine koyduğunu bilgisine yer verilmiştir. Ancak İbrâhîm en-Nehâî Hz. Ömer'den hadis işitmemesi sebebiyle rivâyet bu haliyle munkatıdır. Rivâyetin akabinde İmâm Muhammed Hz. Ömer'in uygulamasının kendilerine daha güzel geldiğini söylemiştir.⁹

3-Müslim-Muhammed b. Alâ-Ebû Muaviye-A'meş-İbrâhîm-Esved ve Alkame: "Abdullâh b. Mes'ûd'a evindeyken uğradık. "Şu arkanızdakiler namaz kıldı mı?" diye sordu. (Emirleri kastediyor.) Biz: "Hayır" dedik. O: "Kalkın ve namaz kılın" dedi. Bize ezan ve kâmeti emretmedi. Biz arkasında durmaya çalıştık. Elimizden tutarak birimizi sağına diğerimizi soluna yerleştirdi. Rükûda ellerimizi diz kapaklarımızın üstüne koyduk. Ellerimize vurdu. Ellerini üst üste kapatıp uyluklarının arasına koydu. Namazı bitirince: "Bazı emirleriniz, namazı geciktirecek ve vaktin sonuna bırakacaklar. Siz bunu yaptıklarını görünce namazınızı kılın. Onlarla olan namazınız ise nâfile olsun. Üç kişi olunca cemaatle kılınız. Bundan daha fazla olursanız da cemaatle kılın. Biriniz imâm olsun. Sizden biri rükû ettiğinde kollarını uyluklarının üzerine yaysın

⁷ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî, *el-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1/49, 50.

⁸ Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer, *Takrîbü't-tehziib* (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986), 178.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1/211-5.

ve avuçlarının arasını kapatsın. Ben Hz. Peygamber'in parmak aralarını görür gibiyim."¹⁰

Seneddeki râviler sikadrlar.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu hadîse Abdürrezzâk b. Hemmâm, İbn Ebî Şeybe, İbn Hanbel, Müslim ve Nesâî de eserlerinde yer vermişlerdir. İbn Hanbel'in naklettiği hadîs hakkında Şuayb el-Arnâvût (ö. 1438/2016): "Buhârî ve Müslim'in şartları üzere isnadı sahîhtir" demiştir. Elbânî (ö. 1420/1999) de Nesâî rivâyeti için *sahîh* demiştir.¹¹

İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği hadiste bazı ilâve bilgiler söz konusudur. Rivâyetin sonunda A'meş, İbrâhîm en-Nehâî'ye Alkame ve Esved'in bu uygulamayı yapıp yapmadığı sorar. İbrâhîm en-Nehâî: "Evet" cevabını verir. A'meş, İbrâhîm en-Nehâî'nin kendisinin yapıp yapmadığını da sorar. Yine "Evet" cevabını alır. A'meş bu eylemin uygulanmadığını hatırlatmak istercesine insanların ellerini diz kapaklarının üstüne koyduğunu söyler. İbrâhîm en-Nehâî ise cevaben Ebû Ma'mer'in Hz. Ömer'i ellerini diz kapaklarının üstüne koyarken gördüğünü nakletmiştir. Hz. Ömer'in tatbîk yaptığı Esved tariki ile de nakledilmişse muhakkik Ebû Habîb'in de belirttiği üzere bu tarîk zayıftır. Tek sahîh tarîk Ebû Ma'mer-Hz. Ömer tarîkidir.¹²

2. Nâsîh Kabul Edilen Rivâyetler

Namazda tatbîk yapmanın nesh edildiğine ve elleri diz kapakları üzerine koymanın sünnet kılındığına dair rivâyetler Hz. Ömer ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan gelmiştir. Ancak bu rivâyetlerde bu sünnetin kaynağının kim olduğu açıklanmamaktadır.

2.1. Sa'd b. Ebî Vakkâs Rivâyetleri

Bu rivâyeti Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan oğlu Mus'ab b. Sa'd nakletmiştir. Ondan ise Ebû Ya'fûr ve Zübeyr b. 'Adîy tarîkleri ile yayılmıştır. İki tarîk de sahîh sayılmıştır. Bu hadîs Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), İbn Ebî Şeybe, İbn Hanbel, Buhârî (ö. 256/870), Müslim, İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî tarafından tahrîc edilmiştir.

1-Ebû Dâvûd et-Tayâlisî-Şu'be-Ebî Ya'fûr-Mus'ab b. Sa'd: "Sa'd'ın yanında namaz kılıyordum. Rükuya gidince ellerimi birleştirip diz kapaklarımın arasına koydum. Babam bana dedi ki: "Yasaklanana kadar biz de böyle yapardık. (Sonra) Elleri diz kapaklarının üzerine koyma emredildi."¹³

İsnaddaki râvîler sikadır.

¹⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, t.y.), "Mesâcid", 5.

¹¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebû'l-İslamî, 1403, t.y.), 2/152; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Kitâbü'l-musannef*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1/221-222; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, t.y.), 1/378; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen* (Halep: Mektebû'l-Matbûât, 1986), "Tatbîk, 1".

¹² Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *Musannef*, thk. Ebû Habîb Nâsır b. Abdilazîz (Riyâd: Dâru Künûzi İsbiliyâ, 2015), 3/39-42.

¹³ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 1/28.

2-Buhârî-Ebü'l-Velîd-Şu'be-Ebü Ya'fûr-Mus'ab b. Sa'd: "Babamın yanında namaz kılarırken avuçlarımı birleştirip uyluklarımın arasına koydum. Babam beni bundan nehyetti ve dedi ki: "Biz de böyle yapardık ve bundan nehyolunduk. (Sonra) Ellerimizi diz kapaklarımızın üstüne koymak emredildi.¹⁴

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu hadîs İbn Ebî Şeybe, İbn Hanbel, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî tarafından da tahrîc edilmiştir.¹⁵

Şuayb el-Arnâvût İbn Hanbel isnadı için, Elbânî ise İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî rivâyetleri için *sahîh* demiştir.

2.2. Hz. Ömer Rivâyetleri

Hız. Ömer rivâyetine Tayâlisî, Abdürrezzâk b. Hemmâm, İbn Ebî Şeybe, Alî b. el-Ca'd (ö. 230/844-45), Tirmizî ve Nesâî eserlerinde yer vermişlerdir.¹⁶ İsnadlara baktığımızda bu rivâyeti yaygın olarak Hız. Ömer'den Ebû Abdurrahmân es-Sülemî ondan da Ebû Husayn nakletmiştir. Nesâî tarafından tahrîc edilen İbrâhîm en-Nehai-Abdurrahmân es-Sülemî tarihini¹⁷ Dârekutnî ((ö. 385/995) mahfûz saymamıştır.¹⁸ Yine aşağıda verdiğimiz üzere Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın naklettiği Ebû İshâk-Alkame ve Esved-Hız. Ömer tarihi de zayıftır.

Ancak bu rivâyetin sıhhati noktasındaki en önemli husus Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin Hız. Ömer'den hadîs işitip işitmediği tartışmasıdır. Nitekim İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) nakline göre Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848), onun Hız. Ömer'den hadîs işitmediğini söylemiştir.¹⁹

İbn Sa'd (ö. 230/845), onu Hız. Alî, Hız. Osman ve İbn Mes'ûd'dan nakilde bulunanlar arasında saymıştır. Ancak hocaları arasında Hız. Ömer'i zikretmemiştir.²⁰ Buhârî onun Hız. Alî, Hız. Osman ve İbn Mes'ûd'dan hadîs işitiğini söylemiş, Ebû Husayn kanalı ile nakledilen bir tarihte onun قَالَ لَنَا عُمَرُ şeklinde bir ibaresinin bulunduğuna dikkat çekmiştir.²¹ Mizzi (ö. 742/1341) ve İbn Hacer de onu Hız. Ömer'den nakilde bulunanlar arasında saymıştır. Ancak İbn Hacer, Yahyâ b. Ma'în'in

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Sifatü's-Salât", 36.

¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/220; İbn Hanbel, *Müsned*, 1/51; Müslim, *Sahîh*, "Mesâcid", 5; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987), "İkâmetü's-Salât", 17; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen* (Beyrut: Kahire: Dâru'l-Fikr, 1988), "Salât", 150; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre Yezîd et-Tirmizî, *Sünen* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), *Ebvâbü's-Salât*, 192; Nesâî, *Sünen*, "Tatbîk", 1.

¹⁶ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/151; Ebû'l-Hasen Alî b. el-Ca'd b. Ubeyd, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990), 1/98; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/122; Nesâî, *Sünen*, "Tatbîk", 2.

¹⁷ Nesâî, *Sünen*, "Tatbîk", 2.

¹⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fî ehâdîsi'n-nebeviyye* (Riyâd: Darü Taybe, 1985), 2/243.

¹⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1952), 5/37; Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Mearif, 1326), 5/184.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bagdadî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 6/212.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarâbâd, Dâireti'l-Mearif, t.y.), 5/73.

söylemine de yer vermiştir.²² Zehebî (ö. 748/1348) de onun Hz. Ömer'den hadîs işittiğini söylemiştir.²³ Ancak ilerde de geleceği üzere muhaddislerin işaret ettikleri böyle bir ifade sadece Tirmizî'nin eserinde mevcuttur. Muhtemelen onun Hz. Ömer'den hadîs işittiği görüşünde olan muhaddisler bu tarîkten hareket etmektedirler. Ancak bu isnadın (Tirmizî rivâyeti) râvîlerinden Ebû Bekr b. Ayyâş âlimlerin bir kısmınca sika bir kısmınca sadûk olarak nitelenmiştir. Onun hafızasının bozulduğu ve hatalar yaptığı dile getirilmiştir.²⁴ Rivâyetin sadece bu tarîkinde isnadda açık işitmeye delalet eden bir lafız söz konusudur.

1-Ebû Dâvûd et-Tayâlisî-Şu'be-Ebû Husayn-Ebû Abdurrahmân es-Sülemî-Hz. Ömer: "Tutunuz. Diz kapakları size sünnet kılındı."²⁵

İsnaddaki râvîler sika olup Ebû Husayn İbn Hacer tarafından sika olmakla beraber "bazen tedlis yapmıştır" şeklinde nitelendirilmiştir.²⁶ Râvî rivâyeti Hz. Ömer'den naklederken şu ibareleri kullanmıştır:

عن أبي حصين عن أبي عبد الرحمن السلمي قال قال عمر

2-Abdürrezzâk b. Hemmâm-İsrâîl-Ebî İshâk-Alkame ve Esved: "Abdullâh b. Mes'ûd ile namaz kıldık. Rükûda avuçlarını kapattı ve diz kapaklarının arasına koydu ve ellerimize vurdu. Biz de bunu (tatbîki) yaptık. Sonra Ömer ile karşılaştık. Evinde bize namaz kıldırıldı. Rükûya gidince Abdullâh'ın yaptığı gibi avuçlarımızı birleştirdik. Ömer ellerini diz kapaklarının üzerine koydu. Namazı bitirince: "Bu ne?" dedi. Biz Abdullâh'ın böyle yaptığını anlattık. Dedi ki: "Bu yapılan bir şeydi. Sonra terkedildi."²⁷

İbn Hacer hadîsin râvîlerinden Ebû İshâk için "Sika ve ahir ömründe ihtilata maruz kaldı" demiştir.²⁸ Birçok muhaddis onu müdellis saymıştır. Bu rivâyeti de "an" lafzı ile nakletmiştir. Diğer râvîler sikadırlar.

3-Tirmizî-Ahmed b. Menî'-Ebû Bekr b. Ayyâş-Ebû Husayn-Ebû Abdurrahmân es-Sülemî: "Hz. Ömer bize dedi ki: "Muhakkak ki diz kapakları sizin için sünnet kılındı. Diz kapaklarını tutun"

أبو حصين عن أبي عبد الرحمن السلمي قال : قال لنا عمر بن الخطاب

Tirmizî, bu hadîsin akabinde şu değerlendirmelerde bulunmuştur: "Bu babda Sa'd, Enes, Ebû Humejd, Ebû Üseyd, Sehl b. Sa'd, Muhammed b. Mesleme ve Ebû Mes'ûd'un rivâyetleri vardır... Ömer hadîsi hasen sahîhtir."

Tirmizî, Hz. Peygamber'in arkadaşları, tâbiîn ve sonrakiler arasında amelin bu hadîs üzere olduğunu, İbn Mes'ûd ve arkadaşlarından rivâyet edilen hadîs hariç bu konuda bir ihtilafın olmadığını söylemiştir. İbn Mes'ûd'un bazı arkadaşlarının ise

²² Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 5/184.

²³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefiyyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 5/558.

²⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, 12/ 34.

²⁵ Tayâlisî, *Müsned*, 1/12.

²⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/384.

²⁷ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/152.

²⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/423; İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/ 66.

tatbîk yaptığını belirtmiştir. Elbânî de bu isnada *sahîh* demiştir.²⁹

Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu hadîs de iki problem vardır. Birincisi Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin Hz. Ömer'den hadîs işitmesi meselesi tartışmalıdır. İkincisi de bu isnaddaki Ebû Bekr b. Ayyâş'ın ihtilata maruz kalmış bir râvî olmasıdır.³⁰ Tirmizî muhtemelen bu tartışmalı meselelerde tercihini hadîsin sıhhatinden yana kullanmıştır.

Bu rivâyetlerde gördüğümüz üzere isnadların ittisali açısından bazı tartışmalar söz konusudur. Bu rivâyetleri sahîh kabul edersek Hz. Ömer'in bir tasarrufunun burada söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Yani daha önceleri insanlar rûkûda tatbîk yapıyorlardı. Ancak Hz. Ömer bu uygulamayı kaldırmıştır.

3. Her İki Uygulamaya da Cevaz Veren Rivâyetler

Konuyla ilgili tek rivâyeti İbn Ebî Şeybe Hz. Alî'den tahrîc etmiştir.

3.1. Hz. Alî Rivâyeti

İbn Ebî Şeybe-Veki'-Katan-Ebû İshâk-Âsım b. Damra-Hz. Alî: "Rükû ettiğin zaman dilersen şöyle yap. Ellerini diz kapaklarının üstüne koy. Dilersen şöyle yap. Yani tatbîk yap."³¹

İsnaddaki râvilerden Veki' b. el-Cerrâh ve Katan b. Ka'b sikadır. Âsım b. Damra'yı âlimlerin bazıları sika, bazıları zayıf, bazıları ise sadûk saymışlardır. İbn Hacer de sadûk olarak nitelemiştir.³² Ebû İshâk es-Sebiî için İbn Hacer "Sika ve ahir ömründe ihtilata maruz kaldı" demiştir.³³ Ebû İshâk sika olmakla beraber İbn Hibban (ö. 354/965) ve Taberi (ö. 310/923) gibi âlimlerce müdellis olarak nitelendirilmiştir.³⁴ Bu rivâyeti de "an" lafzı ile nakletmiştir. Bize göre bu hadîs zayıftır.

Aynî (ö. 855/1451), İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği Hz. Alî hadisine göre bu konuda muhayyerliğin söz konusu olduğunu ve hadîsin hasen olduğunu söylemiştir.³⁵

İbn Hacer de isnadının hasen olduğunu söylemiştir. Hz. Alî'ye ya nehyin ulaşmadığı ya da tenzihen mekruh olarak yorumladığı düşüncesindedir.³⁶

4. Hz. Peygamber'in Ellerini Diz Kapaklarının üzerine Koyduğuna Dair Nakledilen Merfû Rivâyetler

Konuyla alakalı merfû rivâyetlere baktığımızda ileride de görüleceği üzere Hz. Peygamber'in ellerini önce diz kapaklarının arasına koyduğu sonrasında ise bunu terk ettiği veya sahâbeye "Artık ellerinizi dizlerinizin arasına koymayın. Diz kapaklarınızın üstüne koyun" şeklinde bir emrine rastlamamaktayız.

²⁹ Tirmizî, *Sünen*, "Ebvâbü's-Salat", 192.

³⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, 12/36.

³¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/221.

³² İbn Hacer, *Takrîb*, 1/285; İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/45.

³³ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/ 423.

³⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/66.

³⁵ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-'Aynî, *'Umdetu'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 6/64.

³⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/ 274.

Musanef sahibi muhaddisler ilgili rivâyetleri konu bağlamında oluşturdukları bablarda nakletmişlerdir. Buhârî “Avuçları rükûda diz kapakları üzerine koyma” babında Ebû Humeyd’den muallak olarak Hz. Peygamber’in diz kapaklarını rükûda sağlamca tuttuğu bilgisini nakletmiştir. Bu babda ayrıca yukarıda geçen Sa’d b. Ebî Vakkâs hadîsine yer vermiştir.³⁷ Buhârî Ebû Humeyd hadîsini “Teşehhüdde oturmamanın sünnet şekli” babında ise mûsned olarak vermiştir.³⁸

Nevevî’nin (ö. 676/1277) Müslim’in *Sahih*’inde oluşturduğu bab başlığı “Elleri rükûda diz kapaklarına koymanın mendubluğu ve tatbîkin neshi” şeklindedir. Bu babda yukarıda verdiğimiz İbn Mes’ûd ve Sa’d b. Ebî Vakkâs rivâyetine yer verilmiştir.³⁹

Ebû Dâvûd’un oluşturduğu bab başlığı ise “Elleri diz kapakları üzerine koyma” şeklindedir. Burada Sa’d b. Ebî Vakkâs ve İbn Mes’ûd rivâyetlerine yer verilmiştir.⁴⁰

Tirmizî eserinin “Rükûda elleri diz kapakları üzerine koyma rivâyetleri” babında Hz. Ömer rivâyetine yer vermiştir. Ayrıca yukarıda da verdiğimiz üzere Hz. Peygamber’in arkadaşları, tâbîn ve sonrakiler arasında amelin bu hadîs üzere olduğunu, İbn Mes’ûd ve arkadaşlarından rivâyet edilen bu hadîs hariç bu konuda bir ihtilafın olmadığını söylemiştir. İbn Mes’ûd’un bazı arkadaşlarının ise tatbîk yaptığını belirtmiştir. Ayrıca tatbîkin ilim ehline mensûh olduğunu söylemiştir. Sonrasında ise Sa’d b. Ebî Vakkâs hadîsine yer vermiştir.⁴¹

Nesâî konuyla ilgili oluşturduğu “Rükûda diz kapaklarını tutma” babında Hz. Ömer rivâyetine, “Rükûda avuçların yeri” ve “Rükûda parmakların yeri” bablarında ise ilerde vereceğimiz Ebû Mes’ûd rivâyetine yer vermiştir.⁴² *Sünenü’l-kübrâ*’sında ise bu uygulamanın nesh edildiğini bab başlığına taşımıştır.⁴³

İbn Mâce, “Elleri diz kapakları üzerine koyma” isimli babda Sa’d b. Ebî Vakkâs ve Hz. Âişe rivâyetlerine yer vermiştir.⁴⁴

Hz. Peygamber’in rükûda ellerini diz kapaklarının üzerine koyduğunu nakleden rivâyetler tespit edebildiğimiz kadarıyla yedi sahâbîden gelmiştir: Abdullâh b. Ömer, Hz. Âişe, Rifâe b. Râfî, Abdurrahmân b. Ebî Ebzâ, Ebû Mes’ûd el-Ensârî, Vâil b. Hucr ve Ebû Humeyd (Ukbe b. Âmir).

4.1. Abdullâh b. Ömer Rivâyetleri

Abdürrezzâk b. Hemmâm’ın İbn Ömer isnadı ile naklettiği bu rivâyet seneddeki Abdülvehhâb b. Mücâhid’in metrûk olarak nitelendirilmesi sebebiyle çok zayıftır.⁴⁵ Hz. Peygamber bir adama namazı kılariken ta’dîl-i erkâna uymasını ve rükûda

³⁷ Buhârî, “Sıfatü’s-Salât”, 36.

³⁸ Buhârî, “Sıfatü’s-Salât”, 61.

³⁹ Müslim, “Mesâcid”, 5.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 150.

⁴¹ Tirmizî, “Salât”, 192.

⁴² Nesâî, “Tatbîk”, 4.

⁴³ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991), “Tatbîk”, 2.

⁴⁴ İbn Mâce, *Sünen*, “İkâmetü’s-Salât”, 17.

⁴⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/368.

ellerini diz kapaklarının üzerine koymasını gerektiğini söylemiştir.⁴⁶

4.2. Hz. Âişe Rivâyetleri

İbn Râhûye (ö. 238/853) ve İbn Mâce'nin tahrîc ettikleri Hz. Âişe hadîsi, isnadda yer alan Hârîse sebebiyle zayıftır. Hârîse b. Muhammed ittifakla zayıf kabul edilmiştir.⁴⁷ Elbânî kanaatimizce bu konudaki başka sahîh hadîslerin varlığından hareketle bu rivâyete sahîh demiştir. Bu rivâyette Hz. Peygamber'in ellerini rûkûda diz kapağının üzerine koyduğu ifade edilmiştir.⁴⁸

4.3. Rifâe b. Râfi' Rivâyetleri

Rifâe b. Râfi' rivâyetinin meşhur varyantında camiye gelip hızlıca namaz kılan birine Hz. Peygamber ta'dîl-i erkânı anlatmaktadır. "Ellerini rûkûda diz kapaklarının üzerine koy" ibaresi yoktur.⁴⁹ Ancak İbn Hanbel ve İbn Ebî Şeybe'nin naklettikleri birer Rifâe rivâyetinde "Rûkûda avuçlarını diz kapaklarının üzerine koy" ifadesi mevcuttur.⁵⁰ Rivâyetlerin kahir ekserinde bu ifadelerin olmaması bizde bu tariflerin râvî tasarrufuna uğradığı kanaatini uyandırmaktadır. Her iki isnadın ortak râvîsi Muhammed b. Amr için İbn Hacer "Sadûk ve evham sahibi" demiştir.⁵¹ Nitekim İbn Ebî Hâtim'in de belirttiği üzere râvî isnaddaki bir ismi düşürerek senedi de hatalı nakletmiştir.⁵²

4.4. Abdurrahmân b. Ebzâ Rivâyetleri

İbn Hanbel ve Taberânî'nin (ö. 360/971) naklettiklere rivâyete göre Abdurrahmân b. Ebzâ çevresindeki bazı kimselere Hz. Peygamber'in nasıl namaz kıldığını göstermek istemiştir. Rivâyette Hz. Peygamber'in her rûkunda ta'dîl-i erkâna uyması anlatılır.⁵³

İbn Hanbel rivâyetinde mevcut olan "Rûkûda ellerini diz kapaklarının üzerine koydu" ibaresi Taberânî hadîsinde bulunmamaktadır. Şuayb el-Arnâvût bu hadîs hakkında "İsnadı sahîhtir" değerlendirmesinde bulunsa da isnaddaki Damra b. Rebîa için İbn Hacer "Saduktur. Az miktarda vehmetmiştir".⁵⁴ Abdullâh b. Şevzeb ve

⁴⁶ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/151.

⁴⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'in b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *Târîhu İbn Ma'in rivâyetü'd-Dûri* (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmiyye, 1979), 3/165; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3/94; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *ed-Duâfâ ve'l-metrûkîn* (Halep: Dârü'l-Va'y, 1396), 1/29; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/255, 256; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 1/ 446.

⁴⁸ Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled b. Râhûye et-Temîmî, *Müsned* (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991), 2/441; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 17.

⁴⁹ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/370; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/257; Tayâlisî, *Müsned*, 1/196; Tirmizî, *Sünen*, "Ebvâbü's-Salât", 130; Nesâî, *Sünen*, "Sıfatü's-Salât", 15; İbn Hanbel, *Müsned*, 4/340.

⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/ 220; İbn Hanbel, *Müsned*, 4/340.

⁵¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/499.

⁵² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-İlel* (Metâbiu'l-Humeydî: Riyâd, 2006), 2/69.

⁵³ İbn Hanbel, *Müsned*, 2/246; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2/246.

⁵⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/280.

Abullah b. Kâsım için “sadûk” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁵⁵ İbn Hacer Abdullâh b. Kâsım’ı tanıtırken onun İbn Şevzeb’in şeyhi olduğunu belki de *Takrib*’inde tanıttığı bir önceki Abdullâh b. Kâsım et-Teymi olduğunu söyleyerek çok bilinen biri olmadığına dikkat çekmiştir.⁵⁶

Bu temel kaynaklar dışında bu hadîs Buhârî’nin *et-Târîhu’l-kebir*’i⁵⁷ ile Fesevî’nin (ö. 277/890) *el-Ma’rife ve’t-târîh*’inde de geçer. Bu iki eserde de elleri diz kapağına koyma bilgisi bulunmamaktadır.⁵⁸

Buhârî isnadındaki Muhammed b. Abdullâh el-Umerî zayıf bir râvidir.⁵⁹ Fesevî isnadında, İbn Hanbel hadîsinin senedinden farklı olarak bulunan Saîd b. Esed sika bir râvidir. Dört kaynaktaki rivâyetin sadece birinde söz konusu bilginin bulunması yine hadîsin râvî tasarrufuna maruz kaldığı izlenimini vermektedir.

Şu üç sahâbînin rivâyetleri ise eserlerde daha fazla tahrîc edilmiştir.

4.5. Ebû Mes’ûd el-Ensârî Rivâyetleri

Ebû Mes’ûd el-Ensârî’den nakledildiğine göre o yanına gelenlere Hz. Peygamber’in namazını göstermek için namaz kılmış ve ellerini de rûkûda diz kapaklarına koymuştur. Aşağıda rivâyetlerde de görüleceği üzere bu rivâyet birçok kaynaktan yer almıştır.

Bu hadîs isnadındaki üçüncü râvîsi (Atâ es-Sâib-Sâlim el-Berrâd-Ebû Mes’ûd) ile yayılmıştır. Atâ b. es-Sâib genel olarak sika kabul edilmekle beraber yaşlılığında hafızası bozulmuştur. İbn Hacer onun hakkında “Saduktur. İhtilata maruz kalmıştır” demiştir. Bazı âlimlerce bu ihtilatın şiddetli bir ihtilat olduğu ve onun telkine açık hale geldiği de ifade edilmiştir.⁶⁰

Ondan ihtilat öncesi nakilde bulunan muhaddisler olarak şu isimler zikredilmiştir: Şu’be, Hammâd b. Zeyd, Sevrî, Vüheyb, Züheyb, Zâide ve Eyyûb. İhtilat sonrası hadîs işitenler ise Muhammed b. Fudayl, Cerîr, Hüseyim, Hâlid el-Vasîfî ve İbn Uleyye’dir.⁶¹ Bazı isimlerin ise ihtilat öncesi mi sonrası mı ondan hadîs aldıkları kayıtlara girememiştir. Nitekim İbn Hacer bu râvîlerin rivâyetleri için tevakkuf edileceğini söylemiştir.⁶²

Konumuzla alakalı Ebû Mes’ûd rivâyetlerini ise Atâ b. es-Sâib’den şu beş râvî nakletmişlerdir: Zâide b. Kudâme, Hemmâm b. Yahyâ, Cerîr b. Abdulhamîd, Ebû’l-Ahves, (Selâm b. Süleym) ve Ebû Avâne (Vaddâh).

Yukarıda da geçtiği üzere Zâide b. Kudâme, Atâ’dan ihtilat öncesi Cerîr ise ihtilat sonrası hadîs almıştır. Ebû Avâne için Yahyâ b. Ma’în: “Ebû Avâne ihtilat öncesi ve sonrası işitmiştir” demiştir. Alî b. el-Medinî ona bunları ayırd edip edemediğini

⁵⁵ İbn Hacer, *Takrib*, 1/308, 318.

⁵⁶ İbn Hacer, *Takrib*, 1/318.

⁵⁷ Zehebî, *Mizân*, 3/610.

⁵⁸ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî, *el-Ma’rifetü ve’t-târîh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981), 1/291.

⁵⁹ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 5/174.

⁶⁰ İbn Hacer, *Takrib*, 1/391.

⁶¹ Mizzî, *Tehzîb*, 14/410; İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/203.

⁶² İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/ 207.

sorunca “Hayır” cevabını almıştır.⁶³ Şuayb el-Arnâvût da “Ebû Avâne ihtilat öncesi ve sonrası hadîs almıştır. Onun hadîsi ile hüccet edilmez” demiştir.⁶⁴

Durumunu tespit edemediğimiz iki râvîden Hemmâm hakkında Şuayb el-Arnâvût ve arkadaşlarının tahkik ettiği Müsned’de birbiriyle çelişen bilgiler söz konusudur. Abdullâh b. Amr isnadı ile nakledilen bir rivâyete “İsnadı zayıftır. Hemmâm, Atâ’dan ihtilattan sonra işitti” denilmiştir.⁶⁵ Konumuzla ilgili rivâyetin değerlendirilmesinde ise “İsnadı Atâ b. es-Sâib sebebiyle hasendir. Tahâvî’nin (ö. 321/933) de tercih ettiği üzere Hemmâm ihtilat öncesi işitmiştir” denilmiştir.⁶⁶ Tahâvî’nin bu eserine baktığımız zaman, Eyyûb es-Sahtiyânî el-Basrî’nin Atâ, Basra’ya geldiği zaman “Onu bana getirin ve namazın arkasındaki tesbihattan sorun” demesinden ve bu sırada Hemmâm b. Yahyâ el-Basrî’nin de Basra’da olmasından hareketle ihtilat öncesi işittiği kanaatinde olduğu anlaşılmalıdır.⁶⁷ Tahavî, bu bilgiyi muhtemelen İbn Hanbel’in eserinden almıştır. Başka bir kaynaktan tespit edemedik.⁶⁸ Ebû Hâtim “Basralıların Atâ’dan nakli çokça problemlidir. Çünkü ahir ömründe Basra’ya geldi”⁶⁹ demiştir. Dârekutnî Atâ’nın iki defa Basra’ya gittiğini ilkinde Eyyûb ve Hammâd b. Seleme’nin ondan hadîs işittiğini ve bu rivâyetlerin sahîh olduğunu söyler.⁷⁰ Ancak burada Hemmâm’ın ismi geçmemektedir. Tahavî’den başka bu kanaati dillendiren de yoktur. Bu sebeple onun bu yaklaşımının pek benimsenmediği görülmektedir.

Durumunu tespit edemediğimiz diğer bir râvî için İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inin muhakkiklerinden Ebû Habîb (ö. 1442/2021) “Ebû’l-Ahves ihtilattan sonra işitti” demiştir.⁷¹

Bu bilgilerden hareketle Atâ-Zâide rivâyetleri hariç diğer tarîklerin hepsi zayıftır diyebiliriz. Bir başka husus da isnadların çoğunluğunda rivâyetin ikinci râvîsi Sâlim el-Berrâd’ın bu hadîsi naklederken “Ebû Mes’ûd bize dedi ki” veya “Onun yanına girdik” gibi lafızlar kullanmasıdır.⁷² Bu ifadeler vurgu yapmamızın sebebi Sâlim el-Berrâd’ın bu hadîsi Ebû Mes’ûd’dan işitip işitmediğini tespit etmektir. Nitekim zayıf rivâyetlere göre sarfî bir şekilde bu hadîsi ondan işitmiştir. Ancak ihtilat öncesi ondan bu hadîsi alan tek râvî Zâide’nin rivâyetine göre ise bu konuda bir belirsizlik söz konusudur.

Zayıf isnadları şu muhaddisler nakletmişlerdir:

İbn Hanbel hadîsi Hemmâm tarîki ile nakletmiştir. Şuayb el-Arnâvût hadîs

63 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma’în b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *Ma’rifetü’r-ricâl* (Şam: Mecmaü’l-Lügati’l-Arabiyye, 1985), 2/197.

64 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 2/39.

65 İbn Hanbel, *Müsned*, 11/ 463.

66 İbn Hanbel, *Müsned*, 18/ 308.

67 Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1415), 1/149.

68 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-’İlel ve ma’rifetü’r-ricâl* (Riyâd, Dâru’l-Hânî, 2001), 2/447.

69 İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/ 205.

70 İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/206.

71 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/38.

72 Tayâlisî, *Müsned*, 1/86; İbn Hanbel, *Müsned*, 5/274.

hakkında “Atâ sebebiyle isnadı hasendir. Hemmâm’ın rivâyeti Tahavî’nin de eseri *Şerhu müşkili’l-âsâr*’da tercih ettiği üzere Atâ’nın ihtilatından öncedir” demiştir.⁷³ Şuayb el-Arnâvût’un bu hadîsleri sadece Atâ sebebiyle hasen sayması bizce hatalı bir yaklaşımdır. Nitekim âlimlerin neredeyse hepsi yukarıda da ifade ettiğimiz üzere onun ihtilat öncesi rivâyetlerini sahîh saymıştır. Bu isnaddaki isimler ise sikadır. Bizim kanaatimiz Hemmâm’ın rivâyeti ihtilat sonrası alması sebebiyle bu isnadın zayıf olduğudur.

İbn Hanbel bu hadîsi Ebû Avâne isnadı ile de nakletmiştir. Şuayb el-Arnâvût yine “Atâ sebebiyle isnadı hasen demiştir.” Arnâvût ve -Şuayb el Halbûki⁷⁴ arkadaşları, Hz. Alî’den nakledilen bir rivâyet için “Ebû Avâne Atâ’dan ihtilat öncesi ve sonrası hadîs almıştır. Onun hadîsi ile hüccet edilmez” demişlerdir.⁷⁵ İsnaddaki isimler sikadır.

İbn Ebî Şeybe ve Nesâî, Ebû’l-Ahves tarîki ile nakletmiştir. İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inin muhakkiklerinden Ebû Habîb bu rivâyet için “Zayıftır. Ebû’l-Ahves ihtilattan sonra işitti ve hadîsin mutâbîsi var” demiştir.⁷⁶ Elbânî ise bu rivâyet için *sahîh* demiştir.⁷⁷ Elbânî’nin bu değerlendirmede bulunmasının sebebi kanaatimizce hadîsin Zâide tarîkenden hareketlidir.

Ebû Dâvûd, Cerîr tarîki ile nakletmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Cerîr ihtilat sonrası hadîs almıştır. Dolayısıyla rivâyet zayıftır. Elbânî bu rivâyet için de sahîh demiştir.⁷⁸

Zâide tarîki ile ise ilk üç asırda İbn Hanbel ve Nesâî sonrasında ise Beyhakî nakletmiştir.⁷⁹

İbn Hanbel ve Beyhakî’nin isnadlarındaki bazı rivâyet lafızları dikkatimizi çekmektedir. Nitekim iki muhaddisin naklettiği isnadda Sâlim el-Berrâd rivâyeti قال عن عقبه بن عمرو ifadeleri nakletmiştir. Nesâî isnadı ise عن عقبه بن عمرو şeklinde dir. Yukarıdaki zayıf rivâyetlerde ise görüldüğü üzere “Ebû Mes’ûd bize dedi ki” şeklinde veya “Onun evine gittik” gibi lafızlar ile işitme sarîhtir. Sâlim el-Berrâd’ın ‘Ukbe b. ‘Amr’dan hadîs işitmesi noktasında kaynaklara baktığımızda hocaları arasında Ebû Mes’ûd’un da zikredildiğini görmekteyiz. Sâlim âlimlerce genel olarak sika kabul edilmiştir. Tedlis yaptığı ise kaynaklarda geçmemektedir.⁸⁰

Buradan hareketle bu rivâyetin sahîh kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak Şuayb el-Arnâvût İbn Hanbel’in bu isnadına da tüm râvîleri sika olmasına rağmen yine hasen demiştir.⁸¹

⁷³ İbn Hanbel, *Müsned*, 28/308.

⁷⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 5/274.

⁷⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, 2/39.

⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/39.

⁷⁷ Nesâî, “Tatbîk”, 3.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 148.

⁷⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/120; Nesâî, “Tatbîk”, 4; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (Mekke: Mektebetü Dâri’l-Bâz, 1994), 2/121.

⁸⁰ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 4/108; Mizzî, *Tehzîb*, 10/176.

⁸¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 28/ 312.

Nesâî rivâyeti için de Elbânî yine sahîh demiştir.⁸² İsnaddaki râvîler sikadır.

Beyhakî'nin naklettiği hadîsin isnadındaki Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed "sadûk" olarak nitelendirilmiştir.⁸³ Diğerleri sikadır.⁸⁴

Sahîh olarak değerlendirilebilecek tek tarîk bu hadîstir. Bu rivâyette Hz. Peygamber'in ellerini diz kapaklarının üzerine koyduğu bilgisi geçmektedir. Ancak bir tâbiîn âlimi olan Sâlim'in rivâyetinin Zâide tarîkinde قال قالafızları ile nakledilmesi, ihtilat sonrası tarîklerde ise sarîh ifadelerle Ebû Mes'ûd'dan aldığı nakledilmesi Atâ'nın telkine maruz kaldığı kanaatimizi güçlendirmektedir. Her ne kadar Sâlim'in tedlis yaptığına dair bir bilgi yoksa da zaten bunu tesbit etmek pek mümkün de değildir. Çünkü onun rivâyetleri son derece azdır. Cevamiu'l-Kelim'den tespit ettiğimize göre rivâyetleri tekrarsız beştir. İki hariç diğerleri birkaç kaynak dışında geçmez. Onlar da temel kaynak değildir. Aynı şekilde Sâlim'in hocaları ve talebeleri de azdır. Üçü sahâbî olmak üzere dört hocası vardır. Talebeleri de altı kişidir. Naklettiği rivâyetler içerisinde en meşhuru da bu hadîstir. Rivâyeti aldığı sahâbî Ebû Mes'ûd Medinelî, Sâlim ise Kufelidir. Yine Cevamiu'l-Kelim'den tespit ettiğimize göre Ebû Mes'ûd'un seksen üç talebesi vardır. Bu rivâyeti ondan sadece Sâlim nakletmiştir. Bu bilgiler ışığında kanaatimiz onun bu hadîsi Ebû Mes'ûd'dan direkt almadığıdır.

4.6. Vâil b. Hucr Rivâyetleri

Hadîs kaynaklarında Vâil b. Hucr'un rivâyetlerinin özellikle namaz konusunda ekoller arası ihtilafı olan ellerin kulaklara veya omuzlara kadar kaldırılması, refu'l-yedeyn, her iki tarafa selam verilmesi gibi birçok konuda delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Bununla beraber İmâm Ebû Yûsuf'un naklettiği bir rivâyete göre İbrâhîm en-Nehaî refu'l-yedeyn meselesinde "Hz. Peygamberi daha önce görmemiş veya Hz. Peygamber ile (bir namaz dışında) namaz kılmamış bir a'râbî İbn Mes'ûd ve arkadaşlarından daha mı iyi bilecek. O ezberledi de İbn Mes'ûd ve arkadaşları ezberlemedi öyle mi" demiştir.⁸⁵ Vâil b. Hucr Hadramutlu olup sonraları Kufe'ye yerleşmiş bir sahâbîdir.

Rivâyetlerinin konumuzla ilgili iki tarîki öne çıkmıştır.

Biri Vâil b. Hucr'un oğlu Alkame tarîkidir ki bu hadîslerde Vâil Hz. Peygamber'in namazını anlatmaktadır. Elleri diz kapaklara koyma bilgisi bulunmaz. Bu tarîkle ilk üç asırda İbn Hanbel ve Müslim hadîsi tahrîc etmişlerdir.⁸⁶

Her iki rivâyetin ortak isnadı şu şekildedir: Abdülcebbar b. Vâil-Alkame b. Vâil ve Mevlası-Babası Vâil b. Hucr:

Alkame b. Vâil âlimlerce sika bir râvî kabul edilmiştir. İbn Ma'în onun ve kardeşi Abdülcebbar'ın babalarından rivâyetinin mürsel olduğunu söylemiştir.⁸⁷ İbn Hacer ise onu "sadûk" olarak nitelemiştir. O da onun babasından işitmediğini

⁸² Nesâî, "Tatbîk", 4.

⁸³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/121.

⁸⁴ Zehebî, *Mizân*, 3/113.

⁸⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 1/21.

⁸⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/317; Müslim, "Salât", 15.

⁸⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 1/481.

söylemiştir.⁸⁸ Abdülcebâr b. Vâil de sika kabul edilmiştir.⁸⁹ İbn Hacer Abdülcebâr b. Vâil içinse “Sika fakat babasından rivâyeti mürseldir” demiştir.⁹⁰ İsnaddaki Mevla olarak nitelenen râvî ise mübhem bir kişidir.

Şuayb el-Arnavût İbn Hanbel isnadı için “İsnadı Müslim’in şartları üzere sahîhtir” demiştir. Ancak yukardaki inkitaa değinmemiştir. Kanaatimizce rivâyetin diğer tarîkenden hareketle bu değerlendirmede bulunmuştur.

Diğer tarîk ise Âsım b. Küleyb- Küleyb b. Şihâb-Vâil b. Hucr isnadıdır. İsnad-daki Küleyb b. Şihâb’ı bazı âlimler sahâbî bazısı tâbîî saymışlardır. Âlimlerin çoğu onu sika kabul etmişlerdir.⁹¹ İbn Hacer ise onun hakkında “sadûk” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁹² Âsım b. Küleyb yine genellikle sika kabul edilmiştir. İbnü’l-Medinî “Tek kaldığı hadîsle ihticac edilmez” demiştir.⁹³ İbn Hacer, Âsım b. Küleyb için de “sadûk” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁹⁴

Âsım’dan hadisi alan üç râvînin tarîklerinde Hz. Peygamber’in ellerini diz kapaklarının üzerine koyduğu bilgisi mevcuttur.

İbn Ebî Şeybe, hadisi İbn Fudayl-Âsım tarîkiyle nakletmiştir.⁹⁵ Muhammed b. Fudayl ise bazı âlimlerce sika, bazısınca sadûk kabul edilmiştir.⁹⁶

İbn Hanbel, Abdulazîz b. Müslim-Âsım tarîkiyle nakletmiştir. Şuayb el-Arnavût “İsnadı sahîh, râvîleri sikadır” demiştir.⁹⁷ İbn Hacer Abdulazîz b. Müslim için “sikadır, abiddir. Bazen yanılmıştır” demiştir.⁹⁸

Ebû Dâvûd ve Nesâî, Bişr b. el-Mufaddal-Âsım tarîkiyle nakletmiştir. Elbânî bu rivâyet için “sahîhtir” demiştir.⁹⁹ Bişr b. el-Mufaddal çoğunluk tarafından sika kabul edilmiştir.¹⁰⁰

Rivâyetin Süfyân es-Sevrî tarîklerinde ise bu bilgi geçmez. Süfyân es-Sevrî bazen tedlis yapmakla eleştirilmiştir.¹⁰¹ Abdürrezzâk b. Hemmâm ve İbn Hanbel tarîklerinde Sevrî, rivâyeti “an” lafzı, Nesâî tarîkinde ise “haddesena” ile nakletmektedir.

Abdürrezzâk bu hadîsi Sevrî’den, İbn Hanbel ise Abdürrezzâk’tan almıştır.¹⁰² İbn Hanbel isnadı için Şuayb el-Arnavût “isnadı sahîh râvîleri sikadır” demiştir.¹⁰³ Elbânî de Nesâî hadîsi için “sahîhu’l-isnad” demiştir.¹⁰⁴

⁸⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/397.

⁸⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 6/96.

⁹⁰ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/332.

⁹¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/400.

⁹² İbn Hacer, *Takrîb*, 2/44.

⁹³ İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/55 vd.

⁹⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/459.

⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/220.

⁹⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/360.

⁹⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/317.

⁹⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/607.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 116; Nesâî, “Sıfatü’s-Salât”, 30.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/402.

¹⁰¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/371.

¹⁰² Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/68.

¹⁰³ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/317.

¹⁰⁴ Nesâî, “Sıfatü’s-Salât”, 97.

Bütün bu bilgilerden hareketle söz konusu bilginin geçmediği iki tarîkten birinin zayıf diğerinin ise sahîh olduğu söylenebilir. Yaygın olarak eserlerde yer alan ve söz konusu bilginin geçtiği tarîk için Şuayb el-Arnâvût ve Elbânî sahîh deseler de hadîsin iki ortak râvîsi hakkında İbn Hacer'in "sadûk" değerlendirmesini de göz önünde bulundurarak hasen olduğunu ve bazı tasarruflara uğradığını söyleyebiliriz.

4.7. Ebû Humeyd Rivâyetleri

Bu sahâbînin rivâyetleri tespit edebildiğimiz kadarıyla üç tarîkle gelmiştir. Birinci tarîk Abbâs b. Sehl es-Sâidî-Ebû Humeyd tarîkidir ki bu isnadla hadîsi İbn Mâce ve Tirmizî tahric etmiştir. Her iki rivâyette de Hz. Peygamber'in ellerini rûkûda diz kapağına koyduğu bilgisi geçmez. İbn Mâce ve Tirmizî tarîki için Elbânî *sahîh* demiştir.¹⁰⁵ Her iki isnaddaki Fuleyh b. Süleymân Medineli olup âlimlerin ekserisi onu zayıf kabul etmiştir.¹⁰⁶ İbn Hacer onun için "Saduktur. Çokça hatası vardır" demiştir.¹⁰⁷

İkinci tarîk ise Abdulhamîd b. Ca'fer-Muhammed b. Amr b. Atâ-Ebû Humeyd isnadıdır ki birçok muhaddis bu tarîkle bu rivâyeti tahrîc etmişlerdir. Rivâyete göre Ebû Humeyd on kadar sahâbî içerisinde Hz. Peygamber'in namazını anlatmış ve Hz. Peygamber'in rûkûda ellerini diz kapaklarının üzerine koyduğunu söylemiştir.

İsnaddaki râvîlerden Abdulhamîd b. Ca'fer Medineli olup âlimlerin bir kısmı sika bir kısmı zayıf saymıştır.¹⁰⁸ İbn Hacer "sadûk ve bazen yanılırdı" demiştir.¹⁰⁹ Muhammed b. Amr b. Atâ Medineli bir tâbiî olup sika sayılmıştır. İbn Ebî Şeybe rivâyeti hariç diğer hadîslerde "ellerini diz kapağına koydu" ibaresi bulunmaktadır.¹¹⁰

İbn Hanbel hadîsi için Şuayb el-Arnâvût "İsnadı Müslim'in şartı üzere sahîh-tir" demiştir.¹¹¹ İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî hadîsleri için ise Elbânî *sahîh* değerlendirmesinde bulunmuştur.¹¹²

Üçüncü tarîk ise Buhârî ve Ebû Dâvûd tarafından nakledilmiştir: Muhammed b. Amr b. Halhala-Muhammed b. Amr b. Atâ-Ebû Humeyd.¹¹³

Bu tarîkte de söz konusu bilgi mevcuttur.

Bu tarîk de dikkatimizi çeken bir husus hadîsi nakleden Ebû Humeyd, Muhammed b. Amr b. Atâ ve Muhammed b. Amr b. Halhala'nın Medineli oldukları geriye kalan isimlerin ise Mısırlı olmalarıdır. Nitekim Buhârî bu hadîsi Mısırlı ve Suriyeli olarak tanıttığı Yahyâ b. Bukeyr'den almıştır. Aynı şekilde Ebû Dâvûd da bir Mısırlı muhaddis olan İsâ b. İbrâhîm'den almıştır.

Bu üç tarîkten ilki zayıftır. İkincisi hem Şuayb el-Arnâvût hem de Nesâî

¹⁰⁵ İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetü's-Salât", 15; et-Tirmizî, *Sünen*, "Ebvâbü's-Salât", 119.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/273.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/448.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 16/416.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/333.

¹¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/213.

¹¹¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 5/424.

¹¹² İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 72; Ebû Dâvûd, "Salât", 117; Tirmizî, "Ebvâbü's-Salât", 229; Nesâî, "Tatbîk", 6.

¹¹³ Buhârî, "Sıfatü's-Salât", 61; Ebû Dâvûd, "Salât", 181.

tarafından sahîh sayılmıştır. Ancak ikinci tarîhteki Abdulhamîd b. Ca'fer'in "sadûk" sayılmasından dolayı hasen olduğu kanaatindeyiz. Konuyla ilgili en sağlam ve sahîh rivâyetin Buhârî'nin naklettiği üçüncü tarîk yani Mısırlıların tarîki olduğunu söyleyebiliriz.

Hicrî ilk iki asırda İbn Mes'ûd rivâyetinin açık bir şekilde nesh edildiği söylemine rastlamamaktayız. Sadece yukarıda da zikrettiğimiz üzere İbrâhîm en-Nehâî'nin tatbîkin terkedildiği şeklinde bir sözü nakledilmiştir. Hicrî üçüncü asırdan itibaren bu konuda bir neshin olduğu açıkça dillendirilmeye başlanmıştır. Yukarıda da verdiğimiz üzere Tirmizî âlimlerin bu uygulamayı mensûh saydıklarını ifade etmiş Nesâî de bab başlığına taşımıştı. İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Hibban (ö. 354/965) ve Beyhakî (ö. 458/1066) de bu uygulamanın mensûh olduğunu bab başlıklarına taşıyanlardır.¹¹⁴

Nesh algısı şârihler tarafından da kabul görmüş ve detaylandırılmaya çalışılmıştır. İbn Battal (ö. 449/1057) konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

"Hz. Peygamber'den sünnet olarak gelen rükûda ve secdede tecâfidir. Bu konuda icma vardır. Bu da azaları birbirinden ayırmaktır.... Bu şekilde tatbîkin neshi ve ellerin diz kapaklarının üzerine konulmasının vucûbluğu sabit olmuştur."¹¹⁵

Kadı İyaz (ö. 544/1149) tatbîk'in nesh edildiği ve bu neshin İbn Mes'ûd'a muhtemelen ulaşmadığı kanaatinde dir.¹¹⁶

Hâzîmî (ö. 584/1188) *el-İ'tibâr* isimli eserinde konuyla ilgili rivâyetleri merfû versiyonlarıyla birlikte nakletmiştir. O ilim ehlinin bu konuda ihtilaf ettiğini bir grubun bununla amel ettiğini belirterek İbn Mes'ud, oğlu, talebeleri Alkame, Esved ve Abdurrahman b. Esved'in isimlerini zikretmiştir. Bunun dışındaki sahâbe ve tâbîinin âlimlerinin ise onlara muhalefet ettiğini İslam'ın ilk yıllarında bununla amel edildiğini sonra nesh edildiğini bu neshin de İbn Mes'ûd'a ulaşmadığı görüşünde olduklarını aktarmıştır. Ayrıca Medinelilerin amelinin de bu şekilde olduğunu ve bazı âlimlerin Medinelilerin nâsih mensûhu diğer belde sâkinlerine göre daha iyi bildiklerini söylediklerini nakletmiştir. Kendisi de Sa'd rivâyetinin bu konuda nesh olduğuna delil olduğu söylemiştir.¹¹⁷

Nevevî âlimlerinin tümünün görüşünün sünnet olan uygulamanın ellerin diz kapakları üzerine konulması olduğunu söylemiştir. Abdullâh b. Mes'ûd'un ve iki arkadaşı Alkame ve Esved'in ise tatbîkin sünnet olduğu söylediklerini ve onlara neshin ulaşmadığını söylemiştir.¹¹⁸

İbn Hacer de nesh bilgisinin İbn Mes'ûd'a ulaşmamış olduğu yorumuna gitmektedir. İbn Münzir'den kavi bir isnadla İbn Ömer'den Hz. Peygamber onu bir defa

¹¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Sahîh* (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmi, 1970), 1/301; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle: 1993), 5/01; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/83 vd.

¹¹⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1993), 2/407.

¹¹⁶ Ebû'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ b. 'İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-mü'lim bi fevâidi Müslim* (Mansûra: Dârü'l-Vefâ, 1998), 2/456.

¹¹⁷ Hâzîmî, *İ'tibâr*, 1/85.

¹¹⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîhi'l-Müslim b. el-Haccâc* (Beirut: Dârü lhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1392), 5/15.

yaptığı bilgisini nakletmiştir.¹¹⁹

Aynî ise bazı âlimlerin nesh olayının İbn Mes'ûd'a ulaşmadığı bilgisine itiraz etmiş ve şunları söylemiştir: "O ilk müslümanlardandır. Hz. Peygamber'in nalınlarını taşıyandır. Ona giydirendir. Kalkarken, otururken onları kollarında taşırdı. Hz. Peygamber'in yanına çokça girenlerdendi. Ondandır ölünceye kadar da ayrılmadı. Elleri diz kapaklarına koyma meselesi ona nasıl gizli kalır ve nesh meselesi ona nasıl ulaşmamış olabilir?"

Aynî, İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği Hz. Alî hadîsinin hasen olduğu ve onda muhayyerlik olduğunu ortaya koyarak onun muhayyer baktığına işaret etmiştir.¹²⁰

Bu meseleye şaşıranlardan biri de Nazzam'dır (ö. 231/845). O İbn Mes'ûd hakkında şöyle demiştir: "Ölünceye kadar rükûda tatbîk yaptı. Sanki Hz. Peygamber'in yanında yokmuş ya da onunla namaz kılmamış gibi."¹²¹ İbn Kuteybe (ö. 276/889) onun İbn Mes'ûd hakkındaki eleştirilerine cevap verirken tatbîk eleştirisine ise şöyle cevap vermiştir: "Tatbîk meselesine gelince o namazın farzından değildir. Hacc Suresi 22/77. âyeti gereği farz olan rükû ve secdenin kendisidir. Tatbîk yapan da ellerini diz kapağına koyan da rükû etmiştir. Her ikisi de namazın adabındandır."¹²²

İbn Hacer vücut organlarını ayırmanın sünnet olmasının hikmetini şöyle açıklamaktadır:

"Seyf b. Ömer el-Esedî'nin (ö. 180/796) *Futûh* isimli eserinde Hz. Aîşe'den naklettiğine göre tatbîk yahudi âdetiydi ve Hz. Peygamber bunu nehyetti. Hz. Peygamber vahiy inmeyen bir konuda Ehl-i Kitâb'a uymayı severdi. Son emir olarak ise onlara muhalefeti emretti."¹²³

Bizce İbn Hacer'in bu bilgiyi onaylarcasına nakletmesi son derece problemlidir. Zira buradan ellerin diz kapaklarının üzerine koyulmasını emreden bizzat Yüce Allah (cc.) olmaktadır.

Yukarda verdiğimiz rivâyetlerde de görüldüğü üzere tatbîki Hz. Peygamber'in yasakladığına dair sahîh sarîh bir rivâyet yoktur. Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan sahîh ve Hz. Ömer'den isnadının ittisâli tartışmalı olarak gelen "emredildik, yasaklandık" gibi kapalı rivâyetler söz konusudur. Nitekim İbn Hacer de Sa'd b. Eb Vakkâs rivâyetinin nesh için delil olarak getirildiğini ve hadîste geçen "nehyedildik ve emredildik" ifadeleri için baskın görüşün merfû olanın olduğunu ancak bunun ihtilafı olduğunu dile getirmiştir.¹²⁴

Sonuç

Hz. Peygamber'in rükûda avuçlarını birleştirip dizlerinin arasına koyduğu rivâyetleri İbn Mes'ûd kanalı ile nakledilmiş ve sahîh sayılmıştır. İlk defa Hanefî

¹¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/273 vd.

¹²⁰ 'Aynî, *'Umde*, 6/64.

¹²¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999), 1/71.

¹²² İbn Kuteybe, *Te'vil*, 1/76-7.

¹²³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/274.

¹²⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/273.

Mezhebinin kurucu imâmlarının eserlerinde yer alan bu hadîs sonrasında birçok hadîs kaynağında tahrîc edilmiştir. Bu uygulamanın yasaklandığına dair iki rivâyet nakledilmiştir. Sa'd b. Ebî Vâkkâs'tan nakledilen rivâyet sahîh kabul edilmiş olup ancak bu hadîste bu yasağın fâili mübhem bırakılmıştır. Bir diğer rivâyet Hz. Ömer'den nakledilmiştir. Bu rivâyette Hz. Ömer "Diz kapakları size sünnet kılındı" demektedir. Ancak sünnet kılanın kim olduğu yine mübhemdir. Ayrıca bu rivâyeti Hz. Ömer'den nakleden râvînin Hz. Ömer'den hadîs işitip işitmediği tartışmalıdır.

Hicrî üçüncü asırda bu uygulamanın mensûh olduğu Kütüb-i Sitte müelliflerinden Tirmizî ve Nesâî tarafından dile getirilmiştir. Bununla birlikte İbn Ebî Şeybe'nin Hz. Alî'den tahrîc ettiği ve hasen sayılan bir rivâyette Hz. Alî'den kişinin isterse diz kapaklarını tutabileceği isterse tatbîk yapabileceği nakledilmiştir.

Mensûh anlayışı zamanla benimsenerek İbn Huzeyme, İbn Hibbân, İbn Battâl, Kâdî 'İyâz, Nevevî ve İbn Hacer gibi birçok âlim tarafından dile getirilmiştir. Bu neshin ise İbn Mes'ûd'a ulaşmadığı ifade edilmiştir. İbn Hacer Hz. Alî'ye de ulaşmadığını dile getirmiştir. Aynı ise buna itiraz etmiş İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber ile sürekli beraber olan biri olduğunu dile getirmiş ve böyle bir şeyin mümkün olamayacağını dile getirmiştir. Bu problemi çözmek için sunulan delillerden biri de Hz. Peygamber'in onu bir defa yaptığıdır. Bizce bu da mantıklı değildir. Bir defa yapılan bir şey için İbn Mes'ûd bu şekilde ısrarcı olması düşünülemez.

Hz. Peygamber'in rûkûda ellerini diz kapaklarının üzerine koyduğu rivâyetleri tespit edebildiğimiz kadarıyla yedi sahâbîden gelmiştir. Biri hariç diğerleri ya zayıf veya râvî tasarrufuna uğramıştır. Ayrıca tatbîkî nesh ettiğine dair Hz. Peygamber'in sarîh bir ifadesine de rastlamamaktayız.

Bu çalışmamızda ulaştığımız sonuç Hz. Peygamber döneminde her iki uygulamanın da var olduğudur. Hatta Hz. Peygamber'in ve onun döneminde sahâbenin ağırlıklı olarak ellerini diz kapaklarının arasına koyduğu da bir ihtimal olarak göz ardı edilmemelidir. Ancak zamanla diz kapaklarını tutmanın ya gelenek şeklinde ya da Hz. Ömer hadîsini sahîh sayarsak onun tarafından tek tip uygulamaya dönüştürüldüğünü söyleyebiliriz.

Zayıf rivâyetlerde veya tasarrufa uğradığını düşündüğümüz rivâyetlerdeki Hz. Peygamber'in ellerini sürekli diz kapağına koyduğu algısını oluşturan cümlelere gelince gelenek haline gelen bir uygulamanın hem rivâyetlere hem de fıkıh kitaplarına yansımaları olarak görmekteyiz.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdîrrahmân. *Mesâilü İbn Hanbel*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1981.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî: 1403, t.y.

- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. Riyâd, Dârü'l-Hânî, 2001.
- Ali b. Ca'd, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Ca'd b. Ubeyd. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *'Umdetu'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarâbâd, Dâiretü'l-Meârif, t.y.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelü'l-vâride fi ehâdîsi'n-nebeviyye*. Riyâd: Darü Taybe, 1985.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. Beyrut: Kahire: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî. *el-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân. *el-Ma'rifetü ve't-târîh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ b. Osmân. *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârif, 1359.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî. *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1993.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-İlel*. Metâbiu'l-Humeydî: Riyâd, 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-musannef*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî. *Musannef*, thk. Ebû Habîb Nâsır b. Abdilazîz. Riyâd: Dâru Künûzi İşbilîyâ, 2015.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer. *Fethu'l-bâri fi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer. *Takrîbü't-tehzîb*. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer. *Tehzîbü't-tehzîb*. Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârif, 1326.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, t.y.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle: 1993, t.y.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî. *Sahîh*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1970.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvî. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- İbn Ma'în, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ma'în b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî. *Ma'rifetü'r-ricâl*. Şam: Mecmaü'l-Lüğati'l-Arabiyye, 1985.
- İbn Ma'în, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ma'în b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî. *Târîhu İbn Ma'în rivâyetü'd-Dûrî*. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmiyye, 1979.

- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled b. Râhûye et-Temîmî. *Müsned*. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Kâdî 'İyâz, Ebû'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ b. 'İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mü'lim bi fevâidi Müslim*. Mansûra: Dârü'l-Vefâ, 1998.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes Mâlik b. Âmir el-Asbahî. *el-Müdevvene*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'rr-ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahih*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. Halep: Mektebü'l-Matbûât, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. Halep: Dârü'l-Va'y, 1396.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc şerhu sahihi'l-Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Suiçmez, Yusuf. "Hadiste Nesih". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2012): 35-58.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1990.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Âsâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. Karaçi; İdâretü'l-Kur'ân, t.y.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Mısrî. *Şerhu müşkilü'l-âsâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd. *Sünen*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî: t.y., t.y.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefiyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'rr-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.

marife


dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi

An Investigation of Cognitive Gains Found in Secondary Education Religious Culture and Moral Education Curriculums According to the Revised Bloom Taxonomy

Hüseyin Kasım Koca 

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı

PhD, Ministry of National Education

Sivas / Türkiye

huseyinkkoca@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6732-7871>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 16.02.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 26.04.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

DOI: 10.33420/marife.1073909

Cite as / Atıf: Koca, Hüseyin Kasım. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı'nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi". *Marife* 22/1 (2022): 293-313. <https://doi.org/10.33420/marife.1073909>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi

Özet

Bilim ve teknolojide yaşanan gelişmeler, insanın ve toplumun değişen ihtiyaçları, dünyadaki eğitim yaklaşımlarında yaşanan yenilikler gibi nedenler öğretim programlarının sürekli olarak güncellenmesi ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Bu amaçla Millî Eğitim Bakanlığı en son 2010 yılında yenilenen Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı'nı 2018 yılı içerisinde güncellemiştir. Oluşturulan programla 2010 yılındaki programda da bahsedilen öğrencilerin bilgiyi üreten, ürettiği bilgiyi hayatında işlevsel olarak kullanabilen, karşılaştığı problemleri çözebilen, eleştirel düşünebilen, girişimci, kararlı, iletişim becerilerine sahip, empati yapabilen, topluma ve kültüre katkı sağlayan nitelikler kazanması hedeflenmektedir. Ayrıca bu programla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin salt bilgi aktaran bir ders olmaktan çıkarılıp değer ve beceri kazandırmayı sağlayan, bireysel farklılıkları dikkate alan, sade ve anlaşılır bir ders haline getirilmesinin amaçlandığı belirtilmiştir. Beceri temelli öğrenme, çoklu zekâ ve öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımların dikkate alınarak hazırlandığı Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda temel becerilerin ön planda tutulduğu, öğrenme sürecine öğrencinin aktif katılım sağlayarak araştırma yapabileceği, keşfedebileceği, çözüm ve yaklaşımlarını paylaşım tartışabileceği ortamların sağlanmasının önemi vurgulanmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri Millî Eğitim Temel Kanunu'nda belirtilen milli, manevi, ahlaki, insani ve kültürel değerlere sahip nesillerin yetiştirilebilmesi için önemli bir imkân sunmaktadır. Bu bağlamda bu derslerin öğretim programlarının eğitimde yaşanan gelişmeler doğrultusunda sürekli güncellenmesi ve çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir donanıma sahip olabilmesi yetişen nesillerin istedik bilgi, beceri, tutum ve davranışlar kazanması noktasında oldukça önemlidir. Yenilenmiş Bloom Taksonomisi de öğretim programlarının niteliğinin artırılmasında önemli bir etkiye sahiptir. Çalışmada Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 2018-2019 eğitim öğretim yılında hazırlanarak uygulamaya konulan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda bulunan bilişsel kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre incelenmesi hedeflenmiştir. Bu amaçla öğretim programında belirtilen kazanımlar öğrenme alanlarına göre sınıflandırılmış, ardından bilişsel kazanımlar bilgi ve bilişsel süreç boyutlarına göre analiz edilmiştir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemleri arasında bulunan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemde araştırılacak konu hakkında yazılı bilgi kaynaklarının incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu süreç; verilerin ulaştırılması, verilerin orijinalliğinin kontrol edilmesi, anlaşılması, analizi ve araştırmanın amacına uygun olarak değerlendirilmesi olmak üzere beş aşamada gerçekleştirilmektedir. Bu doğrultuda konu kapsamında olan kitap, tez, bilimsel makale ve sempozyum bildirimleri amaca uygun olarak taranarak analiz edilmiştir. Elde edilen veriler, 2018-2019 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda bulunan kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre değerlendirilmesine zemin oluşturmuştur. Programda toplam 89 kazanım bulunmaktadır. Çalışmanın örneklemini, programda bulunan ve bilişsel alana ait olan 79 kazanım oluşturmaktadır. Öğretim programındaki bilişsel kazanımların bilişsel süreç boyutundaki genel dağılımlarında anlama ve değerlendirme basamaklarındaki yoğunluk dikkat çekmektedir. Kazanımların tümünün %39,24'ü anlama basamağında bulunurken %34,17'si değerlendirme basamağında yer almaktadır. Yaklaşık her dört kazanımdan üçünün bu basamaklarda bulunması tam öğrenmenin gerçekleşmesi için kazanımların her basamakta dengeli olarak dağılması gerekliliğiyle ters düşmektedir. Kazanımların %8,86'sı hatırlama basamağında yer alırken %17,72'si çözümleme basamağında bulunmaktadır. Öğrencilerin öğrendiği bilgilerden hareketle hayatta karşılaştığı problemleri çözülebilen kazanımı elde ettiği uygulama basamağı ile öğrenilen bilgilerden yola çıkılarak yeni bilgilerin ortaya konulmasının amaçlandığı yaratma basamağında hiçbir kazanımın bulunmaması programın önemli bir eksiğidir. Bu durum öğretim programında belirtilen; öğrencilerin bilgiyi üreten, hayatta işlevsel olarak kullanabilen ve bu sayede problem çözebilen, topluma ve kültüre katkı sağlayan nitelikler kazanması hedefiyle çelişmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Öğretim Programı, Yenilenmiş Bloom Taksonomisi, Bilişsel Kazanımlar.

An Investigation of Cognitive Gains Found in Secondary Education Religious Culture and Moral Education Curriculums According to the Revised Bloom Taxonomy

Summary

Reasons such as developments in science and technology, changing needs of people and society, and innovations in educational approaches in the world reveal the need for continuous updating of curricula. For this purpose, the Secondary Education Religious Culture and Moral Education Curriculum, which was last renewed by the Ministry of National Education in 2010, was renewed in 2018. The created program is aimed to train students who produce and use information. In addition, it is stated that this program aims to make the Religious Culture and Moral Knowledge course a simple and understandable course that takes into account individual differences and gives value and skills, rather than a course that only conveys information. The Secondary Education Religious Culture and Moral Education Curriculum, which was prepared by considering approaches such as skill-based learning, multiple intelligences, and student-centered learning, is aimed to provide environments in which students' basic skills are prioritized. Religious Culture and Moral Knowledge courses provide an important opportunity to raise generations with national, moral, humanitarian, and cultural values specified in the Basic Law of National Education. In this context, it is very important to constantly update the curricula of these courses in parallel with the developments in education and to have the equipment to meet the needs of the era in terms of gaining the desired knowledge, skills, attitudes, and skills. In this respect, the Revised Bloom's Taxonomy also has a significant impact on improving the quality of the curriculum. The research is aimed to examine the cognitive acquisitions in the Secondary Education Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum, which was prepared and implemented by the Ministry of National Education in the 2018-2019 academic year, according to the Revised Bloom Taxonomy. For this purpose, the gains specified in the program were classified according to the learning areas, and then the cognitive gains were analyzed according to the dimensions of knowledge and cognitive process. The research sample consists of 79 acquisitions in the program belonging to the cognitive domain. In the research, the document analysis method, one of the qualitative research methods was used. In the general distribution of the cognitive gains in the program in the cognitive process dimension, the intensity in the steps of understanding and evaluation draws attention. While 39.24% of all gains are at the level of understanding, 34.17% of them are at the level of evaluation. The fact that approximately three of every four acquisitions are at these stages contradicts the necessity of a balanced distribution of the acquisitions at each stage for full learning to take place. While 8.86% of the gains are in the remembering step, 17.72% are in the decoding step. The lack of achievement in the application step and the intended creation step, in which students achieve the success of solving the problems they encounter in life based on the information they have learned, is an important deficiency of the program. It is against the goal of gaining qualifications that produce the knowledge specified in the program, use it functionally in life and thus solve problems, think critically, and contribute to society and culture. In this study, the document analysis method, one of the qualitative research methods was used. This method is aimed to examine the written sources of information about the subject to be researched. This process, accessing the data, checking the originality of the data, understanding, analyzing, and evaluating following the purpose of the research are carried out in five stages. In this direction, books, theses, scientific articles, and symposium papers within the scope of the subject were scanned and analyzed per the purpose. The data obtained form the basis for the evaluation of the gains in the Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum, which has been implemented since the 2018-2019 academic year, according to the Revised Bloom Taxonomy.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge, Curriculum, Revised Bloom's Taxonomy, Cognitive Acquisitions

Giriş

Bireyin zihinsel, bedensel ve duygusal yönden planlı bir şekilde geliştirilmesi¹ olarak tanımlanan eğitimin yetişen nesillere ihtiyacı olan bilgi, beceri, tutum ve değerleri kazandırmayı² amaçlayan yönü de bulunmaktadır. Bu anlamda eğitim;

¹ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 2.

² Mark E. Mendenhall vd., *Global Management* (Oxford: UK: Blackwell Pub, 1995), 92.

doğaya, insana, kültüre ve topluma yönelik öğretim, tecrübe aktarımı ve eğitsel etkinlikleri ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.³ Eğitimin temel özellikleri arasında bireye kazandırılması öngörülen hedeflerin önceden belirlenmesi ve bunun bir süreç⁴ ve program dahilinde gerçekleşmesi de bulunmaktadır.

Eğitimde kazandırılması hedeflenen amaçları, bunları gerçekleştirecek konuları içeren ve nelerin, nasıl ve niçin yer alacağını belirlediği ve eğitimciye bu işte yol gösteren kılavuza öğretim programı denir.⁵ Bu anlamda öğretim programı, eğitim süreciyle öğrencilerden hangi yönde değişim beklendiğinin açıkça ortaya konulmasıdır.⁶ Kendine özgü ilkeleri, dayanakları, bakış açıları, kuralları, bilimsel metot ve teknikleri bulunan öğretim programı; eğitimin etkili ve verimli olarak gerçekleşmesine temel oluşturmaktadır.⁷ Öğretim programı çerçevesinde gerçekleşen eğitimin başlıca unsuru ise kazanımlardır. Kazanımlar sayesinde eğitim belirlenmiş hedefler doğrultusunda planlı bir şekilde yürütülebilir.⁸ Hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreçleri ve ölçme- değerlendirme⁹ öğelerinden oluşan öğretim programında kazanımların basitten karmaşığa, kolaydan zora, somuttan soyuta, birbirinin önkoşulu olacak şekilde sıralanması önemlidir.¹⁰

Hayatın sürekli değişen ve yenilenen yönü, eğitim yöntem ve tekniklerinin de gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Bu noktada verilen eğitimin niteliği sürekli olarak kontrol edilmeli ve uygulanan öğretim programları gözden geçirilmelidir. Bu amaçla 1948 yılında ABD’de Benjamin S. Bloom başkanlığında bir grup eğitim uzmanı, eğitimin niteliğini artırmak amacıyla bir çalışma grubu oluşturmuştur.¹¹ İnsanın limitsiz bir öğrenme kapasitesinin bulunduğunu kabul eden bu çalışma grubu, uygulanan eğitim yöntem ve tekniklerin insanın bu limitinin ne kadarını kullanacağını belirlediğini temellendirmeye çalışmıştır.¹² Benjamin S. Bloom başkanlığındaki bu grup 1956 yılında çalışmalarını tamamlayarak kamuoyunda Bloom Taksonomisi olarak bilinen “Eğitimde Amaçların Taksonomisi” isimli çalışmayla öğrenmenin bilişsel alanda gerçekleşen bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme olmak üzere altı aşamada mümkün olabileceğini ortaya koymuştur. Yayınlanan bu çalışma yirmi iki farklı dile çevrilerek pek çok öğretim programı geliştirme

³ Nurullah Altaş - İsmail Arıcı, “*Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci*”, Din Eğitimi ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar, 2014), 48.

⁴ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan, 1994), 12.

⁵ Yüksel Girgin, “Cumhuriyet Dönemi (1929 -1930, 1949,1981) Ortaokul Türkçe Öğretimi Programlarının İçerik, Genel ve Özel Amaçlarıyla Karşılaştırmalı Gelişim Düzeyi”, *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/1 (01 Haziran 2011), 12.

⁶ Lorin W. Anderson - David R Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme ile İlgili Bir Sınıflama* (Kısaltılmış Basım), çev. Durmuş Ali Özçelik (Ankara: Pegem Akademi, 2001), 35.

⁷ Şerafettin Karakaya, *Eğitimde Program Geliştirme Çalışmaları ve Yeni Yönelimler* (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2004), 1.

⁸ Sedef Çelik vd., “Ortaokul Matematik Dersi Öğretim Programındaki Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (06 Haziran 2018), 776.

⁹ Nilay T. Bümen, “Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi”, *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 3.

¹⁰ Ömer Faruk Tutkun, “Bloom’un Yenilenmiş Taksonomisi Üzerine Genel Bir Bakış”, *Sakarya University Journal of Education* 2/1 (2012), 15.

¹¹ Tutkun, “Bloom’un Yenilenmiş Taksonomisi Üzerine Genel Bir Bakış”, 15.

¹² Benjamin S. Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme* çev. Durmuş Ali Özçelik (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 7.

çalışmasına temel oluşturmuş¹³ ve ABD'de yirminci yüzyılda program geliştirmeyi etkileyen en önemli on kaynaktan biri seçilmiştir.¹⁴

Bloom ve arkadaşlarının yapmış olduğu taksonomi 2001 yılında David R. Krathwohl ve Lorin W. Anderson'un öncülük ettiği bir grup eğitimci tarafından yenilenmiştir. Yenilenme gerekçesi olarak ise iki neden üzerinde durulmuştur. İlk neden olarak 1956'dan beri toplumda pek çok değişimin yaşandığı ve bu durumun eğitimde düşünce ve uygulamaların yenilenmesini de zorunlu kıldığı olarak ifade edilmiştir. Diğer neden olarak ise Bloom Taksonomisi'nin tarihi bir doküman olmaktan çıkarılıp dönemin ilerisinde bir kaynak haline dönüştürülmesi ve eğitimcilerin dikkatinin yeniden bu taksonomiye yönlendirilmesinin amaçlandığı belirtilmiştir.¹⁵ Yenilenen taksonomide orijinal taksonomide tek boyut olarak ele alınan kazanımlar isim ve fiil durumu olmak üzere iki ayrı boyutta ele alınmıştır: Bunlar, Bilgi ve Bilişsel Süreç boyutudur.¹⁶ Yenilenmiş taksonominin bilgi boyutu orijinal taksonomiyle benzer şekilde altı basamaktan oluşmaktadır. Orijinal taksonomide bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme olarak yer bulan kazanımlar yenilenmiş taksonomide fiil formuna dönüştürülerek hatırlama, anlama, uygulama, çözümlenme, değerlendirme ve yaratma olarak değiştirilmiştir.

Bloom'un orijinal sınıflamasında belirttiği bilgi basamağı hatırlamayla, kavrama basamağı anlama, analiz basamağı çözümlenme, sentez basamağı ise yaratma basamağı olarak yer almıştır. Uygulama ve değerlendirme basamaklarının adları değişmemiş, fakat değerlendirme basamağı sona alınmıştır.¹⁷ Yenilenmiş taksonomiye eklenen bilişsel süreç boyutu ise olgusal, kavramsal, işlemsel ve üst bilişsel bilgi basamaklarından oluşmaktadır. Yenilenmiş Bloom Taksonomisindeki isim ve yapı yenileştirmeleri sayesinde öğretimin planlanma süreci ve hedef yazımı kolaylaşmış¹⁸ ve hangi basamakta nasıl bir performans beklendiği daha net ifade edilebilir hale gelmiştir.¹⁹

¹³ Anderson - Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme ile İlgili Bir Sınıflama* (kısaltılmış Basım), 19.

¹⁴ Harold G Shane, "Significant Writings That Have Influenced the Curriculum: 1906 - 81", *Phi Delta Kappan International* 62/5 (1981), 311.

¹⁵ Anderson - Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme ile İlgili Bir Sınıflama*, 20.

¹⁶ Osman Aktan, "İlkokul Matematik Öğretim Programı Dersi Kazanımlarının Yenilenen Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48/ (07 Ocak 2020), 18.

¹⁷ Bümen, "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi", 6.

¹⁸ Seraceddin Levent Zorluoğlu vd., "Analysis and Evaluation of Science Course Curriculum Learning Outcomes of the Year 2013 According to the Revised Bloom Taxonomy", *Bartın University Journal of Faculty of Education* 6/1 (28 Şubat 2017), 2.

¹⁹ Serpil Günaydın, "Bloom Dijital Taksonomisine Genel Bir Bakış", *International Journal of Computers in Education* 1/1 (30 Haziran 2018), 40.

Tablo 1. Yenilenmiş Bloom Taksonomisi²⁰

	Bilgi Boyutu			
	Olgusal Bilgi	Kavramsal Bilgi	İşlemsel Bilgi	Üst Bilişsel Bilgi
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama			
	Anlama			
	Uygulama			
	Çözümleme			
	Değerlendirme			
	Yaratma			

Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'nde bilgi boyutunda bulunan altı basamakla sırasıyla öğrencide şunlar hedeflenmektedir:

1. Hatırlama: Öğrenilen bilginin uzun süreli bellekten geri getirilebilmesidir. Tanıma ve anımsama eylemlerini içermektedir.

2. Anlama: Öğrenilen bilginin yeniden yapılandırılarak farklı cümlelerle ifade edilebilmesidir. Yorumlama, örnekleme, karşılaştırma, özetleme ve açıklama eylemlerini içermektedir.

3. Uygulama: Öğrenilen bilgilerle ilgili problem çözülebilmesi, uygulama ve etkinliklerde bulunulabilmesidir. Yapma ve yararlanma eylemlerinin gerçekleştirilebildiği aşamadır.

4. Çözümleme: Öğrenilen bilginin bileşenlerine ayrılabilmesi diğer bir ifadeyle bilginin oluşum süreçlerinin ayrıştırılabilmesidir. Ayrıştırma, örgütleme ve irdeleme işlem basamaklarının içermektedir.

5. Değerlendirme: Öğrenilen bilginin eleştirebilmesiyle birlikte ölçüt ve standartlar konularak bilginin denetlenebilmesidir. Denetleme ve eleştirme eylemlerinin yapılabildiği aşamadır.

6. Yaratma: Öğrenilen bilgilerden hareketle yeni bilgiler oluşturulabilmesidir. Oluşturma, planlama ve üretme işlemlerinin gerçekleştirilebilmesini içermektedir.²¹

Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'nde bilişsel süreç boyutunda bulunan dört basamakla sırasıyla öğrencide şunlar hedeflenmektedir:

1. Olgusal Bilgi: Herhangi bir konu hakkında temel bilgileri anlama, kullanma ve ifade etmeyi kapsamaktadır.

2. Kavramsal Bilgi: Herhangi bir konunun temel öğeleri arasında bulunan ilişkilerin fark edilmesidir.

3. İşlemsel Bilgi: Bir şeyin nasıl yapılacağı, araştırma yöntemleri, beceri, algoritma, teknik ve yöntemlerden nasıl faydalanılacağına ilişkin ölçütler olarak belirtilmektedir.

4. Üst Bilişsel Bilgi: Öğrenmeyi öğrenme olarak da tanımlanabilecek olan

²⁰ David R. Krathwohl, "A revision of Bloom's Taxonomy: An Overview", *Theory into Practice* 41/4 (2002). (Tablo makaleden uyarlanmıştır.)

²¹ Ali İlhan - Ali Ekber Gülersoy, "10. Sınıf Coğrafya Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi", *International Journal of Geography and Geography Education* 39 (30 Ocak 2019), 14 -15.

bireyin kendi bilişinin farkında olmasıdır.²²

Yenilenmiş Bloom Taksonomisi ülkemizdeki program geliştirme çalışmalarının önemli referans kaynaklarının başında gelmektedir. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan öğretim programlarının altyapısının oluşturulmasında da önemli rol oynayan bu taksonomi, bilimsel yayınlarda da geniş ölçüde kendisine yer bulabilmiştir.²³ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programının da Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre değerlendirilmesi öğrencilerin üst düzey bilişsel yeterlilikler kazanması ve etkili bir öğretimin gerçekleşmesi noktasında oldukça faydalı olacaktır. Çalışmanın bu noktada önemli bir amaca katkı sunduğu söylenebilir.

Konuyla ilgili literatür tarandığında Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. sınıflar düzeyinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nın Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre incelendiği herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte ilkökul seviyesindeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretim programındaki kazanımların Bloom ve Revize Bloom taksonomisine göre değerlendirildiği iki çalışma bulunmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4. Sınıf Öğretim Programında belirtilen kazanımların Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomisine göre analiz edildiği çalışmayı²⁴ Durmuş gerçekleştirmiştir. Çalışmada bilişsel süreç boyutunda üst seviye kategorilere yeteri kadar yer verilmediği sonucu ortaya konulmuştur. Benzer şekilde Yıldız tarafından yazılan "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4 -8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi"²⁵ başlığını taşıyan makalede taksonominin her iki boyutunda da ilkökul 4. Sınıf ve ortaokul 5 -6 -7 ve 8. Sınıf seviyelerindeki kazanımların ilk seviye basamaklarda yoğunlaştığı belirlenmiştir. Bununla birlikte kazanımların bilgi boyutunda, olgusal ve kavramsal bilgi basamaklarında; bilişsel süreç boyutundaysa hatırlama ve anlama basamaklarında yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Yıldız'ın çalışmasından başka Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre DKAB derslerinin incelendiği başka bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Ancak farklı derslerin Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre analiz edildiği çalışmalar bulunmaktadır. Bu noktada bu çalışmaların bazılarında söz etmek uygun olacaktır. Sosyal Bilgiler Dersi 4. Sınıf Öğretim Programında yer alan kazanımların Bloom ve Revize Bloom Taksonomilerine göre incelenmesinin²⁶ amaçlandığı makaleyi Durmuş ve Gültekin yazmıştır. Sözcü ve Aydınözü tarafından kaleme alınan "9. Sınıf Coğrafya Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre Analizi"²⁷ isimli makalede 9. sınıf Coğrafya dersi öğretim programındaki kazanımlar incelenmiştir. Uğraş ve Aral

²² Lorin W Anderson - David R. Krathwohl, *A Taxonomy For Learning, Teaching And Assessing: A Revision Of Bloom's Taxonomy Of Educational Objectives* (New York: Longman, 2001), 37.

²³ Bümen, "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi", 3 -4.

²⁴ Burak Durmuş, "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Haziran 2017), 44.

²⁵ Mehmet Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4 -8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (30 Haziran 2021), 307 -342.

²⁶ Burak Durmuş - Mehmet Gültekin, "4. Sınıf Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Bloom Taksonomilerine Göre İncelenmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/18 (26 Aralık 2019), 44.

²⁷ Ufuk Sözcü - Duran Aydınözü, "9. Sınıf Coğrafya Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi", *Doğu Coğrafya Dergisi* 24/42 (15 Aralık 2019), 41 -50.

tarafından hazırlanan Beden Eğitimi Dersi Öğretim Programı'ndaki kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre analizinin²⁸ hedeflendiği makalede Beden Eğitimi dersi Ortaokul Öğretim Programının kazanımları ele alınmıştır. İlkokul Matematik dersi Öğretim Programı'ndaki kazanımların Yenilenen Bloom Taksonomisi'ne Göre değerlendirilmesinin²⁹ amaçlandığı çalışmayı Aktan gerçekleştirmiştir. Son olarak Karagöl tarafından kaleme alındı ve "Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre Güncel Türkçe Öğretim Programları"³⁰ başlığını taşıyan çalışmada Türkçe dersi öğretim programlarındaki bilişsel kazanımlar incelenmiştir.

2018 yılında yayınlanarak uygulamaya konulan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda öğrencilerin bilgiyi üreten, hayatta işlevsel olarak kullanabilen ve bu bilgiyle problem çözebilen bireyler olmalarının hedeflendiği belirtilmiştir. Ayrıca öğrenme süreçlerinde farklı öğrenme stillerine uygun ortamların sağlanmasının amaçlandığı ifade edilmektedir.³¹ Bu anlamda öğretim programında bulunan kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre hem bilgi boyutunda hem de bilişsel süreç boyutunda dengeli bir dağılım göstermesi beklenmektedir. Çalışmada Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nın kazanımları açısından analiz edilmesi amaçlanmaktadır. Bu noktada çalışmanın hem öğretim programına vereceği fayda hem de literatüre sağlayacağı katkı yönüyle önemli olduğu düşünülmektedir.

1. Yöntem

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda bulunan kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre incelenmesi amacıyla gerçekleştirilen bu çalışmada nitel araştırma yöntemleri arasında bulunan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizinde araştırılacak konu hakkında yazılı bilgi kaynaklarının incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu inceleme süreci; verilere ulaşılması, verilerin orijinalliğinin kontrol edilmesi, anlaşılması, analizi ve araştırmanın amacına uygun olarak değerlendirilmesi olmak üzere beş aşamada gerçekleştirilmektedir.³² Bu amaçla konu kapsamında olan bilimsel makaleler, kitaplar, tezler ve sempozyum bildirileri araştırmanın hedefine yönelik olarak taranarak analiz edilmiştir. Elde edilen veriler, 2018-2019 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda bulunan kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre değerlendirilmesine zemin oluşturmuştur.

Araştırma safhalarının ve elde edilen bulguların analizinin ayrıntılı olarak açıklanması, çalışmanın geçerlilik ve güvenilirliğinin önemli aşamaları arasında yer

²⁸ Sinan Uğraş - Hakan Aral, "Ortaokul Beden Eğitimi Ders Programındaki Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi", *Journal of Global Sport and Education Research* 1/1 (30 Aralık 2018), 33 -46.

²⁹ Aktan, "İlkokul Matematik Öğretim Programı Dersi Kazanımlarının Yenilenen Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi", 15 -36.

³⁰ Efecan Karagöl, "Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Güncel Türkçe Öğretim Programları", *Journal of Language Education and Research* 6/1 (25 Nisan 2020), 56 -71.

³¹ Millî Eğitim Bakanlığı MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), (MEB, 2018), 1.

³² Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014), 192 -193.

almaktadır.³³ Bu amaçla araştırmanın güvenilirliğinin tespit edilebilmesi için iki alan uzmanının (Öğretim Programı - Eğitim Alanı) görüşüne başvurulmuştur. Bu noktada öğretim programındaki toplam 89 kazanım incelenmiş ve bu kazanımlar bilişsel, duyuşsal ve davranışsal alanlara göre kategorize edilmiştir. İki alan uzmanı ve araştırmacının ortak kanaatiyle öğretim programındaki 89 kazanımın 79'unun bilişsel alana dahil edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Daha sonra bilişsel alandaki 79 kazanım iki alan uzmanı ve araştırmacı tarafından ayrı ayrı analiz edilmiştir. Alınan görüşler Miles ve Huberman'ın geliştirdiği (güvenirlilik=uzlaşma sayısı / (uzlaşma sayısı + uzlaşmama sayısı)) formülü kullanılarak değerlendirilmiş³⁴ ve veriler arasındaki uyum hesaplanmıştır. Buna göre araştırmanın bilgi boyutundaki güvenilirliğini gösteren Miles and Huberman uyum katsayısı 0,89 (71/71+8); Bilişsel süreç boyutundaki güvenilirliğini gösteren Miles and Huberman uyum katsayısı ise 0,92 (73/73+6) olarak belirlenmiştir. Bu sonuçlar araştırmanın güvenilirliğini ortaya koyması bakımından anlamlıdır. Son olarak farklı analiz edilen bilgi boyutunda 8 kazanım ve bilişsel süreç boyutunda 6 kazanım yeniden değerlendirilmiş ve ortak bir görüş oluşturularak analize tabi tutulmuştur. Ayrıca bilişsel alana ait olan her bir kazanım, kazanım koduyla tabloda gösterilmiştir. Öğretim programındaki kodlama ile uyumlu olarak kazanım kodundaki birinci rakam sınıf düzeyini, ikinci rakam ünite sırasını, üçüncü rakam ise kazanım sırasını belirtmektedir. Örneğin öğretim programında 9.3.4. kazanım koduyla belirtilen "İslam'da ibadetlerin temel ilkelerini değerlendirir" kazanımında ilk rakam olan "9" sınıf düzeyini, ikinci rakam olan "3" ünite sırasını ve son rakam olan "4" ise kazanım sırasını belirtmektedir.

2. Bulgular ve Yorumlar

Çalışmada 2018 -2019 eğitim öğretim yılında uygulamaya konulan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'ndaki bilişsel alana ait kazanımlar Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre incelenmiştir. Bu amaçla öğretim programında belirtilen 79 kazanım incelenmiş ve sınıf seviyelerine göre kategorize edilerek frekans ve yüzdeleri belirlenmiştir.

2.1.Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı 9. Sınıftaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre Analizi

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda 9. sınıfa ait 21 kazanım bulunmaktadır.³⁵ Bu kazanımların kodları ve alanları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

9. sınıf kazanımları incelendiğinde bilişsel alanda 18, duyuşsal alanda ise 3 kazanım olduğu görülmektedir. Bilişsel alana ait olan kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre dağılımları ise şu şekildedir.

³³ Yıldırım -Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 257.

³⁴ Matthew B. Miles - A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis* (London: Sage Publications, 1994), 64.

³⁵ Millî Eğitim Bakanlığı MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), (MEB, 2018), 15 -19.

Tablo 2. 9. Sınıf Bilişsel Kazanımların YBT'ye Göre Dağılımı

	Bilgi Boyutu			Üst Bilişsel Bilgi
	Olgusal Bilgi	Kavramsal Bilgi	İşlemsel Bilgi	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama			
	Anlama	9.1.1. 9.2.1. 9.3.1. 9.3.3. 9.3.5. 9.5.1.		
	Uygulama			
	Çözümleme	9.1.2. 9.2.2. 9.2.4. 9.4.1. 9.4.2.		
	Değerlendirme	9.1.3. 9.2.5. 9.3.4. 9.3.6. 9.4.4. 9.5.3.		9.4.3.
	Yaratma			

Tabloya göre bilişsel alana ait kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımları incelendiğinde; anlama basamağında 6, çözümleme basamağında 5 ve değerlendirme basamağında 6 kazanımın olduğu görülmektedir. Kazanımların bilgi boyutuna göre dağılımlarında ise; olgusal bilgi basamağında 6, kavramsal bilgi basamağında 11 ve üst bilişsel bilgi basamağında 1 kazanımın bulunduğu görülmektedir. Bilişsel süreç boyutunda hatırlama, uygulama ve yaratma basamağında, bilgi boyutunda ise işlemsel bilgi basamağında hiçbir kazanım bulunmamaktadır.

9. sınıf seviyesinde 18 bilişsel kazanımın 6'sının bilgi boyutunun kavramsal bilgi basamağında bulunması dikkat çekicidir. Bu durum beceri temelli öğrenme, çoklu zekâ ve öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımların uygulanabilirliği önünde bir engel olarak görülebilir. Bu noktada kazanımların tüm boyutlarda dengeli bir dağılım göstermesi beklenmelidir. Bunun için anlama basamağındaki 9.1.1. koduyla gösterilen "İslam'da bilginin kaynaklarını açıklar" kazanımı "İslam'da bilginin kaynaklarını sınıflandırır" şeklinde belirtilebilir. Bununla beraber 9.3.1. kodu taşıyan İslam'da ibadet kavramını ve ibadetin kapsamını açıklar kazanımı "İslam'da ibadetleri yapıma şekline göre sınıflandırır" şeklinde ifade edilebilir. Bu sayede hiçbir kazanımın yer almadığı bilgi boyutunun işlemsel bilgi basamağı ve bilişsel süreç boyutunun çözümleme basamağında da kazanımların yer alması sağlanabilir.

9. sınıf ders kitabının "Bilgi ve İnanç" ünitesi sonundaki değerlendirme bölümünde öğrencilerin "İnancın temellendirilmesinde bilginin rolü üzerine münazara" yapmaları istenebilir. Benzer şekilde 5. Ünite olan "Gönül Coğrafyamız" ünitesi içerisindeki "Anadolu ve Balkanlar" konu başlığı altında öğrencilerden yaşadıkları bölgelerde gelecek kuşaklara yeni hangi medeniyet unsurlarını üretebilecekleriyle ilgili bir etkinlik yapılabilir. Kazanımlara ait dağılımların frekans ve yüzde değerleri ise aşağıda belirtilmiştir.

Tablo 3. 9. Sınıf Bilişsel Kazanımlarının Dağılımının Yüzde ve Frekans Tablosu

	Bilgi Boyutu										
	Olgusal Bilgi		Kavramsal Bilgi		İşlemsel Bilgi		Üst Bilişsel Bilgi		Toplam		
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama										
	Anlama			6	33,33					6	33,33
	Uygulama										
	Çözümleme			5	27,77					5	27,77
	Değerlendirme	6	33,33					1	5,55	7	38,88
	Yaratma										
	Toplam	6	33,33	11	61,11			1	5,55	18	100,00

Bilişsel alana ait olan 9. sınıf kazanımlarının yüzde ve frekans bilgilerini gösteren tablo incelendiğinde bilişsel süreç boyutundaki kazanımların %33,33'ü anlama basamağında, %27,77'si çözümleme basamağında, %38,88'i değerlendirme basamağında yer almaktadır. Bilgi boyutu itibariyle kazanımların %33,33'ü olgusal bilgi basamağında, %61,11'i kavramsal bilgi basamağında ve %5,55'i üst bilişsel bilgi basamağında bulunmaktadır. Bilgi ve bilişsel süreç boyutları birlikte değerlendirildiğinde kazanımların %33,33'ü değerlendirme/olgusal bilgi basamağında, %33,33'ü anlama/kavramsal bilgi basamağında, %27,77'si çözümleme/kavramsal bilgi basamağında ve %5,55'i değerlendirme/üst bilişsel bilgi basamağında bulunmaktadır. Bu verilere göre kazanımların bilişsel süreç boyutunda anlama, çözümleme ve değerlendirme bilgi basamaklarında; bilgi boyutu itibariyle ise olgusal ve kavramsal bilgi basamaklarında yoğunlaştığı söylenebilir.

2.2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı 10. Sınıf Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre Analizi

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda 10. sınıfa ait 29 kazanım bulunmaktadır.³⁶ Bu kazanımların kodları ve alanları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

10. sınıf kazanım alanları incelendiğinde bilişsel alanda 25, duyuşsal alanda ise 4 kazanım olduğu görülmektedir. Bilişsel alana ait olan kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre dağılımları ise şu şekildedir.

³⁶ Millî Eğitim Bakanlığı MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), (MEB, 2018), 20 -24.

Tablo 4. 10. Sınıf Bilişsel Kazanımların YBT'ye Göre Dağılımı

	Bilgi Boyutu			
	Olgusal Bilgi	Kavramsal Bilgi	İşlemsel Bilgi	Üst Bilişsel Bilgi
Hatırlama	10.1.3. 10.5.5			
Anlama		10.1.1. 10.1.4.		
		10.2.1 10.3.5.		
		10.3.6. 10.4.1.		
		10.4.3. 10.5.1.		
		10.5.4.		
Uygulama				
Çözümleme		10.1.2. 10.3.2.		
		10.3.4. 10.4.2.		
		10.5.2.		
Değerlendirme	10.1.6. 10.2.3.			10.2.2.
	10.2.5. 10.3.3.			
	10.3.7. 10.4.5.			
	10.5.3. 10.5.6.			
Yaratma				

Tabloya göre bilişsel alana ait kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımları incelendiğinde; hatırlama basamağında 2, anlama basamağında 9, çözümleme basamağında 5 ve değerlendirme basamağında 8 kazanımın olduğu görülmektedir. Bilgi boyutuna göre kazanımların dağılımlarında ise; olgusal bilgi basamağında 10, kavramsal bilgi basamağında 14 ve üst bilişsel bilgi basamağında 1 kazanımın bulunduğu görülmektedir. Bilgi boyutunun işlemsel bilgi basamağında, bilişsel süreç boyutunun ise uygulama ve yaratma basamağında hiçbir kazanım bulunmamaktadır.

10. sınıf seviyesinde bulunan 25 bilişsel kazanımın bilgi boyutunda olgusal ve kavramsal bilgi basamaklarında toplandığı görülmektedir. İşlemsel bilgi basamağında hiçbir kazanımın bulunmaması, üst bilişsel bilgi basamağında ise yalnızca bir kazanımın yer alması ise düşündürücüdür. Öte yandan kazanımların bilişsel süreç boyutunda ise nispeten dengeli bir dağılım izlediği söylenebilir. Ancak kazanımların bilgi boyutunda belirli bir alana yığılması DKAB dersinin programda belirtilen hedeflerine ulaşılması noktasında sorun teşkil edeceği belirtilebilir. Bu noktada programda 10.3.6. koduyla gösterilen “İslam dininin sosyal adaletle ilgili ilkelerini açıklar” kazanım ifadesi “İslam dininin sosyal adaletle ilgili ilkelerinden hareketle günümüz ait projeler üretir” olarak güncellenmesi yerinde olacaktır. Bununla birlikte 10.5.5. kazanım koduyla gösterilen “İslam düşüncesindeki amelî fihhi yorumları tanıtır” ifadesi “İslam düşüncesindeki amelî fihhi yorumları ayet ve hadislerle ilişkilendirir” şeklinde belirtilmesi bu kazanımların ileri düzey basamaklara ulaşmasını sağlayacaktır.

10. sınıf ders kitabının 3. ünitesi olan “Din ve Hayat” içerisindeki “Din ve Ekonomi” konusu altında karz-ı hasen konusunun gündeme alınmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Bu konunun günümüze uyarlanması amacıyla öğrencilerden karz-ı hasenin bugünün insanına sağlayacağı fayda ve riskleri analiz etmesi istenebilir. Bununla birlikte “Hz. Muhammed ve Gençlik” ünitesinin sonundaki değerlendirme soruları içerisinde gençlerin yaşadığı sorunlara Hz. Muhammed’in hayatından çözüm önerileri üretmesi istenebilir. Kazanımlara ait dağılımların frekans ve yüzde değerleri ise aşağıdaki gibidir.

Tablo 5. 10. Sınıf Bilişsel Kazanımlarının Dağılımının Yüzde ve Frekans Tablosu

	Bilgi Boyutu										
	Olgusal Bilgi		Kavramsal Bilgi		İşlemsel Bilgi		Üst Bilişsel Bilgi		Toplam		
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	2	8,00						2	8,00	
	Anlama			9	36,00				9	36,00	
	Uygulama										
	Çözümleme			5	20,00				5	20,00	
	Değerlendirme	8	32,00					1	4,00	9	36,00
	Yaratma										
Toplam	10	40,00	14	56,00			1	4,00	25	100,00	

Tabloya göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programı 10. sınıf bilişsel alana ait kazanımların bilgi boyutu itibarıyla %40'ı olgusal bilgi basamağında, %56'sı kavramsal bilgi basamağında %4'ü ise üst bilişsel bilgi basamağında bulunmaktadır. Bilişsel süreç boyutuna göre ise kazanımların %8'i hatırlama, %36'sı uygulama, %20'si çözümleme ve %36'sı değerlendirme basamağında yer almaktadır. Bilgi ve bilişsel süreç boyutları birlikte değerlendirildiğinde kazanımların %8'i hatırlama/olgusal bilgi basamağında, %32'si değerlendirme/olgusal bilgi basamağında, %36'sı anlama/kavramsal bilgi basamağında, %20'si çözümleme/kavramsal bilgi basamağında ve %4'ünün ise değerlendirme/üst bilişsel bilgi basamağında bulunduğu tespit edilmektedir. Bu sonuçlara göre kazanımların bilişsel süreç boyutunda dengeli dağıldığı bilgi boyutunda ise olgusal ve kavramsal bilgi basamağında yoğunlaştığı görülmektedir.

2.3. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı 11. Sınıf Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre Analizi

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda 11.

sınıfa ait 17 kazanım bulunmaktadır.³⁷ Bu kazanımların kodları ve alanları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir. 11. sınıf kazanım alanları incelendiğinde bilişsel alanda 15, duyuşsal alanda ise 2 kazanım olduğu görülmektedir. Bilişsel alana ait olan kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre dağılımları aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo 6. 11. Sınıf Bilişsel Kazanımların YBT'ye Göre Dağılımı

	Bilgi Boyutu			
	Olgusal Bilgi	Kavramsal Bilgi	İşlemsel Bilgi	Üst Bilişsel Bilgi
Hatırlama	11.2.1.			
Anlama	11.5.1. 11.5.2.	11.1.4. 11.2.2. 11.2.3. 11.3.1.		11.1.3.
Uygulama				
Çözümleme		11.1.2. 11.4.1.		
Değerlendirme	1.1.5. 11.2.4. 11.3.3. 11.4.2. 11.4.3.			
Yaratma				

Tabloda oraya çıkan verilere göre bilişsel alandaki kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımları şu şekildedir: Hatırlama basamağında 1, anlama basamağında 7, çözümleme basamağında 2 ve değerlendirme basamağında 5 kazanım bulunmaktadır. Bilgi boyutundaki dağılımlar ise şöyledir: Olgusal bilgi basamağında 8, kavramsal bilgi basamağında 6 ve üst bilişsel bilgi basamağında 1 kazanım bulunduğu tespit edilmiştir. Bilgi boyutunun işlemsel bilgi basamağında ve bilişsel süreç boyutunun uygulama ve yaratma basamaklarında herhangi bir kazanıma rastlanmamıştır.

11. sınıf seviyesinde bulunan 15 kazanımın 9 ve 10. sınıf seviyelerine oranla dengeli bir dağılım gösterdiği söylenebilir. Ancak bilgi boyutunun işlemsel bilgi basamağında ve bilişsel süreç boyutunun uygulama basamağında kazanım bulunmaması bir eksiklik olarak belirtilebilir. Bu eksikliğin giderilebilmesi noktasında 11.2.1. kazanım koduyla belirtilen “Hz. Muhammed’in örnek şahsiyetini tanır” hedefi “Hz. Muhammed’in örnek şahsiyetinin bugünün toplumuna taşınması için çözümler üretir” olarak güncellenmesi fayda sağlayacaktır. Ayrıca ders kitabının ilk ünitesi olan “Dünya ve Ahiret” içerisindeki 3. konu başlığı “Ahirete Uğurlama” altında öğrencilerden yakını vefat edenlerin acısını hafifletecek faaliyetler planlamaları istenebilir. Ayrıca 4. Ünite olan “İnançla ilgili meseleler” ünitesinin değerlendirme soruları bölümünde öğrencilerden gençler arasında yayıldığı iddia edilen ateizm ve deizm gibi yaklaşımların sebepleri üzerinde değerlendirmelerde bulunması beklenebilir. Kazanımlara ait yüzde ve frekans bilgileri ise aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

³⁷ Millî Eğitim Bakanlığı MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), (MEB, 2018), 25 -29.

Tablo 7. 11. Sınıf Bilişsel Kazanımlarının Dağılımının Yüzde ve Frekans Tablosu

	Bilgi Boyutu										
	Olgusal Bilgi		Kavramsal Bilgi		İşlemsel Bilgi		Üst Bilişsel Bilgi		Toplam		
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	1	6,66						1	6,66	
	Anlama	2	13,33	4	26,66		1	6,66	7	46,66	
	Uygulama										
	Çözümleme			2	13,33				2	13,33	
	Değerlendirme	5	33,33						5	33,33	
	Yaratma										
	Toplam	8	53,33	6	40,00			1	6,66	15	100,00

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programı 11. sınıf bilişsel alana ait yüzde ve frekanslarının gösterildiği tabloya göre bilgi boyutundaki kazanımların %53,33'ü olgusal bilgi basamağında, %40'ı kavramsal bilgi basamağında ve %6,66'sı üst bilişsel bilgi basamağında bulunmaktadır. Bilişsel süreç boyutundaki kazanımların %6,66'sı hatırlama, %46,66'sı anlama, %13,33'ü çözümleme ve %33,33'ü değerlendirme basamağında yer almaktadır. Bilgi ve bilişsel süreç boyutları beraber değerlendirildiğinde kazanımların %6,66'sı hatırlama/olgusal bilgi basamağında, %13,33'ü anlama/olgusal bilgi basamağında, %33,33'ü değerlendirme/olgusal bilgi basamağında, %26,66'sı anlama/kavramsal bilgi basamağında, %13,33'ü çözümleme/kavramsal bilgi basamağında ve %6,66'sı anlama/üst bilişsel bilgi basamağında bulunmaktadır. Bu verilere göre kazanımlar bilişsel süreç boyutunda dengeli bir dağılım gösterirken bilgi boyutunda olgusal ve kavramsal bilgi basamaklarında yoğunlaştığı belirtilebilir.

2.4. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı 12. Sınıf Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre Analizi

Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda 12. sınıfa ait 22 kazanım bulunmaktadır.³⁸ Bu kazanımların kodları ve alanları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tabloda belirtildiğine göre 12. sınıf kazanımları içerisinde bilişsel alanda 21, duyuşsal alanda ise 1 kazanım olduğu görülmektedir. Bilişsel alana ait olan kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre dağılımları ise şu şekildedir.

³⁸ Millî Eğitim Bakanlığı MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), (MEB, 2018), 30 -35.

Tablo 8. 12. Sınıf Bilişsel Kazanımların YBT'ye Göre Dağılımı

	Bilgi Boyutu			
	Olgusal Bilgi	Kavramsal Bilgi	İşlemsel Bilgi	Üst Bilişsel Bilgi
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	12.1.3. 12.2.2. 12.3.3. 12.3.4.		
	Anlama	12.5.1. 12.5.2. 12.5.3. 12.5.4.	12.1.4. 12,2.1. 12.4.2. 12.4.3. 12.4.4.	
	Uygulama			
	Çözümleme		12.1.1. 12.4.1.	
	Değerlendirme	12.1.2. 12.1.5. 12.3.1. 12.3.5. 12.4.5.	12.2.3.	
	Yaratma			

Ortaöğretim öğretim programında belirtilen 12. sınıftaki bilişsel alana ait olan kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımı incelendiğinde; hatırlama basamağında 4, anlama basamağında 9, çözümleme basamağında 2 ve değerlendirme basamağında 6 kazanımın olduğu görülmektedir. Bilgi boyutunda ise; olgusal bilgi basamağında 13 ve kavramsal bilgi basamağında 8 kazanımın bulunduğu tespit edilmiştir. Bilişsel süreç boyutunda uygulama ve yaratma basamağında, bilgi boyutunda ise işlemsel bilgi ve üst bilişsel basamaklarında herhangi bir kazanım bulunmamaktadır.

12. sınıf seviyesindeki bilişsel alana toplam 21 kazanım bilgi boyutunun ilk basamaklarında yoğunlaştığı görülmektedir. Bu durum ortaöğretim son sınıf öğrencilerinin DKAB dersinin hedeflerine ulaşması noktasında engel olarak görülebilir. Bu engelin aşılabilesine fayda sağlaması için 12.1.3. kazanım koduyla gösterilen “İslam medeniyetinde öne çıkan eğitim ve bilim kurumlarını tanı” hedefi “İslam medeniyetinde öne çıkan eğitim ve bilim kurumlarını günümüz eğitim kurumlarıyla karşılaştır” şeklinde değiştirilebilir. Bununla birlikte 12.2.2. koduyla belirtilen “Dini anlayış ve kültürümüzün oluşmasında etkili olan bazı şahsiyetleri tanı” şeklinde belirtilen kazanım “Kültürümüze etki eden bir şahsiyet olunabilmesi için yapılması gerekenleri belirleyebilir” olarak güncellenebilir. Bunlarla birlikte ders kitabının “İslam ve Bilim” ünitesinin değerlendirme soruları bölümünde öğrencilerin yaşadığı bölgelerdeki medrese ve benzeri kurumları incelemeleri istenebilir. 4. ünite olan “Güncel Dini Meseleler” ünitesinin değerlendirme soruları bölümüne “sosyal medya ahlakı oluşturabilmek için neler planlanabilir?” sorusuyla DKAB dersi kazanımlarının ileri seviyelere ulaşabilmesine katkı sağlanabilir. Kazanımlara ait dağılımların yüzde ve frekans değerleri aşağıdaki gibidir.

Tablo 9. 12. Sınıf Bilişsel Kazanımlarının Dağılımının Yüzde ve Frekans Tablosu

	Bilgi Boyutu										
	Olgusal Bilgi		Kavramsal Bilgi		İşlemsel Bilgi		Üst Bilişsel Bilgi		Toplam		
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	4	19,04							4	19,04
	Anlama	4	19,04	5	23,80					9	42,85
	Uygulama										
	Çözümleme			2	9,52					2	9,52
	Değerlendirme	5	23,80	1	4,76					6	28,57
	Yaratma										
	Toplam	13	61,90	8	38,09					21	100,00

Bilişsel alana ait olan 12. Sınıf kazanımlarının yüzde ve frekans bilgilerini gösteren tablo incelendiğinde bilişsel süreç boyutundaki kazanımların %19,04'ü hatırlama basamağında, %42,85'i anlama basamağında, %9,52'si çözümleme basamağında ve %28,57'si değerlendirme basamağında yer almaktadır. Bilgi boyutundaki kazanımların ise %61,9'u olgusal bilgi basamağında ve %38,09'u kavramsal bilgi basamağında bulunmaktadır. Bilgi ve bilişsel süreç boyutları birlikte değerlendirildiğinde kazanımların %19,04'ü hatırlama/olgusal bilgi basamağında, yine %19,04'ü anlama/olgusal bilgi basamağında, %23,8'i değerlendirme /olgusal bilgi basamağında, %23,8'i anlama/kavramsal bilgi basamağında, %9,52'si çözümleme/kavramsal bilgi basamağında ve %4,476'sı değerlendirme/kavramsal bilgi basamağında olduğu tespit edilmektedir. Tabloda gösterilen bu verilere göre kazanımların bilgi boyutunun olgusal ve kavramsal bilgi basamaklarında yoğunlaştığı görülürken bilişsel süreç boyutunda nispeten dengeli bir dağılım gösterdiği söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmada Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 2018 yılında hazırlanarak uygulamaya konulan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda bulunan bilişsel kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre incelenmesi hedeflenmiştir. Bu amaçla öğretim programında geçen 9-10-11 ve 12. Sınıflara ait toplam 79 kazanım incelenmiş, bilgi ve bilişsel süreç boyutu itibariyle analiz edilmiştir. Bu analizlere göre şu sonuçlar belirtilebilir:

9. sınıf bilişsel kazanımların bilgi boyutu itibariyle çok büyük bir kısmı (%94,44) ilk seviye basamaklardan olan olgusal ve kavramsal bilgi boyutunda bulunduğu görülmektedir. Üst düzey bilgi basamaklarından olan işlemsel bilgi basamağında hiçbir kazanım bulunmazken üst bilişsel bilgi basamağında kazanımların çok küçük bir bölümünün (%5,55) yer aldığı tespit edilmektedir. Bilişsel süreç boyutunda ise kazanımlar anlama basamağı (%33,33), çözümleme basamağı (%27,77)

ve değerlendirme basamağında (%38,88) birbirine yakın oranlarda dağılım gösterirken hatırlama, uygulama ve yaratma basamaklarında kendilerine yer bulamamıştır.

10. sınıf bilişsel kazanımların büyük bölümü (%96) bilgi boyutundaki ilk seviye basamaklar olan olgusal ve kavramsal bilgi basamaklarında yoğunlaştığı belirtilebilir. İşlemsel bilgi basamağında kazanım bulunmazken üst bilişsel bilgi basamağında çok az (%4) kazanım tespit edilmiştir. Bilişsel süreç boyutunda kazanımların dengeli bir dağılımı söz konusudur. Bu noktada kazanımların hatırlama, anlama, çözümlenme ve değerlendirme basamaklarında dağılım gösterdiği görülmektedir. Bu boyutta uygulama ve yaratma basamaklarında kazanım bulunmaması ise eksiklik olarak ifade edilebilir.

11. sınıf bilişsel kazanımların bilgi boyutu itibarıyla dağılımlarında da 9 ve 10. sınıf kazanımlarına benzer bir durum görülmektedir. Kazanımların çok büyük bir kısmı (%93,33) ilk seviye basamaklardan olan olgusal ve kavramsal bilgi basamaklarında toplanmıştır. İşlemsel bilgi basamağında kazanım bulunmazken üst bilişsel bilgi basamağında çok az (%6,66) kazanım tespit edilmiştir. Bilişsel süreç boyutunda ise nispeten dengeli bir dağılım göze çarpmaktadır. Ancak bu boyutta da uygulama ve yaratma basamaklarında kazanım bulunmamaktadır.

12. sınıf bilişsel kazanımların bilgi boyutundaki dağılımlarının tamamının olgusal ve kavramsal bilgi basamağında yer bulduğu görülmektedir. Buna karşın kazanımların bilişsel süreç boyutunda hatırlama, anlama çözümlenme ve değerlendirme basamaklarında yer bulduğu, ancak uygulama ve yaratma basamaklarında bulunmadığı da analizde ortaya çıkan bir başka sonuçtur.

Bilişsel alana ait kazanımların genel dağılımı dikkate alındığında bilgi boyutunun ilk seviye basamakları olan olgusal ve kavramsal bilgi basamaklarında yoğunlaştığı görülmektedir. Kazanımların %46,83'ü olgusal bilgi basamağında bulunurken %49,36'sı kavramsal bilgi basamağında yer almaktadır. Kazanımların büyük kısmının (%96,19) ilk seviye basamaklar olan ve yalnızca herhangi bir konunun temel bilgilerini anlama, kullanma ve temel öğeleri arasında bulunan ilişkileri ifade etmeyi kapsayan olgusal ve kavramsal bilgi basamağında yer alması tam öğrenmenin gerçekleşmesi ve öğrencinin öğrenme sürecine aktif olarak katılması noktasında olumsuz bir durumdur. Öte yandan kazanımların yalnızca %3,79'unun üst bilişsel bilgi basamağında bulunması ve işlemsel bilgi basamağında hiçbir kazanımın bulunmaması da önemli bir eksikliktir. Bilgi boyutunun üst seviye basamaklarından olan öğrencilerin bir şeyin nasıl yapılacağını öğrendiği, araştırma yöntem ve tekniklerini özümlediği, alana ilişkin becerileri elde ettiği ve öğrenmeyi öğrenme seviyesine ulaşması olarak nitelenen işlemsel ve üst bilişsel bilgi basamağındaki kazanımlar yok denecek kadar azdır. Bu durum öğrencilerin üst düzey kazanımlar elde edebilmesi noktasında olumsuz bir durumdur. Bu veriler öğretim programında ifade edilen; öğrencileri üst bilişsel becerilerin kullanımına yönlendiren, onlarda anlamlı ve kalıcı öğrenimi sağlayan ve önceki öğrenmelerle ilişkilendirilmiş beceriler elde

edilmesine olanak tanıyan³⁹ yapıda olduğu iddiasıyla da çelişmektedir.

Tüm bu sonuçlar neticesinde öğretim programında belirtilen kazanımların programda belirtilen amaçların gerisinde kaldığı söylenebilir. Programın temel fel-sesesinde “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin salt bilgi aktaran bir ders olmaktan çıkarılıp temel becerilerin ön planda tutulduğu, öğrenme sürecinde öğrencinin aktif katılımına imkân veren, öğrencilerin araştırma yapabileceği, keşfedebileceği, problem çözebileceği, çözüm ve yaklaşımlarını paylaşıp tartışabileceği, değer ve beceri kazanımının sağlandığı*”⁴⁰ ortamların oluştuğu bir ders olmasının önemi vurgulanmıştır. Ancak kazanımların bilişsel alanın ilk seviye basamaklarında yoğunlaşmış olması programda öngörülen bu hedeflere ulaşılmasına engel teşkil etmektedir. Çünkü programda öngörülen bu hedeflere ulaşılabilmesi bilişsel kazanımların basitten karmaşığa, kolaydan zora, somuttan soyuta, birbirinin önkoşulu olacak şekilde dengeli olarak sıralanması önemlidir.⁴¹Yenilenmiş Bloom taksonomisinin yapısal özelliklerinin başında da kazanımların birbiri üzerine yerleşerek öğrencileri ileri seviye hedeflere kadar çıkararak aşamalı bir yapı oluşturması⁴² bulunmaktadır. Bu noktada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programındaki kazanımların hem bilgi boyutu hem de bilişsel süreç boyutu itibarıyla ilk seviye basamaklarda yoğunlaştığı; üst düzey basamaklarda ise kazanım sayısının oransal olarak oldukça düşük seviyelerde kaldığı çalışmada ortaya konulmaktadır. Bu nedenle üst seviye becerilerin elde edilebilmesi için kazanımların bilgi boyutunda işlemsel ve üst bilişsel bilgi basamaklarında; bilişsel süreç boyutunda ise uygulama, çözümlenme ve yaratma basamaklarında ilk seviye basamaklardaki kazanımlar oranında yer almasının yararlı olacağı söylenebilir. Bu amaçla kazanım ifadeleri “fark eder”, “açıklar”, “izah eder”, “tanır” ve “özetler” gibi ilk seviye kazanımları hedefleyen kalıplar yerine “ilişkilendirir”, “temellendirir”, “değerlendirir” ve “oluşturur” gibi ileri seviye kazanımları elde etmeye yönelik ifadelerin tercih edilmesi önemlidir. Bu çerçevede önümüzdeki dönemlerde yapılması muhtemel program geliştirme çalışmalarında bu durumun dikkate alınması önerilmektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Aktan, Osman. “İlkokul Matematik Öğretim Programı Dersi Kazanımlarının Yenilenen Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48/ (07 Ocak 2020), 15-36. <https://doi.org/10.9779/pauefd.523545>
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi, 2020.

³⁹ Millî Eğitim Bakanlığı MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), (MEB, 2018), 1.

⁴⁰ Millî Eğitim Bakanlığı MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), (MEB, 2018), 1-8.

⁴¹ Tutkun, “Bloom’un Yenilenmiş Taksonomisi Üzerine Genel Bir Bakış”, 15.

⁴² Krathwohl- Anderson, “Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme ile İlgili Bir Sınıflama” 25.

- Altaş, Nurullah- Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci". *Din Eğitimi* ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş. İstanbul: Ensar, 2014.
- Anderson, Lorin W- Krathwohl, David R. *A Taxonomy For Learning, Teaching And Assessing: A Revision Of Bloom's Taxonomy Of Educational Objectives*. New York: Longman, 2001.
- Anderson, Lorin W.- Krathwohl, David R. *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme ile İlgili Bir Sınıflama* (kısaltılmış Basım), çev. Durmuş Ali Özçelik. Ankara: Pegem Akademi, 2001.
- Bloom, Benjamin S. *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, çev. Durmuş Ali Özçelik. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Bümen, Nilay T. "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi". *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 3-14.
- Çelik, Sedef vd. "Ortaokul Matematik Dersi Öğretim Programındaki Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (06 Haziran 2018), 775-795. <https://doi.org/10.17240/aibuefd.2018.18.37322-431437>
- Durmuş, Burak ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi". *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Haziran 2017), 44-48.
- Durmuş, Burak- Gültekin, Mehmet. "4. Sınıf Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Bloom Taksonomilerine Göre İncelenmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/18 (26 Aralık 2019), 121-140. <https://doi.org/10.31834/kilissbd.597408>
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan, 1994.
- Girgin, Yüksel. "Cumhuriyet Dönemi (1929-1930, 1949,1981) Ortaokul Türkçe Öğretimi Programlarının İçerik, Genel ve Özel Amaçlarıyla Karşılaştırmalı Gelişim Düzeyi". *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/1 (01 Haziran 2011), 11-26. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/aduefebder/375212>
- Günaydın, Serpil. "Bloom Dijital Taksonomisine Genel Bir Bakış". *International Journal of Computers in Education* 1/1 (30 Haziran 2018), 39-48. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ijce/433268>
- Harold G., Shane. "Significant Writings That Have Influenced the Curriculum: 1906-81". *Phi Delta Kappan International* 62/5 (1981), 311.
- İlhan, Ali- Gülersoy, Ali Ekber. "10. Sınıf Coğrafya Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi". *International Journal of Geography and Geography Education* 39 (30 Ocak 2019), 10-28. <https://doi.org/10.32003/iggei.474132>
- Karagöl, Efecan. "Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Güncel Türkçe Öğretim Programları". *Journal of Language Education and Research* 6/1 (25 Nisan 2020), 56-71. <https://doi.org/10.31464/jlere.666641>
- Karakaya, Şerafettin. *Eğitimde Program Geliştirme Çalışmaları ve Yeni Yönelimler*. Ankara: Asıl Yayın Dağıtım, 2004.
- Krathwohl, David R. "A revision of Bloom's Taxonomy: An Overview". *Theory into Practice* 41/4 (2002), 212-218.
- Krathwohl, David R.- Anderson, Lorin W. *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme ile İlgili Bir Sınıflama*, çev. Durmuş Ali Özçelik. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Ortaöğretim Öğretim Programı*, Ankara: MEB, 2018.
- Mendenhall vd., Mark E. *Global Management*. Oxford: UK: Blackwell Pub, 1995.
- Miles Matthew B. – Huberman A. Michael, *Qualitative Data Analysis*. London: Sage Publications, 1994.
- Sözcü, Ufuk- Aydınöz, Duran. "9. Sınıf Coğrafya Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi". *Doğu Coğrafya Dergisi* 24/42 (15 Aralık 2019), 41-50. <https://doi.org/10.17295/ataunidcd.635053>
- Tutkun, Ömer Faruk. "Bloom'un Yenilenmiş Taksonomisi Üzerine Genel Bir Bakış". *Sakarya University Journal of Education* 2/1 (2012), 14-22.

- Uğraş, Sinan- Aral, Hakan. "Ortaokul Beden Eğitimi Ders Programındaki Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi". *Journal of Global Sport and Education Research* 1/1 (30 Aralık 2018), 33-46. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jogser/497901>
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014.
- Yıldız, Mehmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (30 Haziran 2021), 307-342. <https://doi.org/10.51553/bozifder.898308>
- Zorluoğlu, Seraceddin Levent vd. "Analysis and Evaluation of Science Course Curriculum Learning Outcomes of the Year 2013 According to the Revised Bloom Taxonomy". *Bartın University Journal of Faculty of Education* 6/1 (28 Şubat 2017), 1-15. <https://doi.org/10.14686/buefad.267190>

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Sebe' Melikesi Kıssasının Tarihî ve Kùltürel Tahlili*

Historical and Cultural Analysis of Story of Queen of Sheba

Elif Yazıcı 

Öğretim Görevlisi Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakùltesi, Tefsir Anabilim Dalı
Lecturer PhD, Pamukkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir Science
Denizli / Türkiye
elif_yazici@windowslive.com | <https://orcid.org/0000-0003-3270-5673>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1103927

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 09.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Yazıcı, Elif. "Sebe' Melikesi Kıssasının Tarihî ve Kùltürel Tahlili". Marife 22/1 (2022): 315-338. <https://doi.org/10.33420/marife.1103927>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: *This work was prepared from doctoral thesis titled "Historical and Cultural Analysis of the Qur'anic Stories Related to Yemen Region". / Bu çalışma, "Yemen Bölgesiyle İlişkili Kur'an Kıssalarının Tarihsel ve Kùltürel Açından Tahlili" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Sebe' Melikesi Kıssasının Tarihî ve Kültürel Tahlili

Özet

Kur'an kıssaları bilimsel açıdan en yaygın çalışılan konulardandır. Onlarla ilgili fikhî, ahlâkî ve değerler eğitimi vb. gibi çeşitli alanlarda çalışmalar mevcuttur. Kıssalar tefsir alanında da pek çok çalışmaya konu olmuştur. Kur'an kıssalarına dair çalışmalarda kıssanın arka planına bakılmadığı tespit edilmiş ve bu hususun önemine işaret edilmiştir. Özellikle modern dönemde Kur'an kıssalarının kaynağı ve tarihî gerçekliği en tartışmalı meselelerdendir. Bu konuların açıklığa kavuşturulmasında kıssaların tarihî ve kültürel perspektifle incelenmesi önem arz etmektedir. en-Neml 27/20-44. âyetlerde zikredilen Sebe Melike'si kıssası Yemen kökenli kıssalardandır. Aynı zamanda Kitâb-ı Mukaddes ve Etiyopyalıların ulusal destanı Kebra Nagast'ta yer almaktadır. Bu durum ilgili kıssanın kaynağı ve tarihî gerçekliğinin tartışılmasında önemli bir etkidir. Bu hususlardan dolayı araştırmamızın konusu "Sebe' Melikesi kıssasının tarihî ve kültürel tahlili" olarak belirlenmiştir.

Sebe' Melikesi kıssasının tarihî ve kültürel tahlilini içeren bu çalışmamızın amacı, bu kıssanın tarihî ve kültürel gerçekliğini ortaya koymaktır. Ayrıca kıssanın farklı kültürlerde bulunmasının sebepleri, tarihî ve kültürel arka planı, kaynağı ve gerçekliği meselelerinin aydınlatılması hedeflenmektedir. Araştırmamızın disiplinler arası bir muhtevaya sahip olmasından dolayı kaynaklar çeşitlilik arz etmektedir. Tefsir, hadis, genel tarih, Arap kültür tarihi, siyer, coğrafya, ensâb, lügat ilminin temel eserleri ana kaynaklarımızdır. İslâmî kaynakların yanı sıra konuyla doğrudan ilgili olmalarından dolayı Batılı araştırmacıların çalışmalarından istifade edilmiştir. Sebe' Melike'si kıssası Kur'an'da, Kitâb-ı Mukaddes'te ve Etiyopyalıların ulusal destanı Kebra Nagast'ta (Kralların Zaferleri) geçmektedir. Bu nedenle melikenin kimliğine dair çeşitli isimler mevcuttur. Bunun yanı sıra melikenin kimliğinin tarihî bir şahsiyet olup olmadığı meselesi de tartışılmış ve konuyla ilgili farklı görüşler dile getirilmiştir. Abraham Geiger (1810-1874) ve W. St. Clair-Tisdall (1859-1928) bu kıssanın Targum Şeni'den (2. Targum) alındığını iddia etmektedir. C. H. Toy, bu kıssanın Kuzey Arabistan'daki Yahudilerden Araplara geçtiğini ve Hz. Peygamber tarafından kullanıldığını öne sürmektedir. Kıssaya dair anlatımlar tarih-vakıa uyumu yöntemiyle değerlendirilmiş, araştırmada ağırlıklı olarak karşılaştırma ve yorumlama metodu kullanılmıştır. Girişte araştırmamızın konusu, kapsamı, amacı, önemi, metodu ve kaynakları hakkında bilgiler sunulmuştur. İlk olarak kıssanın farklı kaynaklardaki anlatımına değinilmiş, sonra sırasıyla tarihî gerçekliği ve kaynağı, Sebe' Melikesi'nin tarihî kimliği meseleleri ele alınmıştır.

Araştırmamızın sonucunda Yemen kökenli bu kıssanın tarihî ve kültürel gerçekliğe sahip olduğuna ulaşılmıştır. Nitekim, Eski Ahit ve Kur'an'da bahsedilen bazı unsurların tarihî gerçeklerle örtüştüğü tespit edilmiştir. Eski Ahit'te Melike'nin çeşitli baharat, çok miktarda altın ve değerli taşlarla Hz. Süleyman'ı ziyaret etmesi ve Kur'an'da Sebelilerin güneşe tapması söz konusu hususlara örnek verilebilir. Kıssanın kaynağına dair Geiger'in ve Tisdall'in iddiasının geçersizliği ortaya konulmuştur. Targum Şeni, farklı kaynaklardan derlenen bir eserdir ve miladi VII. yüzyılın sonları veya VIII. yüzyılın başlarında oluşturulmuştur. Sebe' Melikesi'nin Makeda ve Belkis olmadığı tespit edilmiştir. Kebra Nagast'ın muhtevası farklı kaynaklardan alınan eski efsane, deyiş ve geleneklere dayanmaktadır. Kimliği tartışmalı Belkis, Himyerîler (MÖ 115-MS 525) döneminde yaşamıştır. Bu nedenle Hz. Süleyman'ı ziyaret etmesi mümkün değildir. Sebe' Melikesi'nin tarihî kimliği eldeki verilerle tespit edilememekle birlikte, arkeolojik ve epigrafik kayıtlar o dönemlerde yönetimde kadınların yaygınlığını göstermektedir. Ayrıca, Güney Arabistan ve Akdeniz ticareti ilgili dönemden çok daha önce gelişmiştir. Zikredilen unsurların Sebe' Melikesi'nin tarihî bir şahsiyet olduğuna katkı sağlayacağı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sebe' Melikesi, Kebra Nagast, Belkis, Makeda.

Historical and Cultural Analysis of Story of Queen of Sheba

Summary

There are issues in various fields about the stories of the Qur'an such as fiqh, moral and values education etc. Stories of the Qur'an have also been the subject of many studies in tafsir. In the modern period, the source and historical reality of the Qur'anic stories are the most debated issues. It is important to analyze the stories with a historical and cultural perspective to end these issues. Story of the Queen of Sheba is one of the stories of Yemen origin that is mentioned in the verses al-Naml 27/20-44. However, it is also included in Bible and Ethiopian national saga Kebra Nagast. This is an important factor in the argument of the source and historical reality of the related story. By virtue of this matter, the topic of research has been limited as a historical and cultural analysis of the story of Queen of Sheba.

This study aims to reveal the historical and cultural reality of this story. In addition, it is aimed to throw

light on reasons for the story in different cultures, its historical and cultural background, its sources, and reality. Due to the fact that the research has an interdisciplinary content, the sources vary. The basis works of tafsir, hadith, general history, Arab cultural history, sirah, geography, ansab and dictionary are our main sources. Alongside of Islamic sources, studies of Western researchers have been taken into consideration given the fact that they are directly related to the subject. The story of the Queen of Sheba is included in Qur'an, Bible, and Ethiopian national saga Kebrâ Nagast. Therefore, there are various names attributed to the queen.

In addition, the issue of whether the Queen of Sheba is a historical figure was also discussed, and different opinions were expressed on the subject. Abraham Geiger (1810-1874) and W. St. Clair-Tisdall (1859-1928) assert that story of Queen of Sheba was taken from Targum Sheni (Targum II). C. H. Toy moots that this story passed from Jews in North Arabia to Arabs and was used by Prophet. Narratives about the story were evaluated with the date fact rapport method, the method of comparison and interpretation were extremely used in the research. In the introduction, information about the topic, scope, aim, importance, method and sources of research are presented. Firstly, expression of the story in different sources was mentioned, later its historical reality and source, and historical identity of the Queen of Sheba was handled, respectively.

As a result of the research, we have concluded that this story of Yemen origin has historical and cultural reality. Thus, it has been confirmed that some factors are mentioned in the Old Testament and the Qur'an correspond to historical facts. In the Old Testament, Queen of Sheba visits Solomon with various spices, plenty of gold, and precious stones. In the Qur'an people of Sheba worship the sun. These can be given as examples. Informality of Geiger's and Tisdall's theses has been proved about this story's source. Targum Sheni is a work that is collected from different sources, and it was formed in the VII century AD. (late century) or VIII. century. It has been determined that Queen of Sheba isn't Makeda and Belqis. Content of Kebrâ Nagast is based on ancient legends, idioms, and traditions that are taken from different sources. Belqis, whose identity is a controversial topic lived during the Himyarites (115 BC-525 AD). Therefore, her visit to Solomon is impossible. Although the historical identity of Queen of Sheba can't be determined with available data, archaeological and epigraphic records show the generality of women in the saddle in that period. Also, Southern Arabian, and Mediterranean trade developed much earlier than related era. The mentioned factors can be referred to the fact that Queen of Sheba is a historical figure.

Keywords: Tafsir, Queen of Sheba, Kebrâ Nagast, Belqis, Makeda.

Giriş

Kur'an kıssaları ülkemizde İlahiyat alanı özelinde yüksek lisans ve doktora düzeyinde en çok çalışılan; teolojik, fikhî, ahlâkî, sosyo-politik, değerler ve karakter eğitimi vb. gibi çeşitli yönleriyle araştırılan konulardandır. Bu durum tefsir alanı için de geçerlidir. Murat Bahar'ın "Türkiye'de Kur'an Kıssaları Üzerine Yapılan Tefsir Tezleri ve Temel Söylemleri"¹ başlıklı tebliği, ilgili tezlere dair önemli tespit ve değerlendirmeler içermektedir. Bahar, özellikle Kur'an kıssalarına dair çalışmalarda kıssanın arka planına bakılması gerektiğini² vurgulamıştır. Kur'an kıssalarının temel maksat ve gayelerini anlamak için tarihî yaklaşım en önemli yöntem olarak görülmektedir. Özellikle modern dönemde Kur'an kıssalarının kaynağı ve tarihî gerçekliği en tartışmalı meselelerdendir. Söz konusu konuların vuzuha kavuşturulması için kıssaların tarihî ve kültürel perspektiften incelenmesi önem arz etmektedir. en-Neml 27/20-44. âyetlerde zikredilen Sebe Melikesi kıssası, Kitâb-ı Mukaddes³ ve

¹ Murat Bahar, "Türkiye'de Kur'an Kıssaları Üzerine Yapılan Tefsir Tezleri ve Temel Söylemleri", *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslâm Dünyası Mukayesesi- (Türkiye ve Batı)*, ed. Bilal Gökçır vdğ (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018), 1/329-341.

² Bahar, "Türkiye'de Kur'an Kıssaları Üzerine Yapılan Tefsir Tezleri ve Temel Söylemleri", 1/340.

³ *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2013), I.

Etiyopyalıların ulusal destanı Kebra Nagast'ta (Kralların Zaferleri)⁴ yer almaktadır. Bu durum hem İslâm dünyasında ve Batı'da pek çok araştırmaya konu olmasında hem de ilgili kıssanın kaynağı ve tarihî gerçekliği meselesinin tartışılmasında aktif rol oynamıştır. Bu hususlardan dolayı araştırmamızın konusu "Sebe' Melikesi kıssasının tarihî ve kültürel tahlili" olarak belirlenmiştir.

Araştırmamızın amacı, ilgili kıssanın tarihî ve kültürel gerçekliğini ortaya koymaktır. Bunun yanı sıra farklı kültürlerde bulunmasının sebepleri, tarihî ve kültürel arka planı, kaynağına ve gerçekliğine dair meselelerin aydınlatılması hedeflenmektedir. Kıssaya dair anlatımlar tarih-vakıa uyumu yöntemiyle değerlendirilmiş, araştırmada ağırlıklı olarak karşılaştırma ve yorumlama metodu kullanılmıştır. Bilgilerin bütüncül ve eleştirel bir bakış açısıyla sunulmasına dikkat edilmiştir. Araştırmamızın önemli bir bölümü rivayetlerden oluşmaktadır. Hem konu bütünlüğü hem de akıcılık açısından rivayetler özetle sunulmuştur. Araştırmamızın disiplinler arası bir muhtevaya sahip olması kaynakların çeşitliliğini beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda tefsir, hadis, genel tarih, Arap kültür tarihi, siyer, coğrafya, ensâb, lügat ilminin temel kaynakları araştırmamızın birincil referanslarındandır. Ayrıca Batılı ilim adamlarının arkeolojik çalışmaları ve makalelerine başvurulmuştur.

Ülkemizde Sebe' Melikesi'ne dair yapılan araştırmalar Hafsa Fidan'a ait Kur'ân-ı Kerim'de Sebe' Melikesi Kıssası⁵ adlı yüksek lisans tezi ve yine onun "Kur'ân'da Üç Kadın: Havva, Meryem, Sebe' Melikesi"⁶ başlıklı tebliğidir. Tez üç bölümden oluşmaktadır. İlkinde tarihî kaynaklarda Sebe' Melikesi'nin şahsiyetine; ikincisinde Kur'ân'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Sebe' Melikesi ve sonuncusunda İslâmî literatürde kıssanın işlenişine ele alınmaktadır. Tebliğdeyse Melike'nin yöneticilik vasfına dikkat çekilmektedir. İslâmî kaynakların yanı sıra konuyla doğrudan ilgili olmalarından dolayı Batılı araştırmacıların çalışmalarından istifade edilmiştir. Kebra Nagast'ın muhtevası, yazılış amacı ve tarihi hakkında Sol Liptzin'in (1901-1995) "Solomon and the Queen of Sheba"⁷, Mamman Musa Adamu'nun "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis"⁸ ile Edward Ullendorff'un (1920-2011) "The Queen of Sheba"⁹ ve *The Ethiopians*'i¹⁰ zikredilmelidir. Kıssanın farklı kaynaklardaki anlatımına yer vermesi açısından Jacob Lassner'in

Krallar 10/1-13. Olay benzer ifadelerle II. Tarihler 9/1-12'de geçmektedir. Aynı zamanda Sebe' Melikesi kıssası Targum Şeni'de de mevcuttur. Bk. Paulus Cassel, "The Second Targum", çev. Aaron Bernstein, *An Explanatory Commentary on Esther* (Edinburgh, 1888), 276-285.

⁴ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, çev. E. A. Wallis Budge (Cambridge: In Parentheses Publications, 2000). Etiyopya ulusal destanı Kebra Nagast'ın farklı edisyonları mevcuttur. Ancak Etiyopyaca metin için ana otorite, 1882'deki C. Bezold'un edisyonudur. Şuanki meşhur el yazmasıdır. Bu el yazması, 1855 yılının başlarında ölen Etiyopya kralı Sâhla/Sâhlû Dengel tarafından Louis Philippe'ye hediye edilmiştir. Bk. *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, XXI-XXII.

⁵ Hafsa Fidan, *Kur'ân-ı Kerim'de Sebe' Melikesi Kıssası* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2000).

⁶ Hafsa Vidinli (Fidan), "Kur'ân'da Üç Kadın: Havva, Meryem, Sebe' Melikesi", *Kur'ân ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010*, (ts.), 151-166.

⁷ Sol Liptzin, "Solomon and the Queen of Sheba", *Dor le Dor* 7/4 (1979), 178-192.

⁸ Mamman Musa Adamu, "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis", *African Research Review* 3/1 (2009), 468-482.

⁹ Edward Ullendorff, "The Queen of Sheba", *Bulletin of the John Rylands Library* 45/2 (1963), 486-504.

¹⁰ Edward Ullendorff, *The Ethiopians* (London 1973, ts.).

*Demonizing the Queen of Sheba'si*¹¹, Bernard Leeman'ın *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*'i¹² ve Naomi Lucks'un *Queen of Sheba'si*¹³ önemlidir. Ayrıca son iki eser söz konusu kaynakların arka planlarına işaret edilmesi ve hâdiselerin birbiriyle irtibatlandırılması dolayısıyla araştırmamıza katkı sağlamıştır.

1. Kısasının Farklı Kaynaklardaki Anlatımı

Bu kısaa Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın kutsal kitaplarında yer almaktadır. Ayrıca Etiyopyalıların ulusal destanı Kebra Nagast'ta¹⁴ Sebe' Melikesi'nden bahsedilmektedir. Halk hikâyelerine, ulusal tarihlere, kitaplara, operalara, popüler şarkılara ve filmlere ilham kaynağı olması¹⁵, kısasının pek çok kültürde meşhurluğuna katkı sağlayan unsurlardandır. Eski Ahit'e göre Sebe' Melikesi Hz. Süleyman'ın şöhretini duyarak onu çetin sorularla sınamaya gitmiş; değerli eşya ve baharatlarla onu ziyaret etmiştir. Bütün sorularına cevap alan Melike hayranlığını gizleyememiş ve Hz. Süleyman'ın rabbini övmüştür. O da kendisine hediyeler takdim etmiş ve Melike maiyetindekilerle memleketine dönmüştür.¹⁶ Yeni Ahit'te Melike hakkında "Güney Kraliçesi" lafzı kullanılmakta ve Hz. Süleyman'ın bilgece sözlerini dinlemek için dünyanın öbür ucundan geldiği zikredilmektedir.¹⁷ Söz konusu nitelemenin arka planında muhtemelen bu Melike'nin Kudüs'ün güneyindeki Etiyopya ve Yemen bölgesini yönetmesi yatmaktadır.¹⁸

Yahudi tarihçi Josephus Flavius'a (öl. 100) göre Sebe' melikesi, felsefeye meraklı ve diğer özellikleriyle de gurur duyulabilen bir kadındır. Hz. Süleyman'ın meziyet ve basiretini duyunca onu görmeyi çok istemiş; ziyaret etmeye karar vermiş ve onun bilgeliğini sınamak için çok zor sorular hazırlamıştır. Kudüs'e muhteşem bir görkemle gitmiş; develerine altın, değerli taşlar ve baharatlar yükletmiştir. Hz. Süleyman onu çok iyi karşılamış, memnun etmek için özel ilgi göstermiş; sorularını çok kısa sürede cevaplamıştır. Hz. Süleyman'ın bilgeliğine hayran kalan Melike, sarayda şahit olduklarından ve insanların Tanrı'ya ibadetinden fazlasıyla etkilenmiş; gördüklerinin duyduklarından daha güzel olduğunu belirterek memnuniyetini Hz. Süleyman'a verdiği hediyelerle göstermiştir.¹⁹ Josephus'un bu anlatımının Eski Ahit'tekiyle birebir örtüştüğü görülmektedir. Sebe' Melikesi'nin Hz. Süleyman'ı ziyaretinin ticarî amaçlı olduğuna dikkat çekenler bulunmaktadır. Nitekim Kudüs iki ana ticaret rotasının kavşağındadır. Sebe' Melikesi'nin ülkesi daha sonra "Mecusilerin

¹¹ Jacob Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba* (London: The University of Chicago Press, 1993).

¹² Bernard Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship* (Thailand: Queensland Academic Press, 2005).

¹³ Naomi Lucks, *Queen of Sheba* (New York: Chelsea House Publishers, 2009).

¹⁴ İngiliz bilim insanı ve tarihçi Edward Ullendorff'a (1920- 2011) göre Kebra Nagast, sadece edebî bir yapıt değildir. Habeşlilerin ulusal ve dinî hislerinin muhafazasıdır. Belki de Habeş Hristiyanlığının en özgün ve doğru açıklamasıdır. Bk. Ullendorff, *The Ethiopians*, 139. Sebe' Melikesi-Hz. Süleyman kıssası çoğu Etiyopyalı ve Etiyopya Ortodoks Tewahido kilisesi tarafından kutsanmaktadır. Bk. Adamu, "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis", 471.

¹⁵ Lucks, *Queen of Sheba*, 14. Edward Ullendorff, bu kısasının yankılarının Avrupa literatür ve sanatında görülebileceğini belirtmekte ve örnekler sunmaktadır. Bk. Ullendorff, *The Ethiopians*, 501-503.

¹⁶ *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, I. Krallar 10/1-13.

¹⁷ Matta 12/42; Luka 11/31.

¹⁸ Dursun Ali Aykıt, *Etiyopya Kilisesi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 13.

¹⁹ Josephus Flavius, *The Antiquities of the Jews*, çev. William Whiston, ts., 262.

hediyeleri” olarak adlandırılacak olan altın, buhur ve mür gibi kaynaklar bakımından zengindir. Melike daima ulusunun ticaretini ve ticaret ortaklarını genişletmenin fırsatını kollamaktadır.²⁰

Kur’ân’a göre bir gün Hz. Süleyman kuşları gözden geçirmiş ve hüdhüdü yerinde görememiştir. Onun nerede olduğunu sormuş ve geçerli bir mazeret bildirmediği takdirde onu çok ağır bir şekilde cezalandıracağını belirtmiştir. Çok geçmeden gelen hüdhüd Hz. Süleyman’a Sebe’ halkıyla ilgili sağlam haberleri olduğunu söylemiş; onları kadın bir hükümdarın yönettiğini, ona her türlü imkânın verildiğini, muhteşem tahtını ve buna rağmen onların Allah’ı bırakıp güneşe taptıklarını haber vermiştir.²¹ Hz. Süleyman, hüdhüdün doğru söyleyip söylemediğini anlamak için onunla Melike ve halkını tevhide çağıran bir mektup göndermiştir. Melike danışma meclisindeki kişilerle bu durumu görüşmüş ve onlar da kendisinin vereceği her karara destek olacaklarını belirtmiştir. Melike Hz. Süleyman’ın peygamber olup olmadığını anlamak için hediyeler göndermiştir. Hediyelerin reddedilmesi üzerine onu ziyaret etmeye karar vermiş, onunla görüştüğünde peygamberliğine inanmış ve Allah’a iman etmiştir.²²

İslâmî kaynaklardaysa bu kıssa temelde tevhid-şirk ekseninde ele alınmıştır. Nakledildiğine göre Hz. Süleyman’ın hüdhüdü araması bir seferde suyun yerinin tespitiyle ilgilidir.²³ Çünkü onun vazifesi, yolculuk esnasında Hz. Süleyman ve ordusu suya ihtiyaç duyduğunda onlar için su arayıp bulmaktır. Allah ona yeraltındaki suları dahi görme kabiliyeti lütfetmiştir.²⁴ Hem Hz. Süleyman’ın hem de Sebe’ Melikesi’nin hüdhüdü olduğu rivayet edilmektedir. Hz. Süleyman’ın hüdhüdü Melike’nin sarayından geçerken arkada bir bağ görmüş, oraya konmak istemiş ve orada diğeriyle karşılaşmıştır. Ona Hz. Süleyman’dan niçin uzaklaştığını sorunca melikenin kuşu onu tanımamış ve kim olduğunu sormuştur. Hz. Süleyman’ın hüdhüdü “Allah onu peygamber gönderdi. Rüzgârları, cinleri, insanları ve kuşları da onun emrine amade kıldı,” diyerek cevaplamıştır. Melike’nin kuşunun şaşkınlığı üzerine “Asıl hayret edilecek şey, bir kadının nüfuz ve emrinde yaşamak; Allah’a şükretmek yerine güneşe tapmaktır,” sözleriyle karşılık vermiştir.²⁵ Birbirlerine hükümdarlarını anlatmış, Melike’nin hüdhüdü diğerine onun mülkünü göstermeyi teklif etmiş; namaz vaktinin yaklaşması sebebiyle Hz. Süleyman’ın suya ihtiyacı olabileceğini söyleyerek teklifi reddetmiştir. Fakat Melike’nin hüdhüdü, “Sahibine bu memleketin haberlerini götürürsen sevinecektir,” diyerek onu ikna etmiştir.²⁶ Hüdhüd döndüğünde Hz. Süleyman ona nerede olduğunu sormuş²⁷, o da Sebe’ melikesi ve halkına dair haberleri anlatmıştır. Hz. Süleyman doğru söyleyip söylemediğini anlamak için ona bir

²⁰ Lucks, *Queen of Sheba*, 14-15.

²¹ *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd (Ankara: TDV Yayınları, 2017), en-Neml 37/20-24.

²² en-Neml 27/27-44.

²³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu’t-Taberî (Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebû Fazl İbrahim (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1967), 1/489.

²⁴ Ebü’l-Fidâ’ İmâmüddîn İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (Cize: Dâru’l-Hicr, 1997), 2/329.

²⁵ Ebü’l-Hasen İzzüddîn İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, thk. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987), 1/179.

²⁶ Sa’lebî, *Kasasü’l-enbiyâ (Arâisü’l-mecâlis)*, 343.

²⁷ Taberî, *Târîhu’t-Taberî (Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk)*, 1/490.

mektup vermiş, mektubu onlara ulaştırmasını ve nasıl davranacaklarını öğrenmesini emretmiştir.²⁸ Mâtürîdî (öl. 333/944), Hz. Süleyman'ın Sebe' halkıyla ilgili haberi hüdhüdden öğrenmesine dair isrâîlî rivayetlere hayret etmektedir. Çünkü Hz. Süleyman cinlerin, şeytanların ve rüzgârın emrine amade olduğu bir peygamberdir.²⁹

Rivayete göre hüdhüd, mektubu Melike uyurken odasının kenarındaki boşluğa bırakmıştır. Boşluk güneşin doğuşunu fark edebilmesi içindir. Uyandığında mektubu gören Melike önce korkmuş, boşlukta hüdhüdü gördüğünde durumu anlamıştır.³⁰ İleri gelen adamlarını çağırarak mektubu onlara okumuştur. Hz. Süleyman, onu kendisine itaate davet etmiştir. Melike, bu durum hakkında onların görüşünü sormuş, güçlü ve savaşçı bir millet olduklarını, Hz. Süleyman'la savaşılabileceklerini belirtmiş; ancak son kararı kendisine bırakmışlardır. Melike savaşmak yerine elçilerle değerli hediyeler göndermeye ve onların haberlerini beklemeye karar vermiştir.³¹ Bunun sebebi, Hz. Süleyman'ın peygamber mi yoksa hükümdar mı olduğunu anlamaktır. Hükümdarsa hediyeleri kabul edecek ve onların peşini bırakacaktır. Peygamberse hediyeleri kabul etmeyecek ve onun dinine girene kadar kendilerini rahat bırakmayacaktır.³² Sebe' melikesi Münzir b. Amr'ın da aralarında olduğu bir heyetle hediyeleri göndermiştir. Hediyeler arasında hepsine aynı kıyafet giydirilen yüzer uşak ve hizmetçi vardır. Ayrıca küçük bir kutuda biri delinmiş, diğeri delinmemiş iki mücevher bulunmaktadır. Melike, heyete Hz. Süleyman'ın nebiyse kadınlarla erkekleri ayıracağını, kutudakileri bileceğini ve hediyeleri reddedeceğini; hükümdarsa tam tersi olacağını ifade etmiştir.³³ Bunların yanı sıra Melike, içi boş büyük bir kâseyle Himyer hükümdarlarının birbirlerine miras bıraktığı asayı göndermiştir. Elçilere bir mektup vermiş; Hz. Süleyman'dan peygamberse kâseyi kaynağı yer ve sema olmayan bir suyla doldurması, delinmemiş inciye delmesi, asanın başı ve sonunu bilmesi istenmiştir.³⁴

Elçiler hediyelerle Hz. Süleyman'a gitmiş ve melikenin taleplerini iletmiştir. Hz. Süleyman, kızları erkeklerden ellerini yıkayışlarından ayırt etmiştir. Cebrail'in kendisine haber vermesinden dolayı kutudakini bilmıştır. Delinmemiş inciye ağaç kurdu sayesinde delmiştir. Kâseyi at teriyle doldurmuştur. Asanın başı ve sonunu

²⁸ en-Neml 27/22-28.

²⁹ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/109.

³⁰ Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 13/149.

³¹ en-Neml 27/29-35. Seyyid Kutub'a (1906-1966) göre Melike'nin ilk etapta savaştan kaçınması, fitratından kaynaklanmaktadır. Çünkü kadınlar, savaş ve yıkımdan hoşlanmazlar. Bk. Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Edebî Tasvîr*, çev. Ömer Aydın-Ertuğrul Özalp (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011), 258.

³² Ebû Muhammed Muhyissünne Begavî, *Tefsîru'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzil)*, thk. Süleyman Müslim el-Harrâş vdğ (Riyad: Dâru Tayyibe, 1991), 6/160.

³³ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesesü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 3/304-305. Melike'nin gönderdiği uşakların ve hizmetçilerin sayısında muhtelif görüşler mevcuttur. Kelbî (öl. 146/763) on kadın, on erkek; Mücâhid (öl. 103/721) iki yüz kadın, iki yüz erkek; Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) beş yüz kadın, beş yüz erkek olduğu kanaatindedir. Bk. Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiyâ (Arâisü'l-mecâlis)*, 347. Hz. Süleyman'ın peygamber olup olmadığına dair Melike, gönderdiği heyete şöyle bir tavsiyede bulunmuştur: "Sizi kibirle karşılarsa hiçbir şeyden korkmayın, çünkü gurur zayıflığın işaretidir. Sizi nezaketle karşılarsa dikkatli olun, çünkü o bir peygamberdir." bk. Gould, *Legends of Old Testament Characters*, 2/195.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 13/157-158.

onu havaya atarak belirlemiştir. Yere önce değen taraf başıdır.³⁵ Hz. Süleyman, Melike'nin sorularını cevaplamış, hediyeleri reddederek Allah'ın nimetlerinin kendi nezdinde daha kıymetli olduğunu zikretmiştir. Kendileriyle savaşacağı ve hakir bir şekilde yurtlarından çıkaracağı hususunda onları uyarmıştır.³⁶ Elçiler durumu haber verdiğinde Melike, Hz. Süleyman'ın peygamberliğini daha önceden anladığını beyan etmiştir. Allah'ın peygamberine karşı savaşacak güçleri olmadığını belirtmiştir. Tahtının saraydaki odalardan birine koyulmasını emretmiş, odayı kilitletmiş ve odaya bekçiler yerleştirmiştir. Her hükümdarın komutasında yüz bin kişi olan on iki bin hükümdarla Hz. Süleyman'ın yanına gitmek için yola koyulmuştur.³⁷ Durumu haber alan Hz. Süleyman, kendisi gelmeden önce Melike'nin tahtını kimin getirebileceğini sorunca cinlerden bir ifrit onu kendisi yerinden kalkmadan; ilim sahibi biri de göz açıp kapayana kadar getirebileceğini ifade etmiştir.³⁸

İslâm âlimleri, Hz. Süleyman'ın Melike'nin tahtını neden getirmek istediğine dair farklı yorumlarda bulunmuştur. Bu meselede üç görüş öne çıkmaktadır. Bunların ilki Hz. Süleyman'ın bu hâdiseyi nübüvvetine delil sunmak istemesidir.³⁹ Diğeri Hz. Süleyman'ın Melike'nin kendisine geldiğinde Müslüman olacağını bilmesidir. Bu yüzden o gelmeden tahtının getirilmesini talep etmiştir. Çünkü iman ettiğinde onun malı kendisine haram olacaktır.⁴⁰ Sonuncusu Hz. Süleyman'ın Melike'nin aklını sınamasıdır. Son görüş sahipleri Hz. Süleyman'ın onun tahtında değişiklikler yapılmasını istediğinden bahseden en-Neml 27/41. âyetin bu duruma delalet ettiğini düşünmektedir.⁴¹ Mâtürîdî, ikinci yorumu imkânsız bulmakta, bunun çirkin bir söz olduğunu ifade etmekte ve Hz. Süleyman'ın onların mallarını ele geçirmeyi arzu etmesinin ihtimal dâhilinde olmadığını belirtmektedir. Nitekim Hz. Süleyman melikenin hediyelerini geri çevirmiştir. Mâtürîdî'ye göre böyle birinin aceleyle Melike'nin malına ve tahtına göz dikmesi muhtemel değildir.⁴²

Hz. Süleyman'ın Melike'yi huzuruna kabul etmek için bir köşk yapılmasını emrettiği nakledilmiştir. Köşkün zemini suyla doldurulmuş, üzeri camla kapatılmış ve aralarına balıklarla diğeri deniz hayvanları konulmuştur.⁴³ Köşkün zemininin bu şekilde yapılması, cinlerin Hz. Süleyman'ın yanında Melike'nin bacaklarını ve ayaklarını ayıplamasındandır.⁴⁴ Rivayete göre onun bacakları kıllı ve tırnakları hayvan toynakları gibidir.⁴⁵ Cinler, Hz. Süleyman'ın Melike'yle evlenmesinden korktukları

³⁵ Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/158-159.

³⁶ en-Neml 27/36-37.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/164.

³⁸ en-Neml 27/38-40. Melike'nin tahtı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiyâ (Arâisü'l-mecâlis)*, 345.

³⁹ Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd (Cize: Müessesetü Kurtuba, 2000), 10/408.

⁴⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî, *Tefsîrü'l-basît*, thk. Nevre binti Abdullah b. Abdülazîz el-Versân vdğ (Riyad: Silsiletü'r-Resâilî'l-Câmiyye, 1921), 17/234.

⁴¹ Vâhidî, *Tefsîrü'l-basît*, 17/235.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 8/116.

⁴³ Taberî, *Târihu't-Taberî (Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk)*, 1/493; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/180; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/336.

⁴⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbüh*, 4/122.

⁴⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/336.

için böyle davranmıştır.⁴⁶ Melike gittiğinde Hz. Süleyman onu huzuruna kabul etmiştir. Melike köşkün salonuna girmiş, zemini su zannetmiş ve eteğini yukarı çekmiştir. Hz. Süleyman'ın zeminin billurdan olduğunu ifade etmesi üzerine şimdiye kadar kendisine zulmettiğini belirterek Allah'a iman etmiştir.⁴⁷ Eteğini kaldırdığı esnada Hz. Süleyman'ın onun bacaklarına baktığı ve kılıklı olduğunu gördüğü nakledilmiştir.⁴⁸ Bu durumu kerih bulduğu, gidermek için çareler aradığı ve onun için hamam otu imal edildiği aktarılmıştır.⁴⁹ Bazı âlimler Hz. Süleyman'ın Melike'yle evlendiği⁵⁰; bazıları da onu Hemdan melikiyle evlendirdiği görüşündedir.⁵¹

Etiyopya geleneğinde Sebe' Melikesi'nin Hz. Süleyman'ı ziyaretine dair anlamlar mevcuttur. Kebra Nagast'a göre Habeşli Tamrin, bilge ve zengin bir tüccardır. Hz. Süleyman Kudüs'te tapınak inşa etmek istediğinde gerekli altın ve gümüş için bütün tüccarlara mesaj göndermiş; Tamrin'den solucan ve safir tarafından yenemeyen kırmızı altın ve siyah ahşap talep etmiştir. O hem bu isteği yerine getirmiş hem tapınağın yapımını izlemiştir. Bu esnada Hz. Süleyman'ın bilgeliğinden ve karakterinden çok etkilenmiştir. Hz. Süleyman'a ülkesine dönmek istediğini söylemiş, o da her türlü imkânı sağlayarak buna izin vermiştir. Tamrin, Melike'ye Hz. Süleyman'a dair izlenimlerini anlatmıştır. Duydukları üzerine Melike onu merak ederek ziyarete karar vermiştir. Bu kararını ve isteğini bilgeliğin önemine dair konuşma yaparak açıklamıştır.⁵²

Melike değerli hediyelerle Kudüs'e ulaşmış, Hz. Süleyman onu onurlandırarak ona kraliyet sarayında kendisine yakın bir konut tahsis etmiştir. Hz. Süleyman'ın bilgeliğini, âdil yargılarını, ihtişamını ve nezaketini gören Melike ona hayran kalmıştır. Bunu kendisine ifade etmiş ve onu tanımasını sağlayana şükretmiştir. Hz. Süleyman onun da bilge olduğunu belirterek kendi bilgeliğinin sahibinin İsrail'in Tanrısı olduğunu beyan etmiştir. Ona göre Melike'nin O'na inanmamasına rağmen yüreğindeki bilgelik, O'nun mabedini görmesini sağlamıştır. Onlar konuşurken yanlarından bir işçi geçmiş; Hz. Süleyman onu göstererek aralarında bir fark olmadığını zikretmiştir. Aynı zamanda Melike'ye, kişinin iyiyi yaptığında Tanrı'ya, günah işlediğindeyse şeytana benzeyeceğini belirtmiştir.⁵³

Melike, Hz. Süleyman'ın sözlerine hayran kalmış ve ona neye ibadet etmesinin daha doğru olacağını sormuştur. Kendisi güneşe ibadet etmektedir. Bunun sebebi güneşin "Tanrıların kralı" olduklarını düşünmeleridir. Halkında taşlara, ağaçlara, yontulmuş figürlere, altın ve gümüşten tanrı heykellerine tapanların mevcut olduğunu zikretmiştir. Bununla birlikte Melike, İsrail'de başka bir tanrının varlığını işittiklerini ifade etmiş ve onunla ilgili duyduklarını anlatmıştır. Hz. Süleyman inancını anlatınca Melike artık güneşe değil, onun yaratıcısına ibadet edeceğini

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 1/180.

⁴⁷ en-Neml 27/44.

⁴⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/309.

⁴⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/336.

⁵⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsneden 'ani'r-resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü'n-Nizâr, 1997), 9/2894.

⁵¹ Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiyâ (Arâisü'l-mecâlis)*, 353.

⁵² *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, 16-20.

⁵³ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, 21-24.

söylemiştir.⁵⁴ Melike sürekli Hz. Süleyman'ın yanına gidip gelerek bilgeliğinden faydalanmış; altı ay sonra ülkesine dönmek istemiştir.⁵⁵ Hz. Süleyman ondan krallığın idaresini görmeden gitmemesini rica etmiş ve bu sayede bilgelik kazanacağını ifade etmiştir. Melike, teklifi kabul edince Hz. Süleyman bütün düzenlemeleri yapmış ve krallık sofrasının kurulmasını emretmiştir. Geldiğinde Hz. Süleyman'ın arka tarafında bir yere oturmuş, gördüklerine ve duyduklarına hayran kalmıştır.⁵⁶

Hz. Süleyman, yemekte ona baharatlı yiyecekler sunmuştur ve yalnız kaldıklarında ondan şafak sökene kadar orada rahatına bakmasını istemiştir. Melike, kendisine zorla sahip olmayacağına; Hz. Süleyman ona evinden hiçbir şey almayacağına dair yemin ettirmiştir. Aynı odada farklı yataklarda yatmışlardır. Hz. Süleyman hizmetçisinden Melike'nin görebileceği yere su koymasını istemiş ve uyumuş gibi yaparak onu izlemiştir. Melike arada uyandığında susadığını hissetmiş ve sessizce suyu almıştır. Tam içmek üzereyken Hz. Süleyman elini tutmuş ve yeminini neden bozduğunu sormuştur. Melike, "Su içmemle yemin mi bozulacak!" diyerek şaşkınlığını belirtmiştir. Hz. Süleyman da "Senin için dünyada sudan daha değerli bir şey var mı?" diye sorunca günah işlediğini kabul etmiş ve susuzluğunu gidermesi için izin istemiştir. Suyu içmiş ve birlikte uyumuşlardır.⁵⁷ Ertesi sabah Melike memleketine dönmek için ayrılırken Hz. Süleyman görkemli bir tören hazırlamış; onu bir kenara çekerek parmağındaki yüzüğü ona vermiştir. Çocukları olursa yüzüğün bir işaret olacağını söylemiştir. Erkek çocuğu olursa yüzüğü takmasını ve kendisine gelmesini istemiştir. Rüyasında İsrail'in üzerine bir güneşin doğduğunu, fakat orada kalmayıp Etiyopya'ya gittiğini ve orayı aydınlattığını gördüğünü anlatmıştır. Muhtemelen onun aracılığıyla ülkesinin kutsanacağını belirtmiş, ondan söylediklerini yapmasını ve Tanrı'ya itaat etmesini istemiştir.⁵⁸

Melike'nin bir erkek çocuğu olmuş ve adını "Bayna-Lehkem" koymuştur. Çocuk on iki yaşına geldiğinde babasının kim olduğunu sormuş, annesi önce kızmış ve çocuğun ısrarı üzerine her şeyi anlatmıştır. Annesi, babasının ülkesinin uzaklığından ve oraya gitmenin zorluğundan bahsetmiştir. Çocuk hem vücut yapısı hem de yürüyüşüyle babasına çok benzemektedir. Yirmi iki yaşına geldiğinde bütün savaş tekniklerini ve gençlerin öğrenmek isteyebileceği her şeyi öğrenmiştir. Annesine babasını görüp geri geleceğini söyleyince Melike her türlü hazırlığı yaparak onu Tamrin'e emanet etmiş; oğluna yüzüğü vererek babasının kendisini bu sayede tanıyacağını ifade etmiştir.⁵⁹ Hz. Süleyman oğlunu en güzel şekilde karşılamış, onu tahtına oturtmuş ve herkese tanıtmıştır. Memleketindeki herkesin ona ibadet edebilmesi için oğlu ondan Tanrı'nın Seyyar Yasa Mabedi'nin örtüsünün saçağından bir parça istemiştir. Tamrin melikenin oğlunu yağlamasını, kutsamasını ve ülkesine kral yapmasını talep eden mesajını iletmiştir. Hz. Süleyman oğlunu annesine göndermek

⁵⁴ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, 24-26.

⁵⁵ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, 26-27.

⁵⁶ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, 28-29.

⁵⁷ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, 29-31.

⁵⁸ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, 32-33.

⁵⁹ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, 33-35. Melike'nin oğlunun ismi Menelik'tir. Ancak Etiyopya literatüründe o genellikle "Walda-Tabbîb (bilge adamın oğlu)" ya da "Ebna Hâkim ya da Bayna Lehkem (İbn el-Hakim ya da bilge adamın oğlu)" şeklinde adlandırılmaktadır. Bk. *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, XXVIII.

istememiştir. Onu İsrail'e kral yapmayı düşünmüş, ancak razı edememiştir. Bunun üzerine Hz. Süleyman danışmanlarını, görevlilerini ve krallığının büyüklerini toplamıştır. Onların çocuklarıyla kendi oğlunu Etiyopya'ya göndermeyi ve onu kral yapmayı teklif etmiştir. Bu teklif kabul edilmiş ve oğlu Etiyopya kralı olmuştur.⁶⁰

H. Süleyman'ın Menelik'in babası olduğuna dair rivayetler, Kuzey Habeşistan kabilelerinin geleneğinde görülmektedir. Bu rivayetlere göre Kral Menelik'in annesi Etiye Azeb isimli Tigreli bir kızdır ve onun zamanında halk bir ejderhaya tapmaktadır. Her gün her aile ilk kızını üç yüz litre bal şarabı ve sütle ejderhaya kurban vermektedir. Sıra Etiye Azeb'in ebeveynine geldiğinde ailesi onu ejderha için ağaca bağlamış, yedi aziz gelmiş ve gölgelenmek için bu ağacın altına oturmuştur. Kızın gözyaşlarından onu fark etmişlerdir. Kız durumunu anlatınca Abba Mentelit isimli aziz, "Haydi, onu yakalayalım," diyerek ejderhayı vurmuş; diğerleri ona saldırarak öldürmüşlerdir. Bu esnada ejderhanın kanı kızın topuğuna damlamış, orası eşek topuğuna benzemiştir. Azizler kızı serbest bırakarak köyüne göndermiştir.⁶¹ Ejderhanın öldüğünü bilmeyen köylüler, kızı kovmuş; kız bir ağaca tırmanarak geceyi orada geçirmiştir. Ertesi gün köylülere ejderhanın öldüğünü haber vermiş ve göstermek istemiştir. Bunun üzerine köylüler, onu başkan yapmış, o da kendine bir yardımcı seçmiştir. Etiye Azeb Kudüs'te Süleyman isimli bir kral olduğunu, her türlü hastalığı tedavi edebildiğini duymuş, topuğunun düzelmesi için ona gitmeye karar vermiştir. Yardımcısıyla erkek kılığına girerek kılıçlarını kuşanıp yola düşmüşlerdir. Hz. Süleyman'a Habeşistan kralının gelmekte olduğu haber verilmiş, o da huzuruna kabul etmiştir. Kapıdan adım atar atmaz Etiye Azeb'in topuğu düzelmiştir.⁶²

H. Süleyman onlar için sofrayı hazırlamış, az yemelerinden kadın olduklarından şüphelenmiş ve onlara odasında yatak hazırlamıştır. Odaya balla dolu bir tulum astırarak altına bir kâse koymuştur. Kâsedeki baldan yediklerinde Hz. Süleyman kadın olduklarını anlamış; ikisiyle de münasebet kurarak gümüş birer asa ve yüzük vermiştir. Onlardan evlatları kız olursa asayla; erkek olursa yüzükle kendisine göndermelerini talep etmiştir. Ülkelerine döndüklerinde ikisinin de oğlu olmuştur. Güneyin kraliçesinin oğlu tamamen babasına benzemektedir. Annesi oğluna bunu söyleyerek bir ayna vermiş ve babasına gitmesini söylemiştir. Babasının çok akıllı biri olduğunu ve kendisinden saklanacağını belirtmiş; tahtta bir başkasını görürse sevlamamasını tembih etmiştir.⁶³

İki genç, Kudüs'e gitmiş, Hz. Süleyman onların kendi çocuklarıysa beklemelelerini haber vermiş ve onları üç yıl sonra huzuruna kabul etmiştir. Ancak Hz. Süleyman tahta başkasını oturtmuş ve kendisi ahıra gitmiştir. İçeri girdiklerinde diğer çocuk tahttakini selamlamış; Menelikse onun kendisine benzemediğini görmüş, etrafını dikkatlice incelemiş, bir süre sonra Hz. Süleyman'ın ahırdan kendisine baktığını fark etmiştir. Bunun üzerine Menelik yanına giderek onu selamlamıştır. Hz. Süleyman oğullarını tanımış, ancak Menelik'in daha akıllı olduğunu ifade etmiş ve onu tahtına

⁶⁰ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, 40-46.

⁶¹ E. Littmann, "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum", *Bibliotheca Abessinica* (Leyden, 1904), 3-5.

⁶² Littmann, "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum", 5-7.

⁶³ Littmann, "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum", 7-9.

oturtmuştur. Baba oğul idare hususunda her konuda hemfikir olmadıklarından halk bu durumdan hoşlanmamış; oğlunu ülkesine göndermesini istemiştir. Danışmanlarını toplayarak ilk oğullarını Menelik'le göndermeyi kabul ederlerse oğlunu ülkesine yollayacağını belirtmiştir. Teklifi kabul etmeleri üzerine Menelik ve danışmanların çocukları Habeşistan'a gitmiştir.⁶⁴ Görüldüğü üzere Eski Ahit ve Kebra Nagast'ta Sebe' Melikesi Hz. Süleyman'ın bilgeliği hakkındaki şöhretini duyarak onu ziyaret etmektedir. Kur'ân'daysa Hz. Süleyman onu mektupla tevhide davet etmekte, ayrıca kendisine teslim olmalarını ve itaat etmelerini emretmektedir.

Sebe' Melikesi'nin Hz. Süleyman'ın bilgeliğini sınamak amacıyla sorduğu sorulardan da bahsetmek gerekmektedir. Çünkü bu sorular genel olarak İslâm kaynaklarında yer verilenlerden oldukça farklıdır. Bu sorular, Midrash ha-Hefez, Midrash Mishle⁶⁵ ve Targum Sheni'de⁶⁶ bulunmaktadır. Soruların cevaplarından anlaşıldığı kadarıyla Hz. Süleyman'a âdet döngüsünü, hamileliği, Hz. Lût'un kızlarından birini, Tanrı'yı, okyanus yatağını, rahimi, Hz. Yunus'u, Hz. İbrahim'i ziyaret eden melekleri, Daniel ve arkadaşlarını, Hz. İlyas ve Mesih'i, altın buzağıyı⁶⁷, makyaj kutusunu, petrolü ve keteni⁶⁸ sormuştur. Melike'nin Hz. Süleyman'dan sünnetli ve sünnetsiz çocukları tespit etmesini istediği de nakledilmektedir. Bu meselenin çözümünde Hz. Süleyman Ahit sandığının getirilmesini istemiştir. Sünnetliler bir dizinin üzerine çökmüş; diğerleri ise kendisini yere atmıştır. Böylece Hz. Süleyman onları birbirinden ayırmıştır. Ayrıca İslâmî literatürdekilere benzer rivayetlerin Midraş'ta geçtiği nakledilmiştir. Melike'nin Hz. Süleyman'a aynı kıyafetteki kız ve erkekleri göndererek cinsiyetlerini tespit etmesini istemesi söz konusu benzerliklerdendir. Hz. Süleyman onlara yiyecek sunmuş, erkekler onu açıkça; kızlarsa çekingen bir tavırla ellerini kıyafetlerinin altına saklayarak almıştır. Hz. Süleyman onları bu sayede ayırt etmiştir.⁶⁹

C. H. Toy'a göre bu sorular, üç yıl yolculuğu göze almak için berbattır ve zor değildir. Ona göre entelektüel bir kadına ve bilge bir adama daha ciddi sorular tahsis edilmeliydi. Bu bilmeceler hikâyecilerin boş gevezelikleridir.⁷⁰ Melike'nin Hz. Süleyman'a sorduğu soruların çoğunun Yahudilik motifleri taşıdığı görülmektedir. Dolayısıyla Hz. Süleyman'ın bu soruların cevaplarını bilmemesi imkânsızdır. Muhtemelen bu sorular sonradan yudurulmuştur.

2. Kissanın Kaynağı ve Tarihî Gerçekliği

Oryantalistler bu kissanın kaynağını farklı metinlerde aramışlardır. Abraham Geiger (1810-1874) ve W. St. Clair-Tisdall (1859-1928) Sebe' Melikesi kıssasının

⁶⁴ Littmann, "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum", 9-11.

⁶⁵ Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba*, 11-14; Midraşim, bilge kişiler tarafından Tevrat'taki kaidelerin tefsirlerini ve bunların atasözleriyle desteklenmesini kapsamaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Besalel, "Midraşim", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 2/405.

⁶⁶ Cassel, "The Second Targum", 284.

⁶⁷ Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*, 75-76.

⁶⁸ Cassel, "The Second Targum", 284.

⁶⁹ Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*, 77.

⁷⁰ C. H. Toy, "The Queen of Sheba", *The Journal American Folklor* 20/78 (1907), 210.

Targum Şeni'den (2. Targum) alındığını iddia etmektedir.⁷¹ C. H. Toy ise bu kıssanın Kuzey Arabistan'daki Yahudilerden Araplara geçtiğini ve Hz. Peygamber tarafından kullanıldığını öne sürmektedir. Aynı zamanda Toy, Güney Arabistan'da da Arapların bu kıssayı Yahudilerden aldığını ve Habeşistan'a Kızıldeniz civarına taşıdıklarını savunmaktadır.⁷² Targum Şeni, Ester kitabının Aramice yazılmış şeklinin Midraşik anlatımıdır. Yazarın eserde birçok eski Erets Yisrael ve Babil kaynaklarını kullandığı belirtilmektedir. Aynı zamanda, yazarın kendi yaratıcılığını da eserde gösterdiği ifade edilmektedir. Kullanılan öğelerin bir kısmının Kur'ân'dan alındığı zikredilmektedir. Ayrıca eserin 7. yüzyılın sonlarında veya 8. yüzyılın başlarında derlendiği kaydedilmektedir.⁷³

Sadece Targum Şeni'nin derlendiği tarih bile dikkate alındığında en-Neml 27/20-44. âyetlerde anlatılan Sebe' Melikesi kıssasının bu eserden alınmayacağı açıkça görülmektedir. Söz konusu eserin muhtevası ile Kur'ân sadece Hz. Süleyman'ın hüdhüdü bulamaması, hüdhüdün Sebelilerden haber getirmesi ve Hz. Süleyman'ın ona mektup göndermesi meselelerinde birbiriyle uyumludur.⁷⁴ Sebe' Melikesi'nin Hz. Süleyman'ı ziyareti, ona bilmeceler sorması ve onun aklını sınamak için farklı etkinliklere başvurması gibi hususlarsa hem İslâm hem de diğer dinlere ait eserlerde zikredilmektedir. Jacob Lassner, Midrash ha-Hefez'in Yemen sözlü geleneğinin bir kalıntısı olduğu düşünmektedir. Midrash ha-Hefez'in yazılmak için XV. yüzyılın ilk yarısında derlendiğini ifade etmektedir. Ancak o bu geleneğin bireysel bulmacalarının hem yazılı hem de sözlü çok eski ve çeşitli kaynaklardan alındığını belirtmektedir.⁷⁵ Eski Ahit'te yer alan bu kıssanın Kur'ân'da anlatılması onun musadıkılık yönü dikkate alındığında herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Ancak Geiger ve Tisdall bu kıssanın asıl kaynaktan değil Targum Şeni'den (2. Targum) alındığını iddia etmişlerdir. Ancak, söz konusu iddialarının geçersizliği Targum Şeni'nin kaynakları bağlamında ortaya konulmuştur.

Üç büyük dinin kutsal metinlerinde yer almasına rağmen bu kıssanın tarihî gerçekliği sorgulanmıştır. Bazı Tevrat eleştirmenleri, Tevrat yazıldıktan sonra tedvin edilen bir hikâye olduğu kanaatindedirler. Böyle düşünmelerinin sebebi, Hz. Süleyman'ın hikmetini ve servetinin azametini açıklamaktır.⁷⁶ Benzer şekilde, modern dinler tarihçileri Melike'nin gerçek isminin açıklanmamasını kıssanın hayal ürünü olduğuna hamletmişlerdir. Onlara göre bu kıssa Hz. Süleyman'ı yüceltmek için yazılmıştır.⁷⁷ Aynı şekilde, Amélie Kuhrt bu kıssanın tarih dışılığının nerdeyse kesin olduğunu belirtmiştir. Çünkü Yemen'deki arkeolojik bulgular, Sebe' krallığının bu dönemde gelişmemiş olduğunu göstermektedir. Sonradan kulaktan kulağa yayılan hikâye, Hz. Süleyman'ın şanını ve efsanevî bilgeliğini vurgulamaktadır.⁷⁸

⁷¹ Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, çev. F. M. Young (Vepery: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898), 146-147; W. St. Clair Tisdall, *The Sources of Islam*, çev. S. William Muir (Edinburgh: T. T. Clark, ts.), 24.

⁷² Toy, "The Queen of Sheba", 207.

⁷³ Besalel, "Targum Şeni ('İkinci Çeviri')", 3/725.

⁷⁴ en-Neml 27/30-31; Cassel, "The Second Targum", 276-278.

⁷⁵ Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba*, 14.

⁷⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Sâadetü Câmîati Bağdad, 1993), 6/262.

⁷⁷ Adamu, "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis", 472.

⁷⁸ Amélie Kuhrt, *Eski Çağ'da YakınDoğu*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003), 2/89.

Öte yandan, bu kıssanın tarihî gerçekliğini savunanlar mevcuttur. Naomi Lucks'un aktardığına göre tarihçiler ve diğer araştırmacılar için bu kıssayı çok etkileyici ve inandırıcı kılan, onun gerçeklik etkisi veren basitliğidir. Çoğu kutsal kitap hikâyelerinin aksine bu kısma olağanüstü özellikler taşımamakta, onda Tanrı konuşmaz, melekler görünmez ve mucizeler yer almaz. Bu mübalağasız anlatım, şöyle bir teoriye neden olmaktadır: "Bu kısma, iki güçlü ulus arasında bir ticaret antlaşması sırasında Hz. Süleyman'ın maiyetindekilerden biri tarafından o zamanda yazılmıştır. Kitab-ı Mukaddese seneler sonra onu ihtiva etmiştir."⁷⁹ Bunun yanı sıra Bernard Leeman, bu kıssanın bugün bir paradoks olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Yahudi geleneği ve modern dönem âlimleri Sebe' Melikesi'ni hem zemetmekte hem de onun bir mit olduğunu reddetmektedirler.⁸⁰

Kanaatimizce, hem üç büyük dinin kutsal kitabında hem pek çok kültürde yer alması bu kıssanın tarihî gerçekliğine işaret etmektedir. Ayrıca Eski Ahit ve Kur'an'da bahsedilen bazı motifler tarihî gerçeklerle uyumludur. Örneğin Eski Ahit'te Melike'nin çeşitli baharat, çok miktarda altın ve değerli taşlarla Hz. Süleyman'ı ziyaret etmesinden söz edilmektedir.⁸¹ Nitekim Yemen'in en önemli ticaret kaynağı buhur, sadece Arabistan'ın güney kıyılarıyla Doğu Afrika'nın genellikle Sebe' hükümdarlığındaki yerlerinde yetişmektedir.⁸² Mısır ve Babil'de dinî ritüellerde kullanılan buhur, eczanelerde ilaç olarak satılmakta ve yemeklere lezzet katmanın yanı sıra yiyecekleri muhafazada kendisinden istifade edilmektedir.⁸³ Ticaret sebebiyle fazlasıyla zenginleşen Sebelilerin hem evleri hem de eşyaları altın, gümüş ve kıymetli taşlarla bezelidir.⁸⁴ Nitekim Romalılar, Sebe diyarını "el-dorado (altın ülkesi)" olarak tanımlamıştır.⁸⁵ Yine Kur'an'da Sebelilerin güneşe taptığı ve Hz. Süleyman'ın mektubu üzerine Melike'nin kavminin ileri gelenlerine danıştığı haber verilmektedir.⁸⁶ İlk dönemlerde Yemen'de ay, güneş ve yıldız gibi gök cisimlerine tapılmıştır ve çok tanrılı bir inanç hâkimdir. Benzer durum Sebeliler için de geçerlidir. Onların ay tanrısı "Almakah", güneş tanrısıysa "Zât-ı Hamîm" idi.⁸⁷ Dolayısıyla, Melike'nin Hz. Süleyman'a çeşitli baharat ve değerli taşlar hediye etmesi; Sebelilerin güneşe tapması ve devlet yönetiminde müşavere usulünü benimsemeleri tarihî gerçeklerle uyumludur.

3. Sebe' Melikesi'nin Tarihî Kimliği

Sebe' Melikesi'nin kimliğine dair farklı isimler zikredilmektedir. Yahudi tarihçi Josephus Flavius'a göre Hz. Süleyman'ı ziyaret eden Melike, Mısır ve Etiyopya

⁷⁹ Lucks, *Queen of Sheba*, 14.

⁸⁰ Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*, 59.

⁸¹ I. Krallar 10/2; II. Tarihler 9/1.

⁸² Robin Bidwell, *The Two Yemens* (British: Essex: Longman, 1983), 2.

⁸³ Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (New Jersey: Gorgias Press, 2004), 13; Ahmet Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2005), 158.

⁸⁴ Strabo, *The Geography of Strabo*, çev. H. C. Hamilton (London: John Childs and Son, ts.), 3/207-208.

⁸⁵ J. Tkatsch, "Seba", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1988), 10/273.

⁸⁶ en-Neml 27/24, 32.

⁸⁷ Muhammed Abdülkâdir Bâfakîh, *Târîhu'l-Yemeni'l-Kadîm* (Beyrut: Bibliotheca Alexandrina, 1985), 201.

kraliçesi Nicaule'dır.⁸⁸ Nicaule ismi Yunancada "fatih" anlamına gelmektedir.⁸⁹ Nicholas Clapp, Nicaule isimlendirmesinin ünlü tarihçi Herodot'un Tarihler'inde Babil ve Mısır kraliçeleri için kullanılan "Nitocris" nitelemesinin muharrefi olabileceğini ifade etmektedir.⁹⁰ İngiliz müsteşrik David Samuel Margoliouth'a (1858-1940) göre kutsal kitapların zikrettiği Melike, Hz. Süleyman'a götürdüğü eşsiz armağanlardan anlaşılacağı üzere çok önemli biridir. Ülkesi Güney Arabistan gösterilmektedir. Oysa bir Sebe' yöneticisinin böyle bir zenginliğe güç yetirebileceği devir yüzyıllar sonra gelecektir. Margoliouth'a göre Josephus Flavius Sebe' Melikesi'nin Güney Arabistan'da olmasını yeterince göz kamaştırıcı bulmamaktadır. Bu yüzden onu Mısır ve Habeşistan kraliçesi olarak tanıtmaktadır.⁹¹

Emmet Scott, isim vermemekle birlikte onun Mısır kraliçesi olduğunu öne sürmektedir. Çünkü ona göre "Güneyin kralı (King of the South)" isminin Mısır kralı için kullanılan Kitâb-ı Mukaddes'e ait bir terim olduğu bilinmektedir. Ayrıca Scott, XVIII. hükümdarlık boyunca Mısır merkezi olan Thebes şehrinin Sebe' olduğu kanaatinde. Çünkü Ortadoğu'nun eski Semitik ve Hint Avrupa dil ailesine mensup dillerde "s" ya da "sh" sesleri düzenli olarak "th" sesine dönüşmektedir. Yine Scott, Josephus zamanında Mısır ve Sudan'ın güneyi Nübye'ye Etiyopya denildiğini belirtmektedir.⁹² Sebe' Melikesi'nin Yahudi geleneğe İbranca "Malkath (kraliçe)" ve Yahudi folklorunda bir şeytan olan "Lilith" şeklinde isimlendirildiği nakledilmektedir.⁹³ Bu Melike, Etiyopya geleneğine göre Makeda⁹⁴; İslâmî kaynaklara göreyse Belkis'tir.⁹⁵ Ancak onun kimliğine dair zikredilen isimlerden en yaygın son ikisidir.

Kanaatimizce, Kebra Nagast'ın muhtevası, yazılış amacı ve tarihi dikkate alındığında Sebe' Melikesi'nin Makeda olmadığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Kebra Nagast'ın çevirmeni Ernest Alfred Wallis Budge (1857-1934), bu eserin incelenmeye ve üzerinde düşünölmeye değer olduğunu belirtse de tutarlı bir tarihî belge olmadığını ifade etmektedir. Yine Budge, bu kitaptaki anlatıların büyük kısmının eski efsanelere, deyişlere ve geleneklere dayandığını dile getirmektedir. Söz konusu efsane ve gelenekler pek çok kaynaktan alınmaktadır. Ayrıca bu anlatıların kökeni Eski Ahit, Keldânî targumları, Süryanca yapıtlar, Azizlerin hayatları, Kur'ân'daki "eski

⁸⁸ Flavius, *The Antiquities of the Jews*, 261.

⁸⁹ Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*, 64.

⁹⁰ Nicholas Clapp, *Sheba* (New York: Houghton Mifflin Company, 2001), 298.

⁹¹ D.S. Margoliouth, *İslâmiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri*, çev. Suat Ertüzün (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 76.

⁹² Emmet Scott, *Hatshepsut Queen of Sheba* (New York: Algora Publishing, 2012), 36-37.

⁹³ Lucks, *Queen of Sheba*, 24-25.

⁹⁴ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, 22. Naomi Lucks, Makeda'nın "ülülük" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca Lucks'un aktardığına göre çoğu Habeşistanlı Makeda'nın MÖ 1020'de Ophir'de doğduğuna inanmaktadır. Makeda, kraliçe İsmenie'nin kızıdır. Babasının önce vezir, daha sonraysa kral olduğu nakledilmektedir. Babası MÖ 1005'te ölmüş ve bunun üzerine Makeda on beş yaşında kraliçe olmuştur. Oğlu Menelik'in babası Hz. Süleyman'dır. Bk. Lucks, *Queen of Sheba*, 25-26.

⁹⁵ Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîrül-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 2/80; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbüni (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 5/125; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütüb's-Sekâfiyye, ts.), 4/203; Ebû Saîd Neşvân el-Himyeri, *Mülûkü Himyer ve Akyâlü'l-Yemen*, thk. Ali b. İsmail el-Müeyyed, İsmail b. Ahmed el-Cerâfi (Beirut: Dâru'l-Avde, 1978), 77.

hikâyeler”le Âdem ile Havva’nın Kitabı, İdris’in Kitabı, Aziz Peter’in Müridi Clement’e Talimatları, Bakire Meryem’in Annesi Hanna’nın Hayatı ve Yeşaya’nın Göğe Yükselişi gibi doğruluğu şüpheli kitaplara dayanmaktadır.⁹⁶ Sol Liptzin (1901-1995), Kebra Nagast’ın farklı kaynaklardan beslendiğine değinmektedir.⁹⁷

Mamman Musa Adamu, Kebra Nagast’ın zayıf yönlerini vurgulamaktadır. Çünkü ilk bilginler arasında bu kitap hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları eserin XIV. yüzyılda Yishak ve ekibi tarafından yazıldığından kuşkulananmakta; birtakım kişilerse bu ekibin eseri sadece Arapçaya çevirdiklerine dikkat çekmektedir. Adamu ayrıca eserde Aksum hükümdarlarının kronolojisi olmadığını belirtmektedir. Yine bu bağlamda, I. Menelik’in hükümdarlık döneminin belirsizliğine işaret etmektedir.⁹⁸ Burada belirtilmesi gereken bir husus Kebra Nagast’ın muhtevasındaki çelişkilerdir. Eserde Makeda’nın oğlu Menelik’in babası Hz. Süleyman’ı ziyarete gidişi anlatılırken Gazze’de konakladıkları zikredilmekte, Gazze’nin Etiyopya kraliçesine Hz. Süleyman tarafından verildiği ifade edilmektedir. Menelik’in annesinin memleketinde saygıyla karşılandığı ve kendisine armağanlar sunulduğu dile getirilmektedir.⁹⁹ Ancak Yeni Ahit’te Gazze’deki Etiyopya kraliçesinin ismi “Kandaki” olarak verilmektedir.¹⁰⁰ Kebra Nagast, başrahip İsaac’ın eseridir. Oluşturulma/derlenme tarihiyse XIII. yüzyıldır. Eseri Aksum’un dinî ve sivil şeflerinden biri ona empoze etmiştir. Eser, Amda Sion’un (Gabra Maskal) hükümdarlığı (1313-1344) döneminde yazılmıştır.¹⁰¹ Ullendorff, bu eserin amacının kesinlikle Etiyopya’da 13-16. yüzyıllarda etkin Süleyman hükümdarlığının istek ve arzularına destek vermek olduğunu belirtmektedir.¹⁰² Diğer bir ifadeyle, Etiyopya’daki Süleyman hükümdarlığının temelini Menelik vasıtasıyla Hz. Süleyman’a dayandığı düşünülmektedir. Kebra Nagast, bu düşünceyi pekiştirmek için yazılmış olmalıdır. Bütün bu değerlendirmeler, Sebe’ Melikesi’nin Makeda olmadığını açıkça gözler önüne sermektedir.

Bu noktada, kissanın Etiyopya kültüründe yer almasına değinmek gerekmektedir. Eskiden Etiyopya ve Sebe topluları aynı kültürleri paylaşmaktaydı. Naomi Lucks’un aktardığına göre Güney Arabistan ve Etiyopyalılar kültürel olarak devamlı etkileşim halindeydi. Bu iki toplum, etnik bakımdan yakından irtibatlıydı.¹⁰³ Leeman, Güney Arabistan’ın Habeşistan platosunun insanlarıyla yakın etnik ve dilsel özellikler paylaştığını ifade etmektedir. Ayrıca Leeman, Sebelilerin MÖ ilk yüzyılda Kızıldeniz’in iki yakasında mevcut olduğunu belirtmektedir. Ancak zamanla bireysel kimliklerinin Habeşistan’da kaybolduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁴ Ayrıca Habeş kelimesinin Yemen’deki Hubeş vadisinden neşet ettiği ve Sebe’ kitâbelerindeki

⁹⁶ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, XXVI.

⁹⁷ Liptzin, “Solomon and the Queen of Sheba”, 178.

⁹⁸ Adamu, “The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis”, 474.

⁹⁹ *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, 35-36.

¹⁰⁰ Elçilerin İşleri 8/27.

¹⁰¹ Witold Witakowski-Ewa Balicka Witakowska, “Solomon in Ethiopian Tradition”, *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition*, ed. Joseph Verheyden (Leiden: Brill, 2013), 221.

¹⁰² Ullendorff, *The Ethiopians*, 139; Ullendorff, “The Queen of Sheba”, 499; Witakowski-Witakowska, “Solomon in Ethiopian Tradition”, 221.

¹⁰³ Lucks, *Queen of Sheba*, 28.

¹⁰⁴ Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*, 56-57.

"Habeşet" lafzının da bu ilişkiyi ortaya koyduğu öne sürülmektedir.¹⁰⁵ Coğrafi açıdan Etiyopya uzun yıllar Asya ile Afrika arasında bir köprü konumundaydı ve sakinlerinin çoğu Güney Arabistan göçmeniydi.¹⁰⁶ Yemenlilerin ve Habeşlilerin irtibatlarının sebebi tabiat olaylarının neden olduğu karşılıklı göçler ve ticaret olarak açıklanmaktadır.¹⁰⁷ Bu bağlamda Habeşistan'daki Becâ bölgesinde keşfedilen MÖ VI. asra ait bir kitâbenin Yemen'den Habeşistan'a göç edenler tarafından yazıldığı anlaşıldığı belirtilmelidir.¹⁰⁸ Bahsettiğimiz sebepler, bu kıssanın Etiyopya geleneğinde mevcut olmasını açıklığa kavuşturmaktadır. Bu kıssa Habeşistanlıların kendilerini Yahudilerin torunları olarak düşünmesi şeklinde yorumlanabilir. Nitekim bu kişiler kendilerini seçilmiş insanlar, ahit sandığının koruyucuları ve Hz. İbrahim'in vaatlerinin mirasçısı olarak görmektedirler.¹⁰⁹ Kebra Nagast'ın yazılış gayesi dikkate alındığında, bu kıssanın Habeşliler üzerindeki etkisi ortaya çıkmaktadır.

İslâm kaynaklarında bu Melike Belkis olarak geçmektedir.¹¹⁰ Ancak bu niteleme onun ismi değil, sıfatıdır.¹¹¹ Sebe' üzerine özel çalışmaları olan Kanadalı arkeolog Prof. Bill Glanzman, Belkis'in Bi-al-Qos'un birleşmesinden elde edilen bir sözcük olduğunu öne sürmektedir. Bu durumda kelime Kuzey Arabistan ilahı al-Qos'a bağlı anlamına gelmektedir. Glanzman, Belkis'in İbranca "pilgash (cariye)" kelimesinin muharrefi olmasını da ihtimal dâhilinde görmektedir.¹¹² Cevâd Ali, Kays'ın kendisine ibadetin unutulduğu eski putlardan olduğunu ifade etmektedir. Bu put daha sonra kişi ismi olmuştur. Onun eski bir ilah olmasının delili "Abdülkays" isimlendirmesidir. Aynı zamanda Cevâd Ali, kitâbelerde bu ilahın قيس ve قس şeklinde iki farklı isimle geçtiğini belirtmektedir. Medâinü Sâlih'teki tapınağın da bu ilah için inşa edildiğini aktarmaktadır.¹¹³ Bunun yanı sıra, Belkis isminin kökeninin Yemen Araplarının tanrıçası Beltis'e dayandığı da nakledilmektedir.¹¹⁴ Belkis'in kimliğine dair Belkame¹¹⁵ ve Yelmeka¹¹⁶ isimleri zikredilmektedir. Ziyad Mina, Güney Arabistan ilahı Almaka'dan hareketle Belkis'in isminin Yelkame/Yelmeka olabileceğini öne sürmektedir. Çünkü ay tanrısı Almaka Güney Arabistan, Sebe' ve diğer kitâbelerde çokça geçmektedir. Ayrıca onun aktardığına göre Hemdânî (öl. 360/971'den sonra), Himyer lügatında Zühre yıldızı için Yelmeka ve Almaka kullanıldığını kaydetmektedir.¹¹⁷ Belkis'in babası İbn Hişâm'a (öl. 218/833) göre Hadhâd b. Şerahbil b. Amr,¹¹⁸

¹⁰⁵ Utku, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*, 95.

¹⁰⁶ Ullendorff, *The Ethiopians*, 22.

¹⁰⁷ Murat Kâmil, *el-Habeşe beyne'l-kadim ve'l-hadis*, 1959, 29.

¹⁰⁸ M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 133-134.

¹⁰⁹ Adamu, "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis", 474.

¹¹⁰ Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîrî'l-Kur'ân*, 2/80; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tahir Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 3/108; Neşvân el-Himyerî, *Mülûkü Himyer ve Akyâlü'l-Yemen*, 77.

¹¹¹ Ziyad Mina, *Belkis* (Beyrut: Riad el-Rayyes Book, 1988), 51.

¹¹² Leeman, *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*, 64.

¹¹³ Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6/287-288.

¹¹⁴ İbrahim Usta, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 91.

¹¹⁵ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdірabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Abdülmecid Terhîni vd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 3/322.

¹¹⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk)*, 1/489.

¹¹⁷ Mina, *Belkis*, 51-52.

¹¹⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *Kitâbü't-Ticân fi mülûki Himyer* (San'a, 1979), 135.

İbn Abdürabbih'e (öl. 328/940) göre Âli Şerh b. Zî Ceden b. el-Hâris b. Kays b. Sebe' el-Eşğar,¹¹⁹ Makdisî'ye (öl. 355/966'dan sonra) göre Yemen meliklerinden Haddâd b. Şerahbil b. Amr b. el-Haris b. er-Riyâş,¹²⁰ İbn Hazm'a (öl. 456/1064) göre Âli Eşrah b. Zî Ceden b. Âli Eşrah b. el-Hâris b. Kays b. Sayff'dir.¹²¹ İslâm âlimleri, Belkis'in annesinin cinlerden olduğunda hemfikir olmakla birlikte ismi hususunda farklı görüşler serdetmektedirler. Mukâtil Fâzime, İbn Hişâm Ravaha, Mâverîdî (öl.450/1058) Fâria, Begavî ve Nüveyrî (ö. 733/1333) Amîra isimlerini zikretmektedir.¹²²

Belkis'in annesinin cinlerden olması meselesinde Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) mülhidlerin bu hâdiseyi inkâr ettiğini belirtmiştir. Bu kişiler cinlerin evlenemeyeceği ve çocuk doğuramayacağı görüşündedir. İbnü'l-Arabî bu durumun aklen câiz olduğunu, naklen sahih olursa bir mesele kalmayacağını ifade etmiştir.¹²³ Kurtubî, İblis'in mallarına ve evlatlarına ortak olarak insanları aldatabileceğinden bahseden el-İsrâ 17/64. âyetin yorumunda Hakîm et-Tirmizî'nin (öl. 320/932) *Nevâdirü'l-Usûl fî Ma'rifeti Ahbâri'r-Resûl*'ündeki bir rivayeti aktarmıştır. Rivayet şöyledir: "Hz. Peygamber 'içinizde مغربین (yabancılar) vardır' buyurmuştur. Hz. Âişe onların kim olduğunu sorduğundaysa 'cinlerle beraber olanlardır' diye cevap vermiştir."¹²⁴ Kanaatimizce, Sebe' Melikesi'nin annesinin cinlerden olmasına ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Bu aklen câiz olsa dahi naklen pek mümkün görünmemektedir. Zira Kurtubî'nin aktardığı rivayet ilgili eserde yer almamaktadır. Sadece her işinde besmele çeken müminin şeytanın kendisine ortak olmasını engellediği belirtilmiştir.¹²⁵ Görüldüğü üzere, Belkis hakkında aktardığımız bu bilgiler onun kimliğini tespitte yetersizdir. Ancak İbn Abdürabbih ve İbn Hazm Belkis'i tebâbia arasında kaydetmektedir.¹²⁶ Yine İbn Hişâm'ın Belkis'in babası ve kendisi hakkında aktardığı rivayetlerden Belkis'in Himyerîler döneminde yaşadığı anlaşılmaktadır.¹²⁷ Bu durumda, Hz. Süleyman'ı ziyaret eden Melike Belkis değildir. Çünkü iki hükümdar arasında epey bir zaman farkı mevcuttur.

Bu noktada, meşhur Arap kraliçesi Zenobia'dan da bahsetmek gerekmektedir. Jamal J. Elias'a göre Belkis kıssasındaki önemli unsurlar, erken dönem İslâmî kaynaklardaki meşhur diğer anlatımlarla çok güçlü benzerlikler taşımaktadır. Bunlardan en önemlisi İslâmî kaynaklarda Zebba adıyla geçen 267-272'de hüküm süren meşhur Arap kraliçesi Zenobia'dır.¹²⁸ Nabia Abbott, Zenobia'nın Palmira kitâbelelerinde "Bath Zabbai" adıyla geçtiğini ifade etmektedir. Abbott'a göre bu durum da

¹¹⁹ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 3/322.

¹²⁰ Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 3/108.

¹²¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Darü'l-Meârif, ts.), 439.

¹²² İbn Hişâm, *Kitâbü't-Ticân fî mülûki Himyer*, 136; Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, thk. Müfid Kumeiha vd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 14/88.

¹²³ Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3/481.

¹²⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Kur'ân*, 13/120.

¹²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 1/384.

¹²⁶ İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 439.

¹²⁷ İbn Hişâm, *Kitâbü't-Ticân fî mülûki Himyer*, 136-140.

¹²⁸ Jamal J. Elias, "Prophecy, Power and Propriety: The Encounter of Solomon and the Queen of Sheba", *Journal of Qur'anic Studies* 11/1 (2009), 66.

onun kimliğinin Arap kaynaklarındaki Zebba olarak belirlenmesine yardım etmektedir.¹²⁹ Yine Abbott, Arap kaynaklarının zaman zaman Zenobia'yı Sebe' Melikesi'yle eşleştirdiğini dile getirmektedir.¹³⁰ Sebe' Melikesi'nin Zenobia olamayacağı izahıtan varestedir. Çünkü Hz. Süleyman ve Zenobia'nın hükümdarlıkları arasındaki zaman farkı açıkça görülmektedir.

Araştırmamız Etiyopya kraliçesi Makeda ve Himyerliler döneminde yaşayan Belkis'in Hz. Süleyman'ı ziyaret eden Sebe' Melikesi olamayacağı sonucunu ortaya koymuştur. Bu durumda Sebe' Melikesi'nin tarihi bir şahsiyet olup olmadığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Amerikan Arabistan Keşifleri Vakfı (American Foundation Arabian Expeditions) tarafından düzenlenen gezilerin başkanı Wendell Phillips, bu kıssada Hz. Süleyman'ın köşk yaptırması, Melike'nin su zannedip eteğini kaldırmasıyla Etiyopya efsanesinde Hz. Süleyman'ın onu hamile bırakmasına dair rivayetlerin uydurma olabileceğini ifade etmektedir. Ancak yine de ona göre Melike'nin gerçekliğinden şüphe etmek için herhangi bir neden yoktur ve gelecekte arkeolojik çalışmalar onun varlığını onaylayacaktır.¹³¹ Edward Ullendorff, Sebe' Melikesi'nin varlığı hususunda Wendell Phillips'e katılmakta; ileride epigrafik kayıtların da melikenin varlığını onaylayacağını ifade etmektedir.¹³² Naomi Lucks, Mahrem Belkis'i kazı ekibinde bulunan arkeolog William Glanzman'ın bu meseledeki görüşlerini aktarmaktadır. Ona göre bölgede pek çok kraliçeye sahibiz ve bunların her biri bir nebze de olsa gizemli Sebe' Melikesi imajına katkıda bulunabilir.¹³³

Wendell Phillips'in verdiği bilgiye göre MÖ 800-600 arasında Asur yazıtlarında bahsedilen Arap melikeleri krallarından daha fazladır.¹³⁴ Asur kralları 3. Tiglath-pileser (MÖ 745-727) ile 2. Sargon (MÖ 722-705)'un yıllıklarında Zabibi, Samsi ve Taalhum isimli üç Arap Melike'den bahsedilmektedir.¹³⁵ Asur kayıtlarına göre ilk Arap kraliçesi Zabibi'dir. III. Tiglath-pileser tarafından ele geçirilen bağımsız yöneticiler listesinde ondan bahsedilmektedir. Bu Melike MÖ 738'de Tiglath-pileser'e haraç ödemek zorunda kalmıştır. Muhtemelen Zabibi'nin halefi Samsi MÖ 732'de III. Tiglath-pileser'in öfkesiyle karşılaşmış, ancak Samsi'nin yönetimi uzun sürmüştür. Nitekim Samsi, II. Sargon'a haraç ödemiştir.¹³⁶ Ayrıca Naomi Lucks'un naklettiğine göre MÖ 3000 dolaylarında bazı Mısır kraliçelerinin hükmettiğine inanılmaktadır. Yine çok sayıda kraliçe Sebe' Melikesi zamanında yerleşik güç pozisyonundadır.¹³⁷

¹²⁹ Nabia Abbott, "Pre-Islamic Arab Queens", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58/1 (1941), 13.

¹³⁰ Abbott, "Pre-Islamic Arab Queens", 15.

¹³¹ Wendell Phillips, *Qataban and Sheba: Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia* (New York, 1955), 107-108. Sebe' Melikesi kıssasına dair yüksek lisans tezi hazırlayan Hafsa Fidan, bu kıssanın tarihte gerçekleşmesinin zorunlu olmadığını belirtmektedir. Ona göre halk dilinde dolaşan ve bilinen bir hikâyeyi dini metinler mesajlarını sunmak için kullanabilirler. Bk. Fidan, *Kur'ân-ı Kerim'de Sebe' Melikesi Kıssası*, 22.

¹³² Ullendorff, "The Queen of Sheba", 489.

¹³³ Lucks, *Queen of Sheba*, 27.

¹³⁴ Phillips, *Qataban and Sheba: Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia*, 106-107.

¹³⁵ Orhan Seyfi Yüçeturk, "Belkis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/421.

¹³⁶ Abbott, "Pre-Islamic Arab Queens", 4.

¹³⁷ Lucks, *Queen of Sheba*, 27.

Sonuç olarak, Sebe' Melikesi'nin tarihî kimliğini eldeki verilerle tespit etmek pek mümkün görünmemektedir. Ancak arkeolojik kazılarda Yemen bölgesinde pek çok Melike'nin olması ve Asur yazıtlarında Arap melikelerinden bahsedilmesi, o dönemlerde yönetimde kadınların yaygınlığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Bütün bu bilgilere dayanarak Sebe' Melikesi'nin tarihî bir şahsiyet olduğu açıkça ifade edilebilir. Bunun yanı sıra, Güney Arabistan ve Akdeniz arasındaki ilişkiler, MÖ 10. yüzyıldan çok daha önceye gitmektedir. Yine Güney Arabistan MÖ 800-700'den çok daha önce dış ticarete açılmıştır.¹³⁸ Bu durum hem Melike'nin hem de kıssanın gerçekliğini kanıtlar niteliktedir.

Sonuç

Sebe' Melikesi kıssası Kur'ân'da, Kitâb-ı Mukaddes'te ve Etiyopluların ulusal destanı Kebra Nagast'ta yer almaktadır. Bunun yanı sıra halk hikâyelerine, ulusal tarihlere ve popüler kültüre ilham kaynağı olmuştur. Pek çok Kur'ân kıssası gibi Sebe' Melikesi kıssasının da tarihî gerçekliği ve kaynağı tartışılmıştır. Abraham Geiger (1810-1874) ve W. St. Clair-Tisdall (1859-1928) bu kıssanın Targum Şeni'den (II. Targum) alındığını iddia etmiştir. Ancak söz konusu eser, farklı kaynaklardan derlenerek VII. yüzyılın sonları veya VIII. yüzyılın başlarında oluşturulmuştur. Bu durum, iddianın geçersizliğini açıkça ortaya koymaktadır. Sebe' Melikesi'nin Hz. Süleyman'ın bilgeliğini sınamak amacıyla sorduğu sorular Targum Şeni'nin yanı sıra Midrash ha-Hefez ve Midrash Mishle'da bulunmaktadır. Jacob Lassner, Midrash ha-Hefez'in Yemen sözlü geleneğinin bir kalıntısı olduğunu, yazılmak için XV. yüzyılın ilk yarısında derlendiğini ve bu geleneğin bireysel bulmacalarının hem yazılı hem de sözlü çok eski ve çeşitli kaynaklardan alındığını ifade etmektedir. Dolayısıyla, Sebe' Melikesi kıssasının herhangi bir kaynaktan alınmadığı belirtilmelidir. Kıssanın tarihî gerçekliği meselesinde Eski Ahit ve Kur'ân'da bahsedilen bazı unsurların tarihî gerçeklerle uyumlu olduğu zikredilmelidir. Eski Ahit'te Melike'nin çeşitli baharat, çok miktarda altın ve değerli taşlarla Hz. Süleyman'ı ziyaret etmesi ve Kur'ân'da Sebelilerin güneşe tapması tarihî açıdan doğrudur. Çünkü Yemen'in en önemli ticaret kaynağı buhur, sadece Arabistan'ın güney kıyılarıyla Doğu Afrika'nın genellikle Sebe' hükümdarlığındaki yerlerinde yetişmekte; Mısır ve Babil'de dinî ritüellerde kullanılmaktadır. Ayrıca buhur, eczanelerde ilaç olarak satılmakta ve yemeklere lezzet katmanın yanı sıra yiyecekleri muhafazada kendisinden istifade edilmektedir. Yine Sebelilerin hem evleri hem de eşyaları altın, gümüş ve kıymetli taşlarla bezelidir. Romalıların Sebe diyarını "el-dorado (altın ülkesi)" olarak nitelemesi söz konusu durumu açıklamaktadır. Sebelilerin güneş tanrısı "Zât-ı Hamîm" idi.

Sebe' Melikesi'nin kimliğine dair farklı isimler zikredilmekle birlikte, en yaygını Makeda ve Belkis'tır. Ancak Kebra Nagast'ın muhtevası, yazılış amacı ve tarihi dikkate alındığında bu melikenin Makeda olmadığı ortaya çıkmaktadır. Kebra Nagast'ın muhtevasının büyük kısmı farklı kaynaklardan alınan eski efsane, deyiş ve geleneklere dayanmaktadır. Ayrıca muhtevasında çelişkiler mevcuttur. Yazılış amacıysa, Etiyopya'daki Süleyman hükümdarlığının temelini Menelik vasıtasıyla Hz.

¹³⁸ Robert G. Hoyland, *Arabia and The Arabs From the Bronze Age to the coming of Islam* (London: Routledge: Taylor&Francis Group, 2001), 38-39.

Süleyman'a dayandırmaktır. İslâm kaynaklarında Sebe' melikesi Belkis olarak geçmektedir. Kimliği tartışmalı olmakla birlikte, Himyerîler (MÖ 115-MS 525) döneminde yaşadığı tespit edilmiştir. Bu nedenle Hz. Süleyman'ı ziyaret eden melike, Belkis değildir. Çünkü iki hükümdar arasında epey zaman farkı bulunmaktadır.

Sebe' Melikesi'nin tarihî kimliğinin tespiti hususunda elimizdeki veriler yetersizdir. Ancak arkeolojik kazılarda Yemen bölgesinde pek çok melikenin varlığıyla Asur yazıtlarında Arap melikelerinden bahsedilmesi, o dönemlerde yönetimde kadınların yaygınlığını göstermektedir. Ayrıca, Güney Arabistan ve Akdeniz arasındaki ilişkilerin MÖ X. yüzyıldan çok daha önceye gitmesi ve Güney Arabistan'ın MÖ 800-700'den çok daha önce dış ticarete açılması Sebe' Melikesi'nin tarihî bir şahsiyet olduğuna hamledilebilir. Aynı zamanda söz konusu unsurların kissanın tarihî gerçekliği meselesine katkı sağladığı ifade edilebilir.

Sonuç olarak, Sebe' Melikesi kimliğinin tespiti zor olmakla birlikte tarihî bir şahsiyettir. Ayrıca ilgili kıssa herhangi bir kaynaktan alınmamıştır. Özellikle Hz. Süleyman, Hz. Davud, Hz. Yusuf vb. gibi Kitab-ı Mukaddes'le Kur'ân'da ortak anlatılan kıssaların tarihî gerçekliği ve kaynağı meselesinin araştırılması ilim dünyamıza önemli katkılarda bulunacaktır. İlgili kıssaların söz konusu bağlamda çalışılması tavsiye edilebilir.

Acknowledgments / Teşekkür: I thank to my precious friend Research Asist. PhD. Yasemin İpek for her technical helps. / Teknik yardımlarından dolayı kıymetli dostum Arş. Gör. Dr. Yasemin İPEK'e teşekkür ederim.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abbott, Nabia. "Pre-Islamic Arab Queens". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58/1 (1941).
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Adamu, Mamman Musa. "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis". *African Research Review* 3/1 (2009), 468-482.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Sâadetü Câmîati Bağdad, 2. Basım, 1993.
- Aykıt, Dursun Ali. *Etiyopya Kilisesi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- Bâfakâh, Muhammed Abdülkâdir. *Târîhu'l-Yemeni'l-Kadîm*. Beyrut: Bibliotheca Alexandrina, 1985.
- Bahar, Murat. "Türkiye'de Kur'ân Kıssaları Üzerine Yapılan Tefsir Tezleri ve Temel Söylemleri". *Kur'ân Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslâm Dünyası Mukayesesi- (Türkiye ve Batı)*, ed. Bilal Gökçır vdğ. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne. *Tefsîru'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzil)*. thk. Süleyman Müslim el-Harrâş vdğ. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1991.
- Besalel, Yusuf. "Midraşim". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/405. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın

- ve Yayın A.Ş., 2001.
- Besalel, Yusuf. "Targum Şeni ('İkinci Çeviri')". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 3/725. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002.
- Bidwell, Robin. *The Two Yemens*. British: Essex: Longman, 1983.
- The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*. çev. E. A. Wallis Budge. Cambridge: In Parentheses Publications, 2000.
- Cassel, Paulus. "The Second Targum". çev. Aaron Bernstein. *An Explanatory Commentary on Esther*. Edinburgh, 1888.
- Clapp, Nicholas. *Sheba*. New York: Houghton Mifflin Company, 2001.
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. New Jersey: Gorgias Press, 2004.
- Elias, Jamal J. "Prophecy, Power and Propriety: The Encounter of Solomon and the Queen of Sheba". *Journal of Qur'anic Studies* 11/1 (2009).
- Fahreddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr ve mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Fidan, Hafsa. *Kur'ân-ı Kerim'de Sebe' Melikesi Kıssası*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2000.
- Flavius, Josephus. *The Antiquities of the Jews*. çev. William Whiston, ts.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. çev. F. M. Young. Vepery: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898.
- Gould, Sabine Baring. *Legends of Old Testament Characters*. 2 Cilt. London: Macmillan and Co., 1871.
- Günaltay, M. Şemsettin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*. thk. Abdurrahman Umeyra. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Hoyland, Robert G. *Arabia and The Arabs From the Bronze Age to the coming of Islam*. London: Routledge: Taylor&Francis Group, 2001.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Abdülmecid Terhînî vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müseneden 'ani'r-resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nizâr, 1997.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *Cemheretü ensâbi'l-Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Darü'l-Meârif, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *Kitâbü't-Ticân fî mülûki Himyer*. San'a, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Cîze: Dâru'l-Hicr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Cîze: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâvîş. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Kâmil, Murat. *el-Habeşe beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*, 1959.
- Kur'ân-ı Kerim Açıklamalı Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Kuhrt, Amélie. *Eski Çağ'da Yakındoğu*. çev. Dilek Şendil. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Kur'ân'da Edebî Tasvîr*. çev. Ömer Aydın - Ertuğrul Özalp. İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.

- Lassner, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba*. London: The University of Chicago Press, 1993.
- Leeman, Bernard. *Queen of Sheba and Biblical Scholarship*. Thailand: Queensland Academic Press, 2005.
- Liptzin, Sol. "Solomon and the Queen of Sheba". *Dor le Dor* 7/4 (1979), 178-192.
- Littmann, E. "The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum". *Bibliotheca Abessinica*. Leyden, 1904.
- Lucks, Naomi. *Queen of Sheba*. New York: Chelsea House Publishers, 2009.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tahir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Margoliouth, D.S. *İslâmiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri*. çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-'uyûn (Tefsîru'l-Mâverîdî)*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, ts.
- Mina, Ziyad. *Belkis*. Beyrut: Riad el-Rayyes Book, 1988.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesesü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd. *Mülûkü Himyer ve Akyâlû'l-Yemen*. thk. Ali b. İsmail el-Müeyyed, İsmail b. Ahmed el-Cerâfî. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1978.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûn'l-edeb*. thk. Müfid Kumeyha vd. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Phillips, Wendell. *Qataban and Sheba: Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia*. New York, 1955.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *Kasasü'l-enbiyâ (Arâsü'l-mecâlis)*, ts.
- Scott, Emmet. *Hatshepsut Queen of Sheba*. New York: Algora Publishing, 2012.
- Strabo. *The Geography of Strabo*. çev. H. C Hamilton. 3 Cilt. London: John Childs and Son, ts.
- Susa, Ahmet. *Tarihte Araplar ve Yahudiler*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk)*. thk. Muhammed Ebû Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1967.
- Tisdall, W. St. Clair. *The Sources of Islam*. çev. S. William Muir. Edinburgh: T. T. Clark, ts.
- Tkatsch, J. "Seba". *İslam Ansiklopedisi*. 10/273. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1988.
- Toy, C. H. "The Queen of Sheba". *The Journal American Folklor* 20/78 (1907).
- Ullendorff, Edward. *The Ethiopians*. London 1973, Oxford University Press., ts.
- Ullendorff, Edward. "The Queen of Sheba". *Bulletin of the John Rylands Library* 45/2 (1963), 486-504.
- Usta, İbrahim. *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Utku, Nihal Şahin. *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Tefsîrû'l-basît*. thk. Nevre binti Abdullah b. Abdülâzîz el-Versân vdğ. 25 Cilt. Riyad: Silsiletü'r-Resâil'l-Câmiyye, 1921.
- Vidinli (Fidan), Hafsa. "Kur'ân'da Üç Kadın: Havva, Meryem, Sebe' Melikesi". *Kur'ân ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010*.
- Witakowski, Witold - Witakowska, Ewa Balicka. "Solomon in Ethiopian Tradition". *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition*. ed. Joseph Verheyden. Leiden: Brill, 2013.
- Yüçeturk, Orhan Seyfi. "Belkis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/421. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mûn Şeyhan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2013.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

İlahiyat Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarının Akademik Başarıya Etkisi

The Effect of Theology Students' Attitudes Towards Arabic Lesson on Academic Achievement

Halime Çoban 

Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı
Res. Assist., Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Bitlis / Türkiye

kalenderhalime@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-0558-8435>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1103278

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 14.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Çoban, Halime. "İlahiyat Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarının Akademik Başarıya Etkisi". *Marife* 22/1 (2022): 339-356. <https://doi.org/10.33420/marife.1103278>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

İlahiyat Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarının Akademik Başarıya Etkisi

Özet

İnsan, sosyal bir varlık olması sebebiyle başta diğer insanlar olmak üzere çevresindeki canlılarla iletişim kurma ihtiyacı ile doğar. İnsanlık tarihinin değişmez olgusu olan dil ise iletişimin en önemli unsurlarındandır. Geçmişten günümüze bireyler ve toplumlar iletişimlerini sözlü ve yazılı dil ile gerçekleştirmişlerdir. Dil aracılığıyla iletişime geçen insanlar, birbirlerinin kültürlerine, inançlarına ve ürettikleri bilime dair aktarımda bulunarak gelişme kaydetmişlerdir. Dolayısıyla bir dili bilmek demek o dili konuşan toplumla ve o toplumun bireyleriyle iletişime geçmek, kültürel anlamda onlardan bir şeyler almak ve onlara bir şeyler vermek demektir. Bu sebeple tarih boyunca dil, her zaman üzerinde düşünülen, öğrenilmesi ve öğretilmesi elzem unsurlardan olmuştur.

Arap dili, İngilizceden sonra kendi toplumu dışında konuşulan ikinci büyük dildir. Bunun en önemli sebebi ise İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in dilinin Arapça olması ve bu dine mensup kişilerin, dinlerini daha iyi bilmek ve yaşamak adına Arapça eğitimine yönelmesidir. Akademik olarak İslami ilimlerle ilgilenenler için Arap dili olmazsa olmazdır. Arapça bilmeden din ilimlerinde ilerlemenin, konu ile bağlantılı kaynakları doğru anlamının ve yorumlamanın mümkün olmayacağı düşünülmektedir.

Ülkemizde Arapça, resmî ve gayri resmî medreselerin yanında İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde yaygın olarak öğretilmektedir. Lise kademesinde, genel olarak yükseköğretimde ilgili alanda devam etmek isteyen öğrenciler için temel Arapça eğitimi vermek amaçlanır. Üniversitelerde ise daha ileri seviyede Arapça eğitimi verilerek öğrencilerin bu dili okuması, yazması, konuşması ve anlaması beklenir. Çünkü bu aşamada öğretilen din bilimlerinin kaynağını oluşturan klasik eserler çoğunlukla Arap dilinde kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Arap dilini iyi bilmenin bahsi geçen fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin akademik başarısını artırdığı söylenebilir.

Öğrencilerin bir derse karşı tutumlarını ölçmek hem öğretmenin hem öğrenci adına o dersten daha verimli sonuçlar almak hususunda büyük önem arz eder. Çünkü öğrencilerin derse yönelik olumsuz tutumları onların derse gereken önemi vermemelerine ve dolayısıyla da derslerinde başarısız olmalarına sebep olabilir. Bunun yanı sıra öğrencilerin derse yönelik olumlu tutumlarının ise o derste başarı oranını artıracak tahmin edilmektedir. Bu sebeple İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Arapçaya yönelik olumlu veya olumsuz tutumlarının, onların akademik başarılarına pozitif veya negatif yönde etki edebileceği düşünülmektedir.

Bu araştırmada amaçlanan husus, İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik tutumları ile akademik başarıları arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Araştırmanın örneklemini 2021-2022 eğitim öğretim döneminde Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nden 96 kız 50 erkek olmak üzere toplamda 146 öğrenciden meydana gelmektedir. Araştırmada model olarak nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli uygulanmış ve "Kişisel Bilgi Formu" ile "Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen verilerin analizi SPSS 21 istatistik paket programı ile yapılmıştır. Demografik özelliklerin belirlenmesi için betimsel istatistikler kullanılmıştır. Grup sayısı iki olan karşılaştırmalar için "Bağımsız Örneklem için T-Testi", grup sayısının ikiden fazla olduğu karşılaştırmalarda ise "Tek Yönlü Varyans Analizi - ANOVA" kullanılmış farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla da "Tukey HSD" çoklu karşılaştırma testi kullanılmıştır. Katılımcıların Arapçaya yönelik tutum ve akademik başarı düzeyleri ile arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla "Pearson Korelasyon Testi" uygulanmıştır. Araştırma sonucunda cinsiyet, hazırlık okuma, haftalık Arapça dersine ayrılan zamanın ve mezun olunan lise değişkeni ile Arapça dersine yönelik tutum arasında anlamlı farklılık belirlenmemiştir. Ancak sınıf düzeyi değişkeni ile Arapça dersine yönelik tutum ölçeği duyuşsal alt boyutunda 1. sınıfların puan ortalaması 3. ve 4. sınıf öğrencilerinin puan ortalamasında yüksek olduğu tespit edilmiş, anlamlı farklılık bulunmuştur. Ayrıca öğrencilerin akademik başarıları ile Arapça dersine yönelik tutumları arasında anlamlı bir farklılık saptanmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Arap Dili Eğitimi, Tutum, İlahiyat, Akademik Başarı.

The Effect of Theology Students' Attitudes towards Arabic Lesson on Academic Achievement

Summary

Human, as a social being, is born with the need to communicate with the other living creatures around him/her, especially other people. Language, the unchanging phenomenon of human history, is one of

the most critical communication elements. Individuals and societies have communicated with spoken and written language from the past to the present. People who communicate through language have made progress by transferring each other's cultures, beliefs, and the science they produce. Therefore, knowing a language means communicating with the society that speaks that language and the individuals of that society, taking something from them in a cultural sense and giving something to them. For this reason, language has always been one of the essential elements to be thought about, learned, and taught throughout history.

The Arabic language, after English, is the second largest language spoken outside of its own community. The most important reason for this is that the language of the Qur'an, the holy book of Islam, is Arabic, and people of this religion tend to learn Arabic to know and live their religion better. The Arabic language is indispensable for those who are academically interested in Islamic sciences. It is thought that it will not be possible to progress in religious sciences, to understand and interpret the sources related to the subject correctly without knowing Arabic.

In Turkey, Arabic is widely taught in Imam Hatip High Schools and Faculties of Theology/Islamic Sciences as well as official and unofficial madrasas. Imam Hatip High Schools aims to provide primary Arabic education for students who want to continue in the relevant field in higher education. In universities, on the other hand, more advanced Arabic education is offered, and students are expected to read, write, speak, and understand this language. Because the classical works that constitute the source of the religious sciences taught at this stage were mostly written in Arabic. In this context, it can be said that knowing the Arabic language well can increase the academic achievement of the students studying at these faculties.

Measuring students' attitudes towards a lesson is of great importance in terms of getting more productive results from that lesson on behalf of both the teacher and the student. Because students' negative attitudes towards the lesson may cause them not to give the necessary importance to the lesson and thus to fail in their lessons. In addition, it is estimated that the students' positive attitudes towards the lesson will increase the success rate in that lesson. For this reason, it is thought that the positive or negative attitudes of the Faculty of Theology/Islamic Sciences students towards Arabic may have a positive or negative effect on their academic achievement.

This survey research aimed to determine the relationship between the attitudes of the Faculty of Theology/Islamic Sciences students towards the Arabic lesson and their academic achievements. The research sample consisted of a total of 146 students, 96 girls and 50 boys, from the Faculty of Islamic Sciences of Bitlis Eren University in the 2021-2022 academic year. A relational screening model was used in this research. In addition, "Personal Information Form" and "Scale of Attitude Towards Arabic Lesson" were used in the research. The data in the research was analyzed using IBM SPSS. Descriptive statistics were made to determine demographic characteristics. "T-Test for Independent Samples" was used for comparisons with two groups, and "One-Way Analysis of Variance - ANOVA" was used for comparisons with more than two groups, and the "Tukey HSD" multiple comparison test was used to determine the source of the difference. "Pearson Correlation Test" was applied to determine the relationship between the attitudes and academic achievement levels of the participants towards Arabic. The result of the research showed that there was no significant difference was found between the variable of gender, being a preparatory student, the time allocated to the Arabic lesson weekly and the high school graduated from, and the attitude towards the Arabic class. However, in the affective sub-dimension of the grade level variable and scale of attitude towards the Arabic lesson, the mean score of the 1st graders were found to be higher than the mean score of the 3rd and 4th grade students, and a significant difference was found. Also, no significant difference was found between the students' academic achievements and their attitudes towards the Arabic lesson.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Language Education, Attitude, Theology, Academic Achievement.

Giriş

İnsan, sosyal bir varlık olması sebebiyle başta diğer insanlar olmak üzere çevresindeki canlılarla iletişim kurma ihtiyacı ile doğar. İnsanlık tarihinin değişmez olgusu olan dil ise iletişimin en önemli unsurlarındandır. Geçmişten günümüze bireyler ve toplumlar iletişimlerini sözlü ve yazılı dil ile gerçekleştirmişlerdir. Dil

aracılığıyla iletişime geçen bireyler ve toplumlar, birbirlerinin kültürlerine, inançlarına ve ürettikleri bilime dair aktarımda bulunarak gelişme kaydetmişlerdir. Dolayısıyla bir dili bilmek demek, o dili konuşan toplum ve bireyleriyle iletişime geçmek, kültürel anlamda onlardan bir şeyler almak ve onlara bir şeyler vermek demektir. Bu sebeple tarih boyunca dil, her zaman üzerinde düşünülen, öğrenilmesi ve öğretilmesi elzem unsurlardan olmuştur.

Tunus, Fas, Libya, Cezayir, Mısır, Sudan, Moritanya, Somali, Bahreyn, Suudi Arabistan, Kuveyt, Katar, Amman, Yemen, Ürdün, Suriye, Irak, Lübnan, Cibuti ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi yirmiyi aşkın ülkede milyonlarca insanın konuştuğu Arap dili, yüzyıllardır diğer dillerde olduğu gibi üzerinde düşünülen, öğrenilen ve öğretilen bir dildir. Arap dilini diğer dillerden ayıran, onu eğitimin konusu yapan en önemli faktör ise dünya üzerinde kendi toplumu dışında konuşulan ikinci büyük dil olmasıdır. Bunun yanı sıra Arapçayı, Birleşmiş Milletler, Arap Birliği, İslam Konferansı gibi birçok uluslararası teşkilat, resmî dil olarak kabul etmiştir.¹

Arapçanın bu denli yaygın kullanılan bir dil olmasının şüphesiz en önemli sebeplerinden biri Kur'an-ı Kerim'in dili olmasıdır.² Bu yönüyle Arap dili, tüm Müslümanların doğrudan ya da dolaylı olarak muhatap olduğu bir dildir. Bu sebeple Arapça, tarih boyunca İslami eğitim veren kurumlarda alet ilmi olarak öğretilmiştir. Çünkü akademik olarak İslami ilimlerle ilgilenenler için Arap dili olmazsa olmazdır. Arapça bilmeden din ilimlerinde ilerlemenin, konu ile bağlantılı kaynakları doğru anlamının ve yorumlamanın mümkün olmayacağı düşünülmektedir.

Türkiye coğrafyasında Arapça eğitimi Türklerin İslamiyet'i benimsemesi ile başlamıştır.³ Bu coğrafyada zamanla gelişen Arapça eğitimi, Osmanlı döneminde fetih edilen yerlere yapılan medreselerde yetişen ve Arapça eserler ortaya koyan ilim erbabıyla zirveye ulaşmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından medreseler kapatılmış, öğretim birliği yasası gereği 1927 yılında resmî okullarda da Arapça eğitime ara verilmiştir. Türkiye'de Arapça eğitim ve öğretimi 1953 yılında İmam Hatip okullarında tekrar başlamıştır.⁴ Daha sonra belirli aralıklarla eğitim müfredatından kaldırılan Arapça dersi günümüzde medreseler, İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde tekrar yerini almıştır.⁵

Ülkemizde Arapçanın yaygın olarak öğretildiği resmî ve gayri resmî medreselerin yanında İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri iki önemli kurumdur. Lise kademesinde, genel olarak yükseköğretimde ilgili alanda devam etmek isteyen öğrenciler için temel Arapça eğitimi vermek amaçlanır. Üniversitelerde

¹ United Nations (UN), "Official Languages" (Erişim 20 Haziran 2022); Yusuf Özcan - Asım Yapıcı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 114.

² Abdurrahman Özdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (15 Aralık 2004), 28.

³ Murat Arif Güney, "Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 1/1 (2014), 204; Ahmet İhsan Dündar, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/1 (26 Haziran 2020), 88.

⁴ Güney, "Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi", 205-206.

⁵ Dündar, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)", 88.

ise daha ileri seviyede Arapça eğitimi verilerek öğrencilerden bu dili okuması, yazması, konuşması ve anlaması beklenmektedir. Bahsi geçen iki kurumda da eğitim, din bilimleri temelinde dayandığı için Arapçanın, öğrencilerin başarı seviyesini belirleyebilecek nitelikte bir ders olduğu düşünülmektedir. Bunun en önemli sebebi, dinî bilgileri ihtiva eden kaynakların çoğunun dilinin Arapça olmasıdır.

Günümüzde ülkemizde İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin hazırlık programı bünyesinde öğrencilere haftada en az 24 ve en fazla 30 saat Arapça dersi verildiği Resmî Gazete’de yayımlanmıştır.⁶ Bir dilin ileri seviyede öğrenimi için bu süre yeterli olmasına rağmen akademik anlamda iyi bir Arapça eğitim ve öğretiminde beklenen başarının oldukça düşük olduğu düşünülmektedir. Bu duruma sebep olan unsurların ilki Arap dili öğrencilerinin Arap diline karşı geliştirdikleri tutumun niteliği, ikincisi ise yabancı dil öğrenmeye yönelik kaygılardır.⁷

Şaban Çetin ve Filiz Çetin, bir makalelerinde tutum hakkında şöyle söylemişlerdir:

“Tutum, en geniş anlamda bir bireyin belirli bir objeye veya bir kimseye karşı zihinsel açıdan hazır oluş durumu veya belirli bir şekilde tavır alışıdır. Tutumlar, insan davranışlarının önemli bir yordayıcısı olarak görülmektedir. Bu anlamda öğrenmeye yönelik geliştirilecek olumlu tutumlar, öğrencilerin öğrenmeye sürekli açık olmasını sağlayacak bu yöndeki davranış eğilimlerini olumlu etkileyecektir.”⁸

Buna göre öğrencilerin Arapça dersinde başarılı olabilmeleri için, derse karşı geliştirdikleri tutumun niteliği önemlidir. Öğrencilerin derse yönelik geliştirmiş oldukları tutumun yönü onların derse bakış açısını, başarı düzeyini ve öğrenciye dersi öğrenmeyle gelen farklı duygu durumlarını etkilediği düşünülmektedir. Öğrencilerin bir derse karşı tutumlarını ölçmek hem öğretmen hem öğrenci adına o dersten daha verimli sonuçlar almak hususunda büyük önem arz eder. Çünkü öğrencilerin derse yönelik olumsuz tutumları onların derse gereken önemi vermemelerine ve dolayısıyla da derslerinde başarısız olmalarına sebep olabilir. Bunun yanı sıra öğrencilerin derse yönelik olumlu tutumlarının ise o derste başarı oranını artıracığı tahmin edilmektedir. Bu sebeple İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Arapçaya yönelik olumlu veya olumsuz tutumlarının, onların akademik başarılarına pozitif veya negatif yönde etki edebileceği düşünülmektedir. Bu çalışma ile tutum ve akademik başarı arasındaki ilişkinin belirlenmesiyle, Arapça dersindeki başarı seviyesini yükseltecek çözümlere ulaşmak için gidilen yolda bir adım daha kat edilmiş olacaktır. Ayrıca İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Arapçaya karşı tutumları birçok çalışmada incelenmiş olsa da bu tutumun akademik başarı ile ilişkisini ele alan çalışma yok denecek kadar azdır. Bu sebeple yapılan çalışma, önemi haizdir. Bu bilgiler doğrultusunda araştırmada, İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Arapçaya yönelik tutumlarının akademik başarılarına etkisinin

⁶ Özcan - Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 117.

⁷ Volkan Pan - Cenk Akay, “Eğitim Fakültesinde Yabancı Dil Dersi Alan Öğrencilerin Yabancı Dil Dersine Yönelik Tutumlarının ve Sınıf Kaygılarının İncelenmesi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/55 (22 Nisan 2015), 80.

⁸ Şaban Çetin - Filiz Çetin, “Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeği (ÖYTÖ) Geliştirme Çalışması”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 17/1 (26 Haziran 2019), 142.

belirlenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca bu çalışma ile İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin akademik başarılarında etkili olabilecek diğer unsurların ortaya konulması da hedeflenmiştir.

1. Araştırmanın Yöntemi

Sosyal bilimler alanında yapılan çeşitli araştırmalar esnasında, anlamlı bir sonuca ulaşmak için, bir plan dâhilinde sistematik olarak gerçekleştirilen her işlem “Araştırmanın Yöntemi” başlığı altında değerlendirilmektedir. Araştırmanın yöntemi bağlamında bu başlık altında araştırmanın modeli, çalışma grubu ve veri toplama araçları hakkındaki bilgilere yer verilecektir.

1.1. Araştırmanın Modeli

Arapça eğitimi alan öğrencilerin, Arapça dersine yönelik tutumlarının akademik başarılarına etkisini belirlemek amacıyla yapılan çalışmada, nicel araştırma yöntemlerinden olan ilişkisel tarama modeli uygulanmıştır. Karasar’a (2012) göre ilişkisel tarama modeli “iki ve daha çok sayıdaki değişken arasında birlikte değişim varlığını ve/veya derecesini belirlemeyi amaçlayan araştırma modeli” olarak tanımlanmaktadır.⁹

1.2. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın örneklem grubunu, 2021-2022 eğitim öğretim yılında Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nde eğitim gören 96 kız ve 50 erkek olmak üzere toplam 146 öğrenci oluşturmaktadır. Kişisel bilgi formunda yer alan demografik bilgilerden elde edilen veriler Tablo 1’de verilmiştir. Mevcut çalışma E-84771431-050.03-37962 sayılı etik kurul kararında alınan izin doğrultusunda yapılmıştır.

1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma kapsamında kullanılan veri toplama formu iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım, araştırmacı tarafından hazırlanan *Kişisel Bilgi Formundan* oluşurken; ikinci kısım, *Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeği*’nden oluşmaktadır.

1.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Arapça eğitimi alan öğrencilerin cinsiyet, hazırlık okuma, sınıf düzeyi, haftalık Arapça dersine ayrılan zaman, mezun olunan lise ve bir önceki dönem not ortalaması gibi değişkenlerin özelliklerini saptamak için araştırmacı tarafından oluşturulmuştur.

1.3.2. Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeği

Öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumunu ölçmek amacıyla geliştirilen “Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeği”, “İngilizce Dersine Yönelik Tutum

⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012), 79.

Ölçeği”nin¹⁰ Özcan ve Yapıcı (2016) tarafından Arapçaya uyarlanmasıyla oluşturulmuştur.¹¹ Ölçek, bilişsel (4 madde) ($\alpha=0.71$), duyuşsal (18 madde) ($\alpha=0.93$), davranışsal (7 madde) ($\alpha=0.77$) olmak üzere 3 alt boyut ve toplam 29 maddeden oluşmaktadır. 5’li ikert tipi yapısında olan ölçek, (1) “kesinlikle katılmıyorum” ve (5) “kesinlikle katılıyorum” biçiminde puanlanmaktadır.

2. Verilerin Analizi

Çalışmanın analiz işlemine geçilmeden önce analizlerle ilgili normallik, homojenlik, doğrusallık ve durağanlık gibi varsayımların sağlanıp sağlanmadığı, ayrıca bu bilgiler doğrultusunda hangi istatistiksel analizleri tercih ettiği konusunda istatistiksel bilgilerin araştırmacı tarafından verilmesi gerekmektedir.¹² Yapılan normallik testi sonucunun Tabachnick ve Fidel¹³ tarafından belirlenen (-1,5 ile +1,5) sınırları içerisinde yer alması sebebiyle veri seti normal dağılım gösterdiği için parametrik testler kullanılmıştır. Demografik özelliklerin belirlenmesi için betimsel istatistikler yapılmıştır. Daha sonra grup sayısı iki olan karşılaştırmalar için “Bağımsız Örneklemeler için T-Testi”, grup sayısının ikiden fazla olduğu karşılaştırmalarda ise “Tek Yönlü Varyans Analizi” kullanılmış farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla da “Tukey HSD” çoklu karşılaştırma testi kullanılmıştır. Katılımcıların Arapçaya yönelik tutum ve akademik başarı düzeyleri ile arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla “Pearson Korelasyon Testi” uygulanmıştır. Anlamlılık $p < 0,05$ kabul edilmiştir.

3. Bulgular

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Değişkenlere İlişkin Frekans Tablosu

Değişken		f	%
Cinsiyet	Kadın	96	65,75
	Erkek	50	34,24
Sınıf Düzeyi Tablosu	1. Sınıf	37	25,3
	2. Sınıf	43	29,5
	3. Sınıf	39	26,7
	4. Sınıf	27	18,5
Hazırlık Okudunuz Mu?	Evet	137	93,8
	Hayır	9	6,2
Haftalık Arapçaya Ayrılan Zaman	Hiç	46	31,5
	1-2 Saat	79	54,1
	3-4 Saat	12	8,2
	5-6 Saat ve daha fazlası	9	6,2

¹⁰ Ulviye Aydoslu, *Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Olarak İngilizce Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (B.E.F. Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2005).

¹¹ Özcan - Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”.

¹² Erdoğan Tozoğlu - Mücahit Dursun, “Spor Bilimlerinde Bilimsel Araştırma Süreci”, *Spor & Bilim 2020*, ed. Gökmen Özen (İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 2020), 7-23.

¹³ Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Boston: Pearson Education, 2013).

Mezun Olunan Lise	İmam Hatip Lisesi	48	32,9
	Anadolu İmam Hatip Lisesi	44	30,1
	Meslek Lisesi	7	4,8
	Anadolu Lisesi	30	20,5
	Diğer	17	11,6
Toplam		201	100,0

Tablo 1'deki dağılıma göre çalışmaya katılan öğrencilerin %34,24'ünü erkek, %65,75'ini ise kadın; %25,3'ünün birinci sınıf, %29,5'inin ikinci sınıf, %26,7'sinin üçüncü sınıf, %18,5'inin dördüncü sınıf öğrencisi olduğu; %93,8'inin hazırlık okuduğu, %6,2'sinin ise hazırlık okumadığı; haftalık olarak Arapçaya %31,5'inin hiç, %54,1'inin 1-2 saat, %8,2'sinin 3-4 saat, %6,2'sinin ise 5-6 saat ve daha fazla zaman ayırdığı; %32,9'unun İmam Hatip Lisesi'nden, %30,1'inin Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden, %4,8'inin Meslek Lisesi'nden, %20,5'inin Anadolu Lisesi'nden, %11,6'sının ise diğer liselerden mezun olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 2. Ölçeklere İlişkin Betimsel Analiz

Alt Boyut	n	Min.	Max.	\bar{X}	s	Medyan	Skewness	Kurtosis
Bilişsel	146	1,00	5,00	4,04	0,90	4,25	-1,28	1,69
Duyuşsal	146	1,59	4,29	2,87	0,46	2,88	0,27	0,60
Davranışsal	146	1,00	5,00	2,84	0,90	2,85	0,16	-0,26

Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeği alt boyutlarından elde edilen ortalamalar incelendiğinde, en yüksek ortalamanın bilişsel alt boyutunda ($\bar{X}=5,00\pm 4,04$), en düşük ortalama değerinin davranışsal alt boyutunda ($\bar{X}=5,00\pm 2,84$) olduğu görülmektedir.

Tablo 3. Cinsiyet Değişkenine Göre T-Test Analizleri

Alt Boyutlar	Cinsiyet			t	p
		\bar{X}	Ss		
Bilişsel	Kadın	4,0026	0,92	-0,770	0,80
	Erkek	4,1250	0,88		
Duyuşsal	Kadın	2,9026	0,42	1,038	0,05
	Erkek	2,8188	0,53		
Davranışsal	Kadın	2,8497	0,87	0,061	0,66
	Erkek	2,8400	0,96		

p<0,05

Tablo 3'te Arapça dersi öğrencilerinin cinsiyet değişkenine göre Arapça dersine yönelik bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyut ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir ($p>0,05$).

Tablo 4. Hazırlık Okuma Değişkenine Göre T-Test Analizleri

Alt Boyutlar	Hazırlık okudunuz mu?			t	p
		\bar{X}	Ss		
Bilişsel	Evet	4,0146	0,91	-1,558	0,48
	Hayır	4,5000	0,76		
Duyuşsal	Evet	2,8892	0,45	1,569	0,91
	Hayır	2,6405	0,47		
Davranışsal	Evet	2,7956	0,88	-2,711	0,72
	Hayır	2,6190	0,79		

$p<0,05$

Tablo 4'te Arapça dersi öğrencilerinin hazırlık okuyup okumamasına göre Arapça dersine yönelik bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyut ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir ($p>0,05$).

Tablo 5. Sınıf Düzeyi Değişkeni Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA)

Alt Boyutlar	Grup	Sınıf Düzeyi			F	Sig.	Fark TUKEY HSD
			\bar{X}	Ss			
Bilişsel	1	1. Sınıf	3,90	0,86	0,965	0,41	
	2	2. Sınıf	4,00	1,02			
	3	3. Sınıf	4,05	0,94			
	4	4. Sınıf	4,28	0,68			
	Toplam		4,04	0,90			
Duyuşsal	1	1. Sınıf	3,08	0,40	3,850	0,01*	1-3/1-4
	2	2. Sınıf	2,84	0,51			
	3	3. Sınıf	2,77	0,47			
	4	4. Sınıf	2,77	0,35			
	Toplam		2,87	0,46			
Davranışsal	1	1. Sınıf	2,74	0,85	1,920	0,12	
	2	2. Sınıf	2,74	1,01			
	3	3. Sınıf	2,79	0,78			
	4	4. Sınıf	3,21	0,88			
	Toplam		2,84	0,90			

$p<0,05$

Tablo 5'teki veriler incelendiğinde öğrencilerin sınıf düzeyi değişkeni ile Arapça dersine yönelik tutum alt boyutlarından elde edilen puanlar arasındaki tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre; duyuşsal alt boyutta anlamlı farklılık tespit edilirken ($F=3,850$; $p<0,05$); bilişsel ($F=0,965$; $p>0,05$) ve davranışsal alt boyutta ($F=1,920$; $p>0,05$) bir farklılık belirlenmemiştir. Farklılığın hangi gruptan kaynaklandığını tespit etmek amacıyla yapılan TUKEY testi sonuçlarına göre; 1. sınıf öğrencilerinin duyuşsal alt boyuttaki ortalama puanlarının 3. ve 4. sınıfların duyuşsal alt boyuttaki ortalama puanlarından anlamlı olarak daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 6. Haftalık Arapça Dersine Ayrılan Zaman Değişkeni Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA)

Alt Boyutlar	Grup	Haftalık Arapça Dersine Ayrılan Zaman			F	Sig.	Fark TUKEY HSD
			\bar{X}	Ss			
Bilişsel	1	Hiç	3,88	0,96	1,485	0,22	
	2	1-2 Saat	4,10	0,89			
	3	3-4 Saat	4,43	0,64			
	4	5-6 Saat ve daha fazla	3,86	0,98			
	Toplam		4,04	0,90			
Duyuşsal	1	Hiç	2,95	0,50	1,877	0,13	
	2	1-2 Saat	2,79	0,40			
	3	3-4 Saat	3,04	0,50			
	4	5-6 Saat ve daha fazla	2,91	0,56			
	Toplam		2,87	0,46			
Davranışsal	1	Hiç	2,69	1,02	0,637	0,59	
	2	1-2 Saat	2,91	0,84			
	3	3-4 Saat	2,96	0,89			
	4	5-6 Saat ve daha fazla	2,82	0,73			
	Toplam		2,84	0,90			

$p<0,05$

Tablo 6'daki verilerin analiz sonuçlarına göre öğrencilerin haftalık Arapça dersine ayrılan zaman değişkeni açısından Arapça dersine yönelik tutumlarında bilişsel ($F=1,485$; $p>0,05$), duyuşsal ($F=1,877$; $p>0,05$) ve davranışsal alt boyut ($F=0,637$; $p>0,05$) ortalamaları arasında bir farklılık tespit edilmemiştir.

Tablo 7. Mezun Olunan Lise Değişkeni Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA)

Alt Boyutlar	Grup	Mezun Olunan Lise			F	Sig.	Fark TUKEY HSD
			\bar{X}	Ss			
Bilişsel	1	İmam Hatip	3,94	1,02	2,214	0,07	
	2	Anadolu İmam Hatip	4,27	0,64			
	3	Meslek Lisesi	4,17	0,75			
	4	Anadolu Lisesi	3,70	1,05			
	5	Diğer	4,25	0,81			
	Toplam		4,04	0,90			
Duyuşsal	1	İmam Hatip	2,89	0,52	2,028	0,09	
	2	Anadolu İmam Hatip	2,87	0,45			
	3	Meslek Lisesi	2,54	0,33			
	4	Anadolu Lisesi	2,99	0,40			
	5	Diğer	2,70	0,35			
	Toplam		2,87	0,46			
Davranışsal	1	İmam Hatip	3,07	0,88	1,602	0,17	
	2	Anadolu İmam Hatip	2,87	0,92			
	3	Meslek Lisesi	2,59	0,50			
	4	Anadolu Lisesi	2,60	0,92			
	5	Diğer	2,68	0,89			
	Toplam		2,84	0,90			

$p < 0,05$

Tablo 7'deki verilerin analiz sonuçlarına göre öğrencilerin mezun oldukları lise değişkeni açısından Arapça dersine yönelik tutumlarında bilişsel ($F=2,214$; $p > 0,05$), duyuşsal ($F=2,028$; $p > 0,05$) ve davranışsal alt boyut ($F=1,602$; $p > 0,05$) ortalamaları arasında bir farklılık tespit edilmemiştir.

Tablo 8. Arapça Dersine Yönelik Tutum ve Akademik Başarı Düzeyi Arasındaki Pearson Korelasyon Analizi

		Bilişsel	Duyuşsal	Davranışsal	Akademik Başarı Düzeyi
Bilişsel	r	1	-,204*	,239**	,029
	p		,013	,004	,731
	N	146	146	146	146
Duyuşsal	r	-,204*	1	-,089	-,063
	p	,013		,288	,452
	N	146	146	146	146
Davranışsal	r	,239**	-,089	1	,155
	p	,004	,288		,062
	N	146	146	146	146

	r	029	-,063	,155	1
Akademik Başarı Düzeyi	p	,731	,452	,062	
	N	146	146	146	146

*Korelasyon $p < 0,05$ düzeyinde anlamlıdır.

**Korelasyon $p < 0,01$ düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 8’de öğrencilerin Arapçaya yönelik tutum ölçeği ile akademik başarı düzeyi arasında yapılan korelasyon analizine göre Arapçaya yönelik tutum ölçeğinin bilişsel ile duyuşsal alt boyutu arasında negatif yönlü düşük düzeyde istatistiksel olarak anlamlı ilişki saptanmıştır ($p < 0,05$). Ayrıca bilişsel ile davranışsal alt boyutu arasında pozitif yönlü düşük düzeyde istatistiksel olarak anlamlı ilişki saptanmıştır ($p > 0,01$). Akademik başarı düzeyi ve Arapça dersine yönelik tutum arasında anlamlı bir ilişki olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Tartışma ve Sonuç

Araştırma grubunu, 2021-2022 eğitim öğretim yılında Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nde eğitim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Bu araştırmada öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumları ile akademik başarı düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemek için; cinsiyet, hazırlık okuma, sınıf düzeyi, haftalık Arapça dersine ayrılan zaman, mezun olunan lise ve bir önceki dönem not ortalaması değişkenleri analiz edilerek incelenmiştir.

Arapça dersi öğrencilerinin cinsiyet değişkeni ve hazırlık okuma durumu değişkeni analiz sonuçlarına göre, Arapça dersine yönelik tutum ölçeği bilişsel, duyuşsal ve davranışsal alt boyut ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir ($p < 0,05$). Bu bilgiler doğrultusunda çalışmada incelenen örneklemin Arapça dersine yönelik tutumu üzerinde cinsiyetten farklı faktörlerin etkili olduğu söylenebilir. Çünkü tutum üzerinde etkili olduğu düşünülen, kişinin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal yaşantı düzeyi gibi farklı bazı unsurlar vardır. Arpaçukuru ve Üzümcü (2020) tarafından yapılan çalışmada İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarını incelemiş ve çalışmada cinsiyet değişkeni ile tutum arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.¹⁴ Bu da araştırma sonuçlarını destekler niteliktedir. Ayrıca literatürde benzer sonuçlara ulaşan çalışmalar da mevcuttur.¹⁵ Bununla birlikte bu araştırmanın bulgularından farklı olarak Dündar’ın (2021), üniversite hazırlık sınıfı öğrencileriyle yaptığı bir

¹⁴ Osman Arpaçukuru - Muzaffer Üzümcü, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (29 Ekim 2020), 883.

¹⁵ bk. Tarık Kışla, *Üniversite Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Tutumları* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005); Bayram Tay - Betül Akyürek Tay, “Sosyal Bilimler Dersine Yönelik Tutumun Başarıya Etkisi”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4/1 (01 Mart 2006), 73-84; Mehmet Fatih Barış, “Üniversite Öğrencilerinin Uzaktan Öğretime Yönelik Tutumlarının İncelenmesi: Namık Kemal Üniversitesi Örneği”, *Sakarya University Journal of Education* 5/2 (2015), 36-46; Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (01 Ekim 2015), 371-394; Dündar, “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)”.

çalışmada kadınların Arapça dersine karşı tutum ölçeği puan ortalamasının erkeklerden anlamlı derecede daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.¹⁶ Ayrıca derse yönelik tutumla ilgili yapılan çalışmalardan tutum ve cinsiyet arasında anlamlı farklılık tespit eden başka çalışmalar da vardır.¹⁷

Sınıf düzeyi değişkeni analiz sonuçlarına göre; birinci sınıf öğrencilerinin duyuşsal alt boyuttaki ortalama puanlarının üçüncü ve dördüncü sınıfların duyuşsal alt boyuttaki ortalama puanlarından anlamlı olarak daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu sonuca göre duyuşsal boyutta sınıf düzeyi artarken, tutum düzeyinin azaldığı ifade edilebilir. Birinci sınıfların akademik hayata yeni başlaması sebebiyle sevgi, merak, ilgi düzeylerinin ve öğrenme isteklerinin yüksek oluşunun tutum düzeylerini artırdığı söylenebilir. Bununla birlikte üçüncü ve dördüncü sınıfların tutum puanındaki düşüklük, onların mesleki endişeleri ve öğretmenlerin ders işleyişindeki farklılıklardan kaynaklanabilir. Özcan ve Yapıcı'nın (2016), İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik tutumlarını incelediği çalışmasında, bu çalışma ile paralel olarak öğrencilerin duyuşsal boyutta Arapçaya yönelik tutumlarının sınıf düzeyi ile negatif bir ilişki içerisinde bulunduğu belirtilmiştir.¹⁸ Ayrıca Delicay'ın (2005) *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri (Fırat Ün. İlahiyat Fak. Örneği)* adlı çalışmasında üniversiteyi yeni kazanan öğrencilerin Arapça dersine yönelik motivasyon seviyelerinin son sınıf öğrencilerine nazaran daha yüksek olduğu ifade edilmiştir.¹⁹ Tüm bunlara ek olarak çalışmada ulaşılan sonucun aksine Kaya ve arkadaşlarının 2021'de yaptığı bir çalışmada, öğrencilerin sınıf düzeyi ile tutumları arasında pozitif bir ilişki olduğu;²⁰ Mutlu Bozkurt ve arkadaşlarının 2019'da yaptığı çalışmada ise sınıf değişkeni ve tutum arasında anlamlı bir farklılık olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.²¹

Haftalık Arapça dersine ayrılan zaman ve öğrencilerin mezun oldukları lise değişkeni analiz sonuçlarına göre öğrencilerin Arapça dersine yönelik tutumlarının bilişsel, duyuşsal ve davranışsal alt boyutunda anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir ($p>0,05$). Öğrencilerin haftalık Arapça dersine ayırdıkları zaman değişkeni ile Arapça dersine yönelik tutumları arasında anlamlı bir farklılık bulunmaması Arapça dersinin, araştırmanın yapıldığı İslami İlimler Fakültesi lisans müfredatının

¹⁶ Ahmet İhsan Dündar, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (21 Aralık 2021), 853.

¹⁷ bk. Aydoslu, *Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Olarak İngilizce Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (B.E.F. Örneği)*; Ahmet Kömürçü, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (D.Ü.İ.F. Örneği)", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/03 (2015), 119-140; Özcan - Yapıcı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)".

¹⁸ Özcan - Yapıcı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", 133.

¹⁹ Tahsin Delicay, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri (Fırat Ün. İlahiyat Fak. Örneği)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2005), 71.

²⁰ Didem Gülçin Kaya vd., "Spor Bilimleri Fakültesi Öğrencilerinin Fiziksel Aktivite İçeren Oyunlara Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi (18-22 Yaş)", *SPORMETRE Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 19/1 (30 Mart 2021), 123.

²¹ Tuğba Mutlu Bozkurt vd., "Examination of Attitudes of Students of Sports Sciences Towards Digital Game Play: Spor Bilimleri Fakültesi Öğrencilerinin Dijital Oyun Oynamaya Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", *Journal of Human Sciences* 16/4 (31 Aralık 2019), 1224.

%30'luk kısmını oluşturması ile ilişkili olabilir. Çünkü öğrenci Arapça dersini sevmediği halde müfredatta yer alan Arapça derslerde verilen ödevler sebebiyle ve dersten geçmek için o derse diğer derslerden daha fazla zaman ayırabilir. Ayrıca öğrenci Arapça dersini sevdiği halde başka bir işte çalışması, psikolojik sorunları olması ve ailevi problemler gibi çeşitli sebeplerden dolayı derse karşı gerekli özeni gösteremeyebilir. Öğrencilerin mezun olduğu lise ile üniversitede Arapça dersine yönelik tutumları arasında anlamlı bir farklılığın olmaması ise üniversite öncesi edinilen alt yapının üniversite eğitimi bünyesinde, Arapça dersine yönelik tutuma bir etkisi olmadığını düşündürmektedir. Bu araştırma ile paralel olarak Kömürçü'nün (2015) hazırladığı çalışmada mezun olunan lise değişkeni ile Arapça dersine yönelik tutum arasında anlamlı bir farklılık olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.²² Buna ek olarak Dündar'ın (2020) araştırmasında da buna benzer bir sonuç saptanmıştır.²³ Deliçay'ın (2005) ulaştığı, İmam Hatip Liselerinden mezun olan öğrencilerin üniversitede, İmam Hatip Liselerinden mezun olmayan öğrencilere göre Arapça dersine daha çok motive oldukları sonucu ise, bu çalışmanın sonucu ile uyusmamaktadır.²⁴ Dündar'ın (2021)'de yaptığı çalışmada da bu araştırmanın aksi bir sonuca ulaşılmıştır.²⁵

Arapça dersine yönelik tutum ve akademik başarı düzeyi arasındaki ilişkiyi ölçmek için yapılan Pearson Korelasyon Analizi sonucuna göre akademik başarı ve tutum arasında anlamlı bir ilişki saptanmamıştır. Yapılan bu çalışma sonucunda elde edilen bulgulara benzer nitelikte olan ve yabancı dil öğreniminde yaş farklılıklarının incelendiği bir çalışmada, öğrencilerin yabancı dile yönelik tutumları ve akademik başarıları arasında farklılık tespit edilmiş ve akademik başarı artarken yabancı dile yönelik tutumun azaldığı sonucuna ulaşılmıştır.²⁶ Cenoz'un bu araştırmasında, yaşı büyük öğrencilerin yabancı dile karşı tutumlarının, yaşı küçük öğrencilere nazaran daha düşük olmasına rağmen akademik başarıları yaşı küçük öğrencilerden daha fazla olduğu belirlenmiştir. Bununla beraber Keskin'in (2003) de hazırladığı yüksek lisans tez çalışmasında tutum ve akademik başarı arasında anlamlı bir ilişki olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Lanara'nın (1999) Japonca üzerine yaptığı bir çalışmada öğrencilerin, başarı düzeyleri ile Japoncaya yönelik olumlu tutumları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı, motivasyonu yüksek olmayan ve zorunlu olarak İngilizce dersi alan birçok öğrencinin dersten iyi notlar beklediği ve derslere katılmayı dört gözle bekledikleri belirtilmiştir. Karas'ın (1997) çalışmasında ise başarı ve tutumlar arasında zayıf bir ilişki olduğuna işaret edilmiştir.²⁷ *Research in Language Testing*

²² Kömürçü, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (D.Ü.İ.F. Örneği)", 133.

²³ Dündar, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)", 98.

²⁴ Deliçay, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri (Fırat Ün. İlahiyat Fak. Örneği)", 71-72.

²⁵ Dündar, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)", 855.

²⁶ Jassone Cenoz, "Age Differences in Foreign Language Learning", *ITL - International Journal of Applied Linguistics* 135/1 (Ocak 2002), 125-142.

²⁷ Sevim İnal vd., "Yabancı Dil ve Yabancı Dil Edinimi ile Öğrenci Yaklaşımları Arasındaki İlişki", *Dil Dergisi* 130 (01 Aralık 2005), 48.

isimli eserde de öğrencilerin derse yönelik tutumu ve akademik başarıları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.²⁸ Son olarak Kazazoğlu'nun (2013) Türkçe ve İngilizceye yönelik tutum ile akademik başarı arasındaki ilişkiyi incelediği bir çalışmada öğrencilerin Türkçe dersine karşı tutumları ile akademik başarıları arasında bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir.²⁹

Yapılan çalışmanın sonuçlarından farklı olarak literatürde akademik başarı ile derse yönelik tutum arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu sonucuna ulaşan birçok çalışma mevcuttur. Örneğin; İngilizce hazırlık programı öğrencilerinin akademik motivasyon, kaygı ve tutumları ile akademik başarıları arasındaki ilişkileri incelediği çalışmada Akpur (2015), öğrencilerin İngilizceye yönelik tutum ve içsel motivasyon düzeyleri ile akademik başarıları arasında anlamlı bir farklılık olduğunu tespit etmiştir.³⁰ Yine Anbarlı Kırkız'ın (2010), Akandere ve diğerlerinin (2010), Şimşek ve Demir'in (2012), Kazazoğlu'nun (2013) çalışmalarında da Akpur ile benzer sonuçlara ulaşılmıştır.³¹

Araştırma sonucunda elde edilen bulgulardan yola çıkarak akademik başarı üzerinde tutumun yanı sıra başka faktörlerin de etkili olduğu söylenebilir. Akademik başarıya etki eden etmenler hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Rençber'in (2012), üniversite öğrencilerinin akademik başarıları üzerinde etkili olan unsurları incelediği araştırmasında, öğrencilerin derslerde başarıları ve derse devam sayısı arasında yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³² Buradan hareketle öğrencilerin akademik başarıları üzerinde derslerdeki devamlılıklarının önemli ölçüde etkili olduğu açıkça görülmektedir. Ayrıca öğrencilerin derslerdeki devamsızlıkları; kişisel ve ailevi sebeplerden kaynaklanabileceği gibi okul yönetiminin, öğrencinin arkadaş çevresinden ve başka diğer unsurlardan da kaynaklanabilmektedir.³³ Başka bir çalışmada annenin eğitim seviyesinin çocuklarının akademik başarıları üzerinde oldukça etkili olduğuna değinilmektedir. Bahsi geçen çalışmada annenin eğitim seviyesi arttıkça, çocuklarının akademik başarılarına sağladığı katkının da arttığı görülmektedir. Hem annenin hem de babanın eğitim seviyesinin çocuğun akademik başarıları üzerinde önemli ölçüde etkisi olduğunu

²⁸ John W. Oller - Kyle Perkins (ed.), *Research in Language Testing* (Rowley, Mass: Newbury House, 1980).

²⁹ Semin Kazazoğlu, "Türkçe ve İngilizce Derslerine Yönelik Tutumun Akademik Başarıya Etkisi", *Eğitim ve Bilim* 38/170 (14 Kasım 2013), 304.

³⁰ Uğur Akpur, *İngilizce Hazırlık Programı Öğrencilerinin Akademik Motivasyon Kaygı ve Tutumları ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişkiler Örüntüsü* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015), 136.

³¹ bk. Yeşim Anbarlı Kırkız, *Öğrencilerin İngilizce Dersine Ait Tutumları ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişki* (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010); Mehibe Akandere vd., "Ortaöğretim Öğrencilerinin Beden Eğitimi Dersine Yönelik Tutumları ile Akademik Başarı Motivasyonlarının İncelenmesi Konya Anadolu Lisesi Örneği", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (01 Ağustos 2010), 1-10; Hüseyin Şimşek - Ali Demir, "İlköğretim II Kademe Öğrencilerinin Sosyal Bilimler Dersine Yönelik Tutumları ve Öğrencilerin Tutumları ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişki", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/2 (01 Nisan 2012), 1-19; Kazazoğlu, "Türkçe ve İngilizce Derslerine Yönelik Tutumun Akademik Başarıya Etkisi".

³² Bahman Alp Rençber, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Faktörler", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (01 Aralık 2012), 197.

³³ Rençber, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Faktörler", 197-198.

ispatlayan çeşitli araştırmalar da mevcuttur.³⁴ Bunlara ek olarak derse ilişkin materyallere daha rahat erişim ve özel ders imkânı, dersler dışında ekonomik sıkıntılarla uğraşmama, buna bağlı olarak kişide özgüven eksikliği yaratmaması gibi nedenlerle öğrencinin ekonomik refah seviyesinin yüksek olmasının, akademik başarı üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğu düşünülmektedir. Keskin ve Sezgin'in (2009) yaptığı çalışmada ekonomik olarak yüksek seviyede olan öğrencilerin akademik başarılarının, ekonomik olarak düşük seviyede olan öğrencilerinkinden daha yüksek olduğu ortaya koyulmuştur.³⁵ Kısaca öğrencilerin akademik başarısında etkili olan unsurlar hakkında yapılan bir çalışmada sırasıyla öğrenciden, aileden ve okuldan kaynaklı faktörlerin öğrenci başarısında etkili olduğu ifade edilmiştir. Öz yeterlik algısı, öğrencinin motivasyonu, benlik saygısı ve ders çalışma alışkanlığı akademik başarı üzerinde etkili olan öğrenci kaynaklı faktörlerdendir. Derse yönelik tutum, okul kültürü, öğretmen davranışları ve okul idaresindeki şahsın liderliği akademik başarıda okul kaynaklı faktörlerdendir. Ailenin tutum ve davranışları, sosyo-ekonomik düzey, babanın eğitim düzeyi, ailenin eğitime katılımı ve annenin eğitim düzeyi akademik başarıda aile kaynaklı faktörlerdendir.³⁶

Çalışma bünyesinde ortaya çıkan sonuçların, katılımcı sayısı nisbeten az bir örneklemeden elde edilmesi sebebiyle, araştırma sonuçlarının genele indirgenmesi doğru olmamakla birlikte araştırmanın daha geniş çaplı gruplarla çalışılmasının daha farklı sonuçlara ulaştıracağı düşünülmektedir. Bu sebeple Arapça dersinde akademik başarı ve tutum arasındaki ilişkinin daha geniş örneklem gruplarıyla da çalışılması önerilmektedir.

Acknowledgments / Teşekkür: I would like to thank to Res. Assist. PhD. Tuğba Mutlu Bozkurt and Res. Assist. Mehmet Coban for their contributions. / Katkılarından ötürü sayın Arş. Gör. Dr. Tuğba Mutlu Bozkurt ve Arş. Gör. Mehmet Çoban'a teşekkür ederim.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Akandere, Mehibe vd. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Beden Eğitimi Dersine Yönelik Tutumları ile Akademik Başarı Motivasyonlarının İncelenmesi Konya Anadolu Lisesi Örneği". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (01 Ağustos 2010), 1-10.
- Akpur, Uğur. *İngilizce Hazırlık Programı Öğrencilerinin Akademik Motivasyon Kaygı ve Tutumları ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişkiler Örüntüsü*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015.

³⁴Engin Aslanargun vd., "Sosyo Ekonomik Değişkenlerin Öğrencilerin Akademik Başarısı Üzerine Etkileri", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/27/3 (29 Temmuz 2016), 227.

³⁵Gülseren Keskin - Burcu Sezgin, "Bir Grup Ergende Akademik Başarı Durumuna Etki Eden Etmenlerin Belirlenmesi", *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi* 20 (2009), 3-18.

³⁶Yılmaz Sarier, "Türkiye'de Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler: Bir Meta-Analiz Çalışması", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/3 (2016), 10-12.

- Anbarlı Kırkız, Yeşim. *Öğrencilerin İngilizce Dersine Ait Tutumları ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişki*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Arpaçukuru, Osman - Üzümcü, Muzaffer. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (29 Ekim 2020), 853-886.
- Aslanargun, Engin vd. "Sosyo Ekonomik Değişkenlerin Öğrencilerin Akademik Başarısı Üzerine Etkileri". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/27/3 (29 Temmuz 2016), 201-234.
- Aydoslu, Ulviye. *Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Olarak İngilizce Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (B.E.F. Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Barış, Mehmet Fatih. "Üniversite Öğrencilerinin Uzaktan Öğretime Yönelik Tutumlarının İncelenmesi: Namık Kemal Üniversitesi Örneği". *Sakarya University Journal of Education* 5/2 (2015), 36-46.
- Cenoz, Jasone. "Age Differences in Foreign Language Learning". *ITL - International Journal of Applied Linguistics* 135/1 (Ocak 2002), 125-142.
- Çetin, Şaban - Çetin, Filiz. "Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeği (ÖYTÖ) Geliştirme Çalışması". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 17/1 (26 Haziran 2019), 140-157.
- Deliçay, Tahsin. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri (Fırat Ün. İlahiyat Fak. Örneği)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2005), 59-74.
- Dündar, Ahmet İhsan. "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (21 Aralık 2021), 845-868.
- Dündar, Ahmet İhsan. "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/1 (26 Haziran 2020), 85-100.
- Güney, Murat Arif. "Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 1/1 (2014), 193-211.
- İnal, Sevim vd. "Yabancı Dil ve Yabancı Dil Edinimi ile Öğrenci Yaklaşımları Arasındaki İlişki". *Dil Dergisi* 130 (01 Aralık 2005), 38-53.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.
- Kaya, Didem Gülçin vd. "Spor Bilimleri Fakültesi Öğrencilerinin Fiziksel Aktivite İçeren Oyunlara Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi (18-22 Yaş)". *SPORMETRE Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 19/1 (30 Mart 2021), 116-126.
- Kazazoğlu, Semin. "Türkçe ve İngilizce Derslerine Yönelik Tutumun Akademik Başarıya Etkisi". *Eğitim ve Bilim* 38/170 (14 Kasım 2013), 294-307.
- Keskin, Gülseren - Sezgin, Burcu. "Bir Grup Ergende Akademik Başarı Durumuna Etki Eden Etmelerin Belirlenmesi". *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi* 20 (2009), 3-18.
- Kışla, Tarık. *Üniversite Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Tutumları*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kömürcü, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (D.Ü.İ.F. Örneği)". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/03 (2015), 119-140.
- Mutlu Bozkurt, Tuğba vd. "Examination of Attitudes of Students of Sports Sciences Towards Digital Game Play: Spor Bilimleri Fakültesi Öğrencilerinin Dijital Oyun Oynamaya Yönelik Tutumların İncelenmesi". *Journal of Human Sciences* 16/4 (31 Aralık 2019), 1217-1227.
- Oller, John W. - Kyle Perkins (ed.). *Research in Language Testing*. Rowley, Mass: Newbury House, 1980.
- Özcan, Yusuf - Yapıcı, Asım. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Çukurova Üniversitesi*

- İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 113-142.
- Özdemir, Abdurrahman. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (15 Aralık 2004), 27-47.
- Pan, Volkan - Akay, Cenk. "Eğitim Fakültesinde Yabancı Dil Dersi Alan Öğrencilerin Yabancı Dil Dersine Yönelik Tutumlarının ve Sınıf Kaygılarının İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/55 (22 Nisan 2015), 79-97.
- Rençber, Bahman Alp. "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Faktörler". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (01 Aralık 2012), 191-198.
- Sarıer, Yılmaz. "Türkiye'de Öğrencilerin Akademik Başarısını Etkileyen Faktörler: Bir Meta-Analiz Çalışması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/3 (2016), 609-627.
- Şimşek, Hüseyin - Demir, Ali. "İlköğretim II Kademe Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Dersine Yönelik Tutumları ve Öğrencilerin Tutumları ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişki". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/2 (01 Nisan 2012), 1-19.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. Boston: Pearson Education, 6th ed., 2013.
- Tay, Bayram - Tay, Betül Akyürek. "Sosyal Bilgiler Dersine Yönelik Tutumun Başarıya Etkisi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4/1 (01 Mart 2006), 73-84.
- Tozoğlu, Erdoğan - Dursun, Mücahit. "Spor Bilimlerinde Bilimsel Araştırma Süreci". *Spor & Bilim 2020*. ed. Gökmen Özen. 7-23. İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 2020.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (01 Ekim 2015), 371-394.
- UN, United Nations. "Official Languages". Erişim 20 Haziran 2022. <https://www.un.org/en/our-work/official-languages>

marife


dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Bazı Âyetler Bağlamında Terakkî ve Tedellî Üslubu

Terakki and Tadelli Style in the Context of Some Verses

Muhammed Meşhud Hakçioğlu 

Öğretim Görevlisi Dr., Van Yyu, İlahiyat Fakóltesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı.

Lecturer PhD, Van Yyu University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language Rhetoric
Van / Türkiye

muhammed_yyu@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3894-2231>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 03.02.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 25.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

DOI: 10.33420/marife.1067986

Cite as / Atıf: Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. "Bazı Âyetler Bağlamında Terakkî ve Tedellî Üslubu". *Marife* 22/1 (2022): 357-376. <https://doi.org/10.33420/marife.1067986>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Bazı Âyetler Bağlamında Terakkî ve Tedellî Üslubu

Özet

İnsanlık tarihinin en eski dillerinden biri kabul edilen Arapça, Kur'an-ı Kerim'in dili olması hasebiyle konuşulduğu bölgenin sınırlarını aşmasının ötesinde tüm Müslümanların ibadet dili olmuştur. İnsanlığa rehber olarak gönderilen Kur'an-ı Kerim, doğal olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaşamış olduğu toplumun diliyle nazil olmuştur. Bununla beraber, Kur'an-ı Kerim'in dilinin Arapça olmasının başka hikmetleri de bulunmaktadır. İnsanoğlu tabiatı itibariyle süslü ifadeleri ve sanatsal sözleri seven bir varlıktır. Bu yüzden; kitleleri etrafında toplayanlar, soyut bilimsel ifadeler kullananlar değil, sanatsal sözler ve renkli tasvirlerle duygulara hitap eden hatipler olmuştur. Etkili bir anlatımın en önemli aracı olan dil, insanlar, toplumlar veya bireyler arasındaki ilişkilerde çok önemli bir rol oynamış ve dilin kullanım şekline ve ustalığına bağlı olarak değer görerek tarihte yer edinmiştir. Kur'an-ı Kerim edebiyatta doruk noktasında olduğundan, ona inanan ve ona gönül veren insanlar, ilk dönemlerden beri Kur'an'ı doğru okumak ve anlamak gayesiyle, dönemin kendine özgü edebi üslubunu göz önünde bulundurarak çeşitli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Meâni'l-Kur'an, Garibu'l-Kur'an, Te'vilu Muşkili'l-Kur'an ve İ'râbu'l-Kur'an gibi eserler, bu çalışmalara örnek verilebilir. Bu tür çalışmaların yanı sıra Kur'an'ı anlamak için Arapça tüm yönleriyle incelenmiş, günümüze kadar bu alanda birçok çalışma kaleme alınmıştır. Belâgat âlimleri, cümle ve kelimelerle ilgili edebî ve anlamsal unsurlara bakmışlar ve ortaya çıkardıkları her güzelliğe bir isim bulmuşlardır. Bu unsurlardan biri de terakkî ve tedellî üslubudur. "Terakkî" ve "tedellî" üslupları belâgatçıların ilgisini çeken iki olgudur. "Terakkî" ve "tedellî" üsluplarından her biri Kur'an'ı Kerim'in birçok konusu bağlamında kullanılmıştır. Terakkî üslubu, aynı cins ve sınıftan oluşan şeyleri küçükten büyüğe, zayıftan güçlüye ve azdan çoğa doğru sıralamaktır. Tedellî ise bunun tam tersi olup, bahsi geçen şeyleri yukarıdan aşağıya, çoktan aza ve güçlüden zayıfa doğru zikretmektir. Bu üslup muktezâ-ı hale uygun olup sunulan delilleri güçlendirir ve muhatap için sözü daha etkileyici hale getirir. Zira Arapçada kelimeler önem, öncelik ve uyumluluk sırasına göre dizilirler. Bu dizimin birçok amacı var. Bu uyum, Arapça kelimenin güzelliğini daha da artırır. Sıfat veya mevsufun dizilişinde "terakkî" ve "tedellî" üslupları önemlidir. Bu üsluplar, dilin güzelliğini göstermekte ve Arapların bu üslupları ne kadar iyi kullandıklarını ortaya koymaktadır. Sıfat sahibi yüce ve şerefli ise, sıfat onunla büyüklük kazanır. Bazen de sıfat, anlatılan kişinin görkemini ortaya çıkarmak için zikredilir. Kur'an-ı Kerim, nazil olduğu toplumun dil karakterine uygun olduğundan o toplum tarafından kolaylıkla anlaşılabilen bir kitap olmuştur. İçindeki belâgat figürlerinin tamamı Arap dil özellikleri sınırları içindedir. Daha sonraki açıklamaların çoğu, eski Arap şiirinden seçilmiş örneklerle yapılmıştır. Terakkî ve tedellî üslupları, Arap dili ve belâgatinin önemli güzelliklerinden biri olarak kabul edilir. Bu üsluplar Kur'an-ı Kerim'de kullanıldığı gibi Peygamberimiz (s.a.v.) de birçok hadisinde bu üslupları kullanmıştır. Bu iki üslup, Kur'an-ı Kerim'deki durumun gerektirdiği duruma uygun olup, delilleri meydan okumada ve bağlayıcılıkta daha belîğ, muhatabı ikna etmek için daha güçlü kılar. Belâgatçılar ve yorumcular bu iki üsluba özellikle dikkat çekmişlerdir. Çünkü bu üslup sözü daha tatlı hale getirir ve muhatabı etkiler. Ayrıca bu üslup, Kuran'ın icaz yönünü ortaya koyan unsurlardan biridir. Bu iki olgu Kur'an-ı Kerim'in birçok konu sadedinde kullanılmıştır. Bu çalışmada meânî ilminin takdîm ve te'hîr konusunun alt başlığı niteliğindeki terakkî ve tedellî üslupları Kur'an'ı Kerim'deki bazı örnekler eşliğinde incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belâgat, Kur'an, Terakkî, Tedellî.

Taraqqî and Tadallî Style in the Context of Some Verses

Summary

Arabic, one of the oldest languages in the history of humanity, has become the language of worship for all Muslims, beyond the borders of the region where it is spoken, thanks to the fact that it is the language of the Qur'an. The Holy Qur'an, which was sent as a guide to humanity, was naturally revealed in the language of the society in which the Prophet Muhammad lived. Human is a being who likes ornate expressions and artistic words in terms of his general nature. That's why; Those who gather the masses around are not those who use abstract scientific expressions, but rather the orators who appeal to emotions with artistic words and colorful depictions. Language, which is the most important tool for adequate expression, has played a very important role in human relations, societies or individuals have been valued depending on the way and mastery of language use, and has found a place in history to the extent of this value. Since the Holy Qur'an is at its peak in literature, people who believe in it and give their hearts to it have made various studies to read and understand it correctly from the first period,

taking into account the unique literary style of the Qur'an in the direction of divine command. Works such as *Meâni'l-Qur'an*, *Ġarîbu'l-Qur'an*, *Te'vilu Muskil'l-Qur'an*, and *l'râbu'l-Qur'an* are the works that have been done for the understanding of the Qur'an since the early periods. In addition to such works, the Arabic language has been examined in every aspect to understand the Qur'an, and many studies have been made and are being carried out in the field of Arabic Language and Rhetoric until today. "Taraqqî" and "Tadallî" styles are two phenomena that attract the attention of rhetoricians. Each of the styles of "Taraqqî" and "Tadallî" has been used in many subjects of the Qur'an. The style of terakkî is to list people of the same gender and class, from small to large, from the least to the most, from the weak to the strong. Tadellî is the opposite of this, and it is to order the mentioned things from top to bottom. This style is suitable for the muktaza situation, strengthens the evidence presented, and becomes more impressive for the addressee. In Arabic, words are arranged in order of importance, priority, and compatibility. This line-up has many purposes. This harmony further enhances the beauty of the Arabic language. In Arabic, words either qualify or become adjectives for another word. All the eloquence figures in it are within the borders of Arabic language characteristics. Many of the later commentaries were made with selected examples from ancient Arabic poetry. Taraqqî and Tadallî styles are considered as one of important beauties of Arabic language and rhetoric. The scholars of rhetoric have looked at the literal and spiritual elements related to sentences and words and have come up with a name for each beauty they have uncovered. These two styles are in accordance with the situation required by the situation in the Supreme Qur'an, making the evidence more eloquent in challenging and binding, and stronger to convince the addressee. Rhetoricians and commentators have paid particular attention to these two styles. Because this style makes the word sweeter and affects the addressee. In addition, this style is one of the elements that reveal the I'jaz aspect of the Qur'an. In this study, these two styles will be examined in the light of some examples in the Holy Qur'an.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, Qur'an, Taraqqî, Tadallî.

Giriş

On dört asır önce nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm, bir davet kitabı olmasının yanı sıra muhatabı etkileyen edebî bir üsluba da sahiptir. Kur'ân, harflerin, kelimelerin ve âyetlerin dizilişi itibariyle de iman etmeyenlere meydan okumuş ve inanmayanları her defasında aciz bırakmıştır. Kur'ân'ı Kerîm'deki belâgat/edebiyat sanatlarının tespit edilip ortaya konulması İslam âlimlerinin önem vermiş olduğu hususlardan biri olmuştur.

İnsanlık tarihinin en eski dillerinden biri olan Arapçaya, yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'in dili olması hasebiyle, tüm Müslümanlar tarafından özel bir ilgi gösterilmiştir ve diğer dillere nazaran daha önemli görülmüştür. Yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm, indirildiği andan itibaren, Müslümanlardan kendisinin okunmasını, anlaşılmasını ve açıklanmasını istemiştir.¹ Dolayısıyla kendisine gönül veren ve inananlar, bu ilâhî emir doğrultusunda Kur'ân-ı daha iyi anlamak adına *Me'âni'l-Kur'an*, *Ġarîbu'l-Kur'an*, *Te'vilu Muskil'l-Kur'an* ve *l'râbu'l-Kur'an* gibi eserler kaleme almışlardır. Cahiliye döneminde oluşturulan edebi metinler, belâgatın altyapısını teşkil etmiştir. İslâm'ın doğuşundan itibaren ise Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasına yönelik gayretlerin sonucu olarak belâgat yeni bir muhtevaya bürünerek bir ilim olarak ortaya çıkmıştır. Belâgatın me'ânî ilminin alt başlığı olan takdim ve te'hîr konularından olan terakkî ve tedellî olguları ise Kur'ân-ı Kerîm'de birçok konu sadedinde dikkatleri çekmektedir. Kur'ân, bazen düşük veya zayıf olan şeyle başlayıp yüksek ve kuvvetli olana doğru çıkarken yani terakkî ederken; bazen yüksekten düşüğe,

¹ Ali Sevdî, "İslam Dininin Anlaşılmasında Arap Dilinin Önemi ve Rolü", *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu* (30 Kasım 2018), 359-369; a.mlf. "Arap Gramer İlimi (Nahiv)", *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı* (30 Aralık 2017/İğdır) 436.

kuvvetliden zayıfa doğru iner yani tedellî eder. Bu üslup, muktezâ-ı hale uygun olup ortaya konulan delili daha kuvvetlendirir ve muhatabı daha çok etkiler. Konunun öneminden ötürü bu çalışmada terakkî ve tedellî üslupları ve bu iki üslubun Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı yansımaları ele alınmaya çalışılacaktır.

Arapçada kelimeler önem, öncelik, tertip ve uyumluluk üzere dizilirler. Bu dizilişin birçok gayesi vardır. Bu uyum Arap kelamının güzelliğini daha da artırır. Arapçada sıfatların diziliminde terakkî ve tedellî kavramları önem arz eder. Bu üslup dilin güzelliğine delalet eder ve Arapların sıfatları zikrederken ne hayli terakkî ve tedellî üslubunu iyi kullandıklarını göstermektedir. Sifat sahibi, yüce ve şerefli olursa sıfat da onunla yücelik elde eder. Bazen de sıfat, mevsufun şanını ortaya çıkarmak için zikredilir. Arapların sıfat ve mevsuf kullanımı bu üslup üzere cereyan eder. Curcânî (öl. 471/1078), Sekkâkî (öl. 626/1229) ve Kazvînî (öl. 739/1338) gibi belâgat âlimlerin döneminde terakkî ve tedellî üslubu kavram olarak yaygın değildi. Sadece farklı yerlerde genel olarak buna işaret ediliyordu. Çoğunlukla da Kur'ân'ın latifeleri ve sırları ile alakalı çalışmalarda takdîm ve te'hîr, kelimelerin dizilişi, uyumu gibi konular içinde değiniliyordu.²

Terakkî ve tedellî olgularını doğrudan veya dolaylı ele alan bazı kaynaklara bakıldığında Zemahşerî'nin *Tefsîru'l-keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil'i*,³ Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtîhu'l-ğayb / et-Tefsîru'l-kebîr*⁴ gibi birçok eski tefsir kitabı, Subkî'nin (öl. 773/1372) *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*,⁵ Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*,⁶ Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*,⁷ gibi belâgat ve Kur'ân ilimleri eserleri ile İbn 'Aşûr'un (öl.1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr*⁸ ve eş-Şa'râvî'nin (öl. 1998) *Tefsîru's-Şa'râvî* isimli tefsiri⁹ başta olmak üzere birçok çağdaş tefsir kitabı da bu konuyu ele almıştır.

Bu konuda yapılmış bazı akademik çalışmalara bakıldığında Abdullah Muhammed Suleymân el-Hindâvî'nin Uslûbu't-terakkî ve't-tederruc fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,¹⁰ Nâsir b. Abdîrrahmân el-Huneyn'in *Uslûbu't-terakkî ve tas'idi'l-me'ânî fi Süreti*

² Nasır b. Abdîrrahman el-Huneyn, "Uslûbu't-terakkî ve tas'idi'l-me'ânî fi Süreti Zelzele", *Muhammed b. Suûd el-İslamiyye Üniversitesi, el-'Ulûmu'l-'Arabîyye Dergisi* 19 (2011), 75.

³ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 1/18, 583, 3/126.

⁴ Muhammed b. 'Amr Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 19/230, 20,352, 22/199, 29/144, 32/376.

⁵ Ahmed b. Ali Behâuddin es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-miftâh* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003), 4/473.

⁶ Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 2/480, 3/270-271, 406.

⁷ Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015), 403.

⁸ Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Beyrut: Muessesetu't-Târihi'l-'Arabî, 2000), 7/26, 14/99.

⁹ Muhammed Mutevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (Kahire: Menşûratu Dâri Ahbâri'l-Yevm, 1992), 1/228.

¹⁰ Muhammed Süleymân el-Hindâvî, "Uslûbu't-terakkî ve't-tederruc fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletu Kulliyeti'l-Luğati'l-Arabîyye Câmiatu Ezher* 11/13 (2009), 539-583.

Zelzele,¹¹ Huseyn Halef Abdulvehhâb'ın *et-Terakkî ve't-tedellî fi'l-Hadîsi's-şerîf*,¹² Hâlid Muhammed el-'Useym'in *Uslûbu't-terakkî ve tas'idi'l-me'ânî fi Sûreti'l-Kâri'a*¹³ ve Zekeriyya Ali el-Hıdr'in *Uslûbu't-terakkî mine'l-ednâ ile'l-e'lâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve eseruh fi'l-me'nâ*¹⁴ isminde makale çalışması vardır. Bizim buradaki çalışmamızın diğer çalışmalardan farklı yönü ise tedellî ve terakkî üslubunu beraber ele alması ve bazı âyetler bağlamında bu iki üslubun kullanımını ortaya koymasındır. Kur'ân'ın ifade üslûpları içerisinde terakkî ve tedellî olgularının yer alması bunun sıradan bir konu olmadığını ortaya koymaktadır. Bu durum bizi böyle bir konuyu araştırmaya sevk etmiştir.

Arap kelamı derinlemesine incelendiğine söz dizilimin iki üslup üzere geldiği görülmektedir. Birincisi; düşükten yükseğe, azdan çoğa, zayıftan kuvvetliye gitmek suretiyle terakkî etmek, ikincisi ise bunun tersi olan yüksekten düşüğe, çoktan aza, kuvvetliden zayıfa inerek tedellî yapmaktır.¹⁵ Terakkî ve tedellî olguları, meânî ilminin takdim ve te'hîr başlığının birer türü olarak göze çarpmaktadır. Zira Zemahşerî (öl. 538/1144) terakkî üslubunun meânî ilminin konuları arasında büyük önem arz ettiğine vurgu yapmıştır.¹⁶ Bir konuyu anlamının en güzel yolu konu ile ilgili kavramların etimolojisinden yola çıkmaktır. Aşağıda terakkî ve tedellî kavramların sözlük ve terim anlamları incelenmeye çalışılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Terakkî

Genel itibariyle terakkî kelimesinin ر-ق-ي şeklindeki yalın hali, sözlükte yukarı çıkma, tırmanma ve yükselme gibi anlamları barındırmaktadır.¹⁷ İbn Fâris (öl. 395/1004) bu kelimenin sözlükte üç farklı anlamda kullanıldığını belirtmiştir. Birincisi; رَقَيْتُ فِي السَّلْمِ “merdivenden yukarı çıktım.” örneğinde olduğu gibi yukarıya çıkmak ve tırmanmak anlamında kullanılır. Mastarı رُقِيًّا şeklinde gelir. Kur'ân'da da kelime, bu anlamda kullanılmıştır. Şöyle ki; müşriklerin, Peygamber Efendimiz'den (s.a.v.) mucize isterken أَوْ تَرَقَّى فِي السَّاءِ وَكَنْ نُؤْمِنُ لِرُقِيَّاكَ “ya da göğe çıkmak ve biz senin göğe çıkmaya da asla inanmayacağız...”¹⁸ şeklindeki sözlerinde تَرَقَّى kelimesi “yukarıya

¹¹ Nasır b. Abdurrahman el-Huneyn, “Uslûbu't-terakkî ve tas'idi'l-me'ânî fi Sûreti Zelzele”, Muhammed b. Süüd el-İslamiyye Üniversitesi, el-'Ulûmu'l-'Arabîyye Dergisi 19 (2011), 71-102.

¹² Huseyn Halef Abdulvehhâb, “et-Terakkî ve't-tedellî fi'l-Hadîsi's-şerîf”, *Beşeri İlimler Dergisi, Tikrit Üniversitesi* 20/10 (2013), 212-252.

¹³ Hâlid Muhammed el-'Useym, “Uslûbu't-terakkî ve tas'idi'l-me'ânî fi Sûreti'l-Kâri'a”, *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'Arabîyye ve'l-İnsâniyye* 9/3 (2016), 1187-1226.

¹⁴ Zekeriyya Ali el-Hıdr, “Uslûbu't-terakkî mine'l-ednâ ile'l-e'lâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve eseruh fi'l-me'nâ”, *Mecelletu'l-'Urduniyye* 12/2 (2016), 135-156.

¹⁵ es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-miftâh*, 4/473; Abdurrahmân Hasan el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabîyye ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/458.

¹⁶ Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, 1/583; Şerefuddîn Huseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *Futûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kinâ'i'r-rayb/Hâşiyetu't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf* (Dubay: Câizetu Dubay, 2013), 5/242.

¹⁷ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûd (Bayrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/1/378-379.

¹⁸ İsrâ Süresi, 17/93.

çıkman, yükselmen” anlamındadır. Araplardan da اَرْقَى عَلَى ظَلْعِكَ “güç yettirebildiğin kadar yukarı çık.” şeklinde bir söz rivayet edilmektedir. Terakkî kelimesinin yalın halinin barındırdığı ikinci anlam ise رَقَيْتَ الْإِنْسَانَ “insanı korudum” örneğindeki gibi kurumak şeklindedir. Mastarı da رُقِيَةً şeklinde gelir. Üçüncü kullanımı ise bir yerin ismi olmasıdır. Şöyle ki; الرَّقُوقَةُ kelimesi kumdan oluşmuş yer için kullanılır. Bazen “ta”sız olarak رُقُوقٌ şeklinde de gelir. Daha çok vadi kenarındaki kum tepeliklerine denilir.¹⁹

رَقِيَ fiili إلى veya في harf-i ceriyle mutaaddî olduğunda صَعِدَ yani yukarı çıkmak anlamına gelir. İfti’al ve tefa“ul kalıplarında da kullanılır. Tefîl babında kullanıldığında bir mef’ûle muteadî olur ve yukarıya çıkarmak anlamını ifade eder. tefa“ul kalıbında kullanıldığında ise peyderpey yukarı çıkmak, zorlanmak ve tekellüf yapmak gibi anlamlara gelir.²⁰

Arap şiirinde de bu kelimenin yükselmek/yükseltmek, yukarıya çıkmak/çıkarmak anlamında kullanıldığı görülmektedir. Örnek olarak A’sâ Kays’a (öl. 7/629) ait olan şu beyit verilebilir (Tavîl Bahri):

لَئِنْ كُنْتُ فِي جُبِّ تَمَازِينَ قَامَةً وَرُقَيْتَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسَلَمٍ
لَيْسَتُدْرِي جَنَّاكَ الْقَوْلُ حَتَّى يَمُوتَ وَتَعْلَمَ أَنِّي عَنَّكَ لَسْتُ بِمُحْرِمٍ

Sen seksen boy kadarlık bir kuyunun dibinde olsan ve göğün yollarına merdivenlerle de yükseltirsen,

Hoşlanmayacağın ve benim senin için Haram aylarına girmediğimi (seni sövmeyi bırakmadığımı) bilene kadar sana benim hicivlerim ulaşacaktır.²¹

Bu beyitte görüldüğü üzere رُقَيْتَ fiili yükseğe/yukarıya çıkarmak manasında kullanılmıştır.

Terakkî kelimesinin terim anlamına bakıldığında ise bu kavramı ilk tanımlayan kişinin Tîbî (öl. 743/1343) olduğu görülmektedir. O, bu kelimeyi هُوَ أَنْ يُذَكَّرَ مَعْنَى تَمَّ “Terakkî; bir manayı zikredip peşine de ondan daha vurgulu bir lafzı getirmektir.” şeklinde tarif etmiştir. Örneğin فِإِنَّ نَحْرِي، شَجَاعَ بَاسِلٍ، وَجَوَادَ فَيَاضٍ “Falan kişi akıllı, cesur bir kahraman, her şeyini veren cömert biridir.” sözünde önce akıllılık, ardından cesaret, ardından da cömertlik zikredilerek terakkî yapılmıştır.²²

Subkî’nin terakkî üslubu hususundaki tanımı Tîbî’nin tarifine benzerlik arz etmektedir. Nitekim o da هُوَ أَنْ يُذَكَّرَ مَعْنَى تَمَّ يُرَدَّفُ بِأَبْلَغٍ مِنْهُ “Terakkî bir manayı zikredip

¹⁹ Ebu’l-Hasan Ahmed İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa*, thk. Abdusselâm Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1979), 2/362; Ebu’l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1967), 14/331-332.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 14/331-332.

²¹ Meymûn b. Kays A’sâ, *Dîvânu’l-A’sâ el-Kebîr*, thk. Muhammed Huseyn (Kahire: Mektebetu’l-Âdâb, ts.), 123.

²² Şerefuddîn Huseyn b. Muhammed et-Tîbî, *el-Beyân fi’t-tibyân*, thk. Tevfik el-Fil (Kuveyt: Matbaatu Zati’s-Selâsil, 1986), 382.

peşine de ondan daha vurgulu bir lafzı getirmektedir.”²³ şeklinde açıklamıştır. Suyûti (öl. 911/1505) Kur’ân üslubunun çeşitliliği konusunu anlatırken bir üslup çeşidinin de terakkî olgusu olduğunu “التَّرْقِيَّ مِنَ الْأَدْنَى إِلَى الْأَعْلَى” “düşükten yükseğe terakkî üslubudur.” şeklindeki ifadesiyle dile getirmiştir.²⁴ Manzum olarak te’lif ettiği ‘*Ukûdu’l-cumân* isimli eserinde terakkî üslubunu şu beyitle dile getirmiştir (Recez Bahri):

ثُمَّ التَّرْقِيَّ وَهُوَ ذِكْرُ الْمَعْنَى فَفَوْقَهُ ثُمَّ التَّدَلِّيَّ يُعْنَى

*Diğeri de terakkî. O da bir manayı ve ardından da ondan daha üstün bir manayı zikretmektir. Sonra tedellî kastedilir.*²⁵

Gönlüleri kendisine çeken içindeki güzellik ve tatlılıktan dolayı belâgatçılar ve müfessirler terakkî üslubuna hususî bir ilgi ve alaka göstermişlerdir. İbnu Ebi’l-İsba’ (öl. 654/1256) bu üslubun güzelliğine ve belâgattaki konumuna işaret ederek “*Şüphesiz ki belâgat, basitten zora doğru kelâm cüzlerinin (bileşenlerinin) güzel bir şekilde tertip edilmesinde olur.*”²⁶ şeklinde ifadeler kullanmıştır. Zerkeşi, Kur’ân i’câzının kısımlarından birinin de üslup çeşitliliği ve belâgat sanatları olduğunu belirtirken bu üsluplardan birinin de terakkî olduğunu ifade etmiştir.²⁷ Zemahşerî de meânî ilminin terakkî üslubundan başka bir şey gerektirmediğine vurgu yaparak bu üslubun önemini ortaya koymuştur. Terakkî üslubu takdim ve ta’hir konusunun içinde yer almaktadır.²⁸

İyi olandan daha iyi olana, azdan çok olana terakkî etme isteği veya kelamla bağlantısı yönüyle esas konumunda olan bir şeyle başlayıp peyderpey yükseğe çıkıp en sonda zirveye ulaşma arzusu belâgat açısından önemlidir. Bu üslubu kullanmaya sevk eden “bir düşüncüyü açıklamak, söze güzellik ve sanat katmak, eğitimi etkili kılmak” gibi bazı amaçlar vardır. Terakkî üslubu, aralarında derece farklılığı olan aynı cins, tür ve sınıftan oluşan kelamda bulunur. Böyle bir durumda bu üsluba aykırı bir şeyi gerektiren âyet başlarına riayet, söze çeşitlilik katmak gibi herhangi bir retorik amaç olmadığı sürece ya düşükten yükseğe gidilerek terakkî üslubu kullanılır ya da bunun tam tersi olan yüksekten aşağıya inilerek tedellî üslubu kullanılır. Bu üslup, belâgatçılar tarafından والتَّرْقِيَّ والتَّدَلِّيَّ / terakkî ve tedellî ismi altında ele alınmıştır.²⁹ Zira Araplar bir şeyi veya bir kimseyi övecekleri vakit en düşük sıfatla başlayıp peyderpey daha güzel sıfatları getirerek güzele doğru terakkî ederlerken; bir şeyi veya bir kimseyi yerecekleri vakit ise en alçak sıfatla başlayıp ardından daha düşük sıfatlar zikrederek tedellî yaparlar.³⁰ Buna örnek olarak şu beyit verilebilir (Kâmil Bahri):

حَيِّ الْحَدِيدِ عَلَيْهِمْ فَكَأَنَّهُ لَمَعَانُ بَرِّقَ أَوْ شِعَاعُ شَمْسٍ

Demir onların üzerine kızgın oldu ve sanki o (demir), şimşek parıltısı veya güneş

²³ es-Subkî, ‘*Arûsu’l-efrâh fî şerhi Telhîsi’l-miftâh*, 4/473.

²⁴ es-Suyûti, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 403.

²⁵ Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûti, *Şerhu Ukûdi’l-cumân fî ilmi’l-meânî ve’l-beyân* (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1921), 173.

²⁶ İbn Ebi’l-İsba’ el-Mısırî, *Bedî’u’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 158.

²⁷ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/480.

²⁸ Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf*, 1/583; et-Tîbî, *Hâşiyetu’t-Tîbî*, 5/242.

²⁹ el-Meydânî, *el-Belâgatu’l-Arabîyye ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*, 2/458.

³⁰ es-Subkî, ‘*Arûsu’l-efrâh fî şerhi Telhîsi’l-miftâh*, 4/473; Ebü’l-Feth Ziyâuddîn İbnu’l-Esîr, *el-Meselu’s-sâir fî edebi’l-kâtib ve ş-şâ’ir* (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 2/29-32.

ışığıdır.

Görüldüğü üzere şair bu beyitte şimşegin parıltısından güneşin ışığına terakkî ederek demiri methetmiştir. Zira güneşin ışığı şimşegin parıltısından daha kuvvetlidir.³¹

Peygamberimiz'in (s.a.v.) birçok hadîs-i şerifinde terakkî üslubunu görmek mümkündür. Örnek:

“Ey insanlar! أَيُّهَا النَّاسُ أَفْشُوا السَّلَامَ، وَأَطْعِمُوا الطَّعَامَ، وَصَلُّوا بِاللَّيْلِ وَالنَّاسُ نِيَامٌ، تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِسَلَامٍ Selamı yayın, yemek yedin, insanlar uykudayken gece namaz kılın, böylece cennete selametle girersiniz.”³²

Görüldüğü üzere Peygamber efendimiz (s.a.v.) ilk başta en kolaydan başlayarak terakkî üslubunu kullanmıştır. Çünkü selam vermek zikredilenler içerisinde en kolay olanıdır. Daha sonra selamdan daha zor olan yemek yedirmeyi, ardında da bunlardan kişiye en zor olanı yani gece namazını zikretmiştir. Çünkü gece namaz kılmak diğerlerinden daha ağırdır.

1.2. Tedellî

Tedellî kelimesi sözlükte aşağıya inmek, alçalmak, düşmek gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime ويتدلى هو نفسه “Kendisi düşüyor.” örneğindeki gibi tefa“ul babından olup lazım olarak gelir. Bu durumda من ve على harfi cerleriyle kullanılır. Tedellî sadece yukarıdan aşağıya olur. Şöyle ki تدلى من الشجرة “Falan kişi ağaçtan düştü”, وتدلى “Falan yerde falan kişi üzerimize düştü” yani “bize geldi” demektir.³³

Suyûtî, bu kelimenin terim anlamını أن يذكر الأعلى ثم الأدنى “Tedellî, (bir nükte için) yüce olanı zikredip ardından düşüğü (yani mana bakımından etkili bir sıfattan daha az etkili bir sığata inmek) zikretmektir.” ifadeleriyle açıklamıştır.³⁴ Bu üslubun kullanılması faydası şudur: Terakkî ve tedellî sıfat ve mevsuf konusu içindedir. Şöyle ki; Araplar sıfatları zikrederken düşükten başlarlar ve ardından peyderpey daha yükseğe terakkî ederler. Fakat mevsuflarda ise durum bunun aksinedir. İlk önce en değerli olanla başlarlar. Şöyle ki; قام الأمير ونائبه وكتابه “Emir, nâibi ve kâtibi ayağa kalktı.” örneğinde mevsuflar zikredildiğinden önce en önemli şahıs olan emir/yönetici zikredilmiş, ardından onun vekili ve en son da kâtibi zikredilerek tedellî sanatı kullanılmıştır. Kur‘ân-ı Kerim'in مَا لَا تَعْلَمُونَ “Atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve ziyet olsun diye (yarattı). Allah şu anda bilemeyeceğiniz daha nice nakil vasıtaları yaratır.”³⁵ âyetinde ilk olarak insanların kendilerinden zarurî

³¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 2/29-32.

³² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Yâser Hasan vb. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015), “el-Kiyâme”, 36 (No: 2485).

³³ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 2/1/296; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/266; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustelâhâti'l-belâğiyye ve tetavvuruha* (Irak: Matbaatu'l-Mecme'î'l-İlmî, 1987), 2/121.

³⁴ es-Suyûtî, *Şerhu Ukûdi'l-cumân*, 135.

³⁵ Nahl Süresi, 16/8

olarak istifade ettikleri hayvanlar, ikinci olarak hiçbir zaruret olmaksızın istifade edilen hayvanlar zikredilmiştir. Hayvanlardan geriye kalan üçüncü kısım ise, insanların genelde zarûrî bir şekilde istifade etmedikleridir ki, Allah Teâlâ, bunları kısaca "O, sizin bilmediğiniz daha neler yaratır" sözüyle zikretmiştir.³⁶ Zira at, zikredilenler arasında katır ve eşekten daha önemlidir ve insana verdiği yarar daha fazladır. Katırın da insana sağladığı fayda eşekten daha çoktur. Dolayısıyla âyette faydası en çok olandan daha az olana doğru gidilerek tedellî üslubu kullanılmıştır.³⁷

Tedellî üslubu, yukarıda da değinildiği gibi iki veya daha fazla mevzufta (kişide) merite bakımından yukarıdan aşağıya inmekle olur. Arapçada bu, bilinen bir kullanımdır. Şiir ve nesirde çokça kullanılan bir üsluptur. Buna örnek olarak şu beyitler verilebilir (Vâfir Bahri):

إِذَا جَارَ الْأَمِيرُ وَحَاجِبَاهُ وَقَاضِي الْأَرْضِ دَاهِنٌ فِي الْقَضَاءِ
فَوَيْلٌ لَّكُمْ ثُمَّ وَيْلٌ لِّكُمْ وَيْلٌ لِّقَاضِي الْأَرْضِ مِنْ قَاضِي السَّمَاءِ

*Emir ve iki muhafızı zulmetse ve yeryüzünün kadısı da hüküm vermede yağcılık yapsa, Göğün hâkiminden dolayı yeryüzü hâkimine yazıklar olsun, yazıklar olsun, yazıklar olsun.*³⁸

Görüldüğü üzere bu beyitte ilk başta emir/yönetici zikredilmiştir. Çünkü yönetici, konum itibariyle daha önemlidir. Ardından da yöneticinin iki muhafızı zikredilerek tedellî üslubu kullanılmıştır.

Hadîs-i şerîflerde de tedellî üslubuna rastlamak mümkündür. Örneğin Resûlullah (s.a.v.) bir hadîste şöyle buyurmaktadır:

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ النَّاسِ أَشَدُّ بَلَاءً؟ قَالَ: الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَلَا مَثَلَ فَيَبْتَلِي الرَّجُلَ عَلَى حَسَبِ دِينِهِ فَإِنْ كَانَ دِينُهُ صُلْبًا اشْتَدَّ بَلَاؤُهُ وَإِنْ كَانَ فِي دِينِهِ رِقَّةٌ ابْتُلِيَ عَلَى حَسَبِ دِينِهِ فَمَا يَبْرَحُ الْبَلَاءُ بِالْعَبْدِ حَتَّى يَبْرُكَهُ يَمُوتَ عَلَى الْأَرْضِ مَا عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ.

Sa'd b. Ebi Vakkâs'dan (öl. 675) (r.a.) şöyle rivayet edilmiştir: Ya Resûlallah! İnsanlardan hangileri daha çok belaya tabi tutulur? Resulullah (s.a.v.) buyurdular ki: "İnsanların en çok musibete uğrayanları evvela peygamberlerdir, sonra derecelerine göre (veliler ve salihler) gelir. Kişi dinine göre bela ve imtihanlara maruz kalır. Eğer dine bağlılığı varsa, belası daha da artar. Fakat dininde gevşek yaşıyorsa ona göre musibetlerle karşılaşır. Kişiyi belalar gelir gelir de yeryüzünde dolaşır fakat artık onun üzerinde hiçbir günah kalmaz."³⁹

Peygamber efendimiz (s.a.v.) bu hadîs-i şerifte belalara en çok maruz kalanları zikrederken ilk başta merite bakımından en yüce olanları yani peygamberleri zikretmiş daha sonra da dini durumu bakımından daha aşağıda olanları zikrederek tedellî sanatını kullanmıştır.

³⁶ er-Râzî, *Mefâtihu't-ğayb*, 19/230.

³⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/406.

³⁸ Abdulvehhâb, "et-Terakkî ve't-tedellî fi'l-Hadîsi's-şerîf", 216.

³⁹ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, "ez-Zuhd", 36 (No: 2398).

2. Kur'ân-ı Kerîm'den Terakkî ve Tedellî Üslubuna Bazı Örnekler

Arap dili edebiyatında çokça karşılaşılan terakkî ve tedellî üsluplarını, edebiyatta zirve noktada olan yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde görmek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm bu iki üslubu birçok konu sadedinde kullanmıştır. Bazen bu olguları inkârcıları iskat etmek için delil getirirken, bazen başka amaç ve hikmetler için kullanır. Zira Kur'ân, muhatabını ilzâm etmek için bazen düşükten yükseğe, azdan çoğa terakkî ederek delil getirirken, bazen de yüksekten düşüğe, çoktan aza doğru tedellî ederek delilini ortaya koyar. Bunlardan her biri, muktezâ-ı hale uygun olup durumun gerekli gördüğü bir yöntemle meydan okumayı ve muhatabın teslim olmasını sağlayan delili daha etkili ve belîğ yapar.⁴⁰ Ayrıca Kur'ân âyetlerinin ifade gücü ve mecaz dâhil değişik bağlamlarda kullanmak üzere muazzam bir anlam potansiyeli barındırması belagatçıların ve müfesirlerin dikkatini çekmiştir.⁴¹ Biz de şimdi terakkî ve tedellî üslubunu bazı âyetler bağlamında ele almaya çalışacağız.

2.1. Terakkî Üslubu⁴²

1. Âyet: وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا أَلَيْسَ لَنَا لَمَعُونٌ خَلَقًا جَدِيدًا * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ "Bir de onlar dediler ki: biz, bir kemik yığını ve kokuşmuş bir toprak olmuş iken, yepyeni bir yaratılışla mı diriltileceğiz? De ki: İster taş olun ister demir olun isterse gönlünüzde büyüyen başka bir yaratık olun (Bunlar, Allah'ın (c.c.) sizi yeniden diriltmesini güçleştirmez.)"⁴³

Kur'ân, ölümden sonra insan bedeninin fiziksel bozulmasına dayanarak ahiret hayatını inkâr etmeye kalkışanlara yukarıdaki âyette, değil bedenlerinin toz toprak olması, çürümesi ya da taş veya demire dönüşmesi hatta kendilerinin canlı bir varlık haline gelmesini imkânsız gördükleri başka bir eşya haline gelmesi durumunda dahi Allah'ın (c.c.) onlara tekrar hayat verip önceki kimliklerine kavuşturacağını zikretmektedir. Zira ilken maddî nesne veya eşyaları yaratan ve bunlara canlılık veren Allah (c.c.), hiç şüphesiz bu nesnelere öldükten ve fena olduktan sonra da

⁴⁰ Mucahid Mahmud Ahmed Nasır, *Menhecû'l-Kur'âni'l-Kerîm fî ikâmeti'd-delîl ve'l-hucce* (Filistin: Cami'etu'n-Necâh el-Vataniyye, 2013), 181.

⁴¹ Mehmet Şirin Aladağ, "Arap Edebiyatı Bağlamında İbrahim Süresinin 37. Âyeti", *Şarkiyat* 13/2 (Ağustos 2021), 625.

⁴² Terakkî üslubunun kullanıldığı alfabetik sıraya göre bazı âyetler şunlardır: A'râf Süresi'nin 195. âyeti, Abese Süresi'nin 38-41. âyetleri, Âl-i İmrân Süresi'nin 111. âyeti, Âl-i İmrân Süresi'nin 5, 43 ve 200. âyetleri, Bakara Süresi'nin 17, 177, 214, 215, 222, 274 âyetleri, Beled Süresi'nin 13 ve 17. âyetleri, Besmele ve, Câsiye Süresi'nin 7. âyeti, Duhân Süresi'nin 9-14. âyetleri, En'âm Süresi'nin 75-79 ve 111. âyetleri, Enbiyâ Süresi'nin 72-73. âyetleri, Enfâl Süresi'nin 11 ve 36. âyetleri, Enfâl Süresi'nin 36. âyeti, Fâtır Süresi'nin 32. âyeti, Fâtiha Süresi'nin 1, 3 ve 5. âyetleri, Hüd Süresi'nin 53-55. âyetleri, İsrâ Süresi'nin 24, 50-51 ve 90-93. âyetleri, Kalem Süresi'nin 2-4 ve 10-13. âyetleri, Kâria Süresi'nin 1-11. âyetleri, Kasas Süresi'nin 26. âyeti, Kehf Süresi'nin 49. âyeti, Lukmân Süresi'nin 17. âyeti, Mâide Süresi'nin 44 ve 93. âyetleri, Mücâdele Süresi'nin 7. âyeti, Nahl Süresi'nin 5. âyeti, Nâss Süresi'nin 1-3. âyetleri, Nâzi'ât Süresi'nin 8-9. âyetleri, Nebe' Süresi'nin 4-5. âyetleri, Necm Süresi'nin 13-18. âyetleri, Neml Süresi'nin 60-63 ve 66. âyetleri, Neml Süresi'nin 66. âyeti, Nisâ Süresi'nin 3, 34, 37-38, 83 ve 172. âyetleri, Nûh Süresi'nin 5-9 ve 21-24. âyetleri, Nûr Süresi'nin 30. âyeti, Ra'd Süresi'nin 8-10. âyetleri, Teğâbun Süresi'nin 2 ve 35. âyetleri, Tevbe Süresi'nin 85. âyeti, Tûr Süresi'nin 30-43 âyetleri, Vâki'a Süresi'nin 28-32 ve 57-67. âyetleri, Yûsuf Süresi'nin 4. âyeti, Zâriyât Süresi'nin 1-4. âyetleri, Zilzâl Süresi'nin 1-8. âyetleri,

⁴³ İsrâ Süresi, 17/49-50-51.

kişi ayağıyla yapamadığı birçok şeyi eliyle yapabilir. Aynı şekilde gözden elde edilen fayda elden daha çoktur. Çünkü gözle görme eylemi gerçekleşir ve görme de beş duyu organdan birisidir. Kulak da gözden daha mühimdir. Çünkü sağır olup gören bir kişinin elde edeceği fayda kör olup kulağı işiten birinin elde ettiği fayda kadar olamaz.⁴⁹ Dolayısıyla yukarıdaki âyette normal bir canlı varlıkta bulunan yürüyecek ayak, tutacak el ve görecek göz gibi organlara bile sahip olamayan nesnelere ilâh edinmenin ve insanların, kendilerinde var olan duyu organlarından bile yoksun olan yani kendilerinden daha kusurlu ve daha aşağı olan şeylere tapmalarının akıl kârı olmadığı vurgulanmaktadır.

3. Âyet: فَكَلِمَاتٍ مِّنَ الْمُوقِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا * وَكَذَلِكَ نُبَيِّنُ لِرَبِّهِمْ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونُوا مِنَ الْمُوقِينَ * فَلَمَّا رَأَىٰ الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأُنَبِّئَنَّ رَبِّيَ لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَىٰ الشَّمْسُ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ *“İşte böylece İbrahim’e göklerdeki ve yerdeki hükümlerini ve nizamı gösteriyorduk ki böylece o, kesin ilme erenlerden olsun. Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. ‘Rabbim budur’ dedi. Yıldız batınca da ‘Ben öyle batanları sevmem’ dedi. Ayı doğarken görünce, ‘Rabbim budur’ dedi. O da batınca, ‘Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum’ dedi. Güneşi doğarken görünce de ‘İşte Rabbim budur, bu daha büyük’ dedi. O da batınca (kavmine dönüp), ‘Ey kavimim! Ben sizin Allah’a ortak koştuğunuz şeylerden uzayım’ dedi. Ben hanîf olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah’a çevirdim ve ben müşriklerden değilim.”*⁵⁰

Hiz. İbrâhim (a.s.) yukarıdaki âyetlerde zikredilen gözlemlere ve sözlere girişmeden önce de tevhîd inancına sahip olmakla beraber, kavminin içinde bulunduğu bâtil inançlardan hareket ederek, onları tevhîd yani tek ilah inancına ikna etmek istemiştir. Bundan ötürü ilk önce yıldızı, ardından ayı ve en sonunda da güneşi zikrederek bu nesnelere ilâh olup olamayacağını tartışmıştır. Gelip geçici ve değişken bir varlığın ilâh olamayacağı şeklindeki mutlak hakikate dayanarak hiçbirinin ilâh kabul edilmesinin mümkün olmadığını ve en sonunda bütün noksan sıfatlardan münezze olan Allah’tan (c.c.) başka gerçek bir ilâhın var olmadığını kavmine ispatlamıştır. Netice itibarıyla gözlemlerinden sonra ulaştığı veya kendisinde var olan yakînî imanı, kendisinin hanîf olarak yüzünü tüm varlığıyla, gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah’a (c.c.) çevirdiğini ortaya koymasını sağlamıştır.

Bu âyeti okuyan biri şu soruyu sorabilir: Niçin Hiz. İbrahim (a.s.) ilk olarak yıldızı, daha sonra ayı, peşinden de güneşi zikretti. Yani niçin düşükten yükseğe doğru başladı?

Buna cevap olarak şu denilebilir: Hiz. İbrahim (a.s.) kavmine karşı delil getirdiğinde nazikçe istidrac metodunu⁵¹ kullanmıştır ki kavmi onu sonuna kadar itiraz ve mücadele etmeden dinlesin. Güneş o zamanki kavim için en yüce mabûd idi,

⁴⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/270-271.

⁵⁰ En’âm Sûresi, 6/75-79

⁵¹ İstidrâc: Bir kimseyi bir şeye adım adım, derece derece yaklaştırmak, onu kurduğu tuzağa yaklaştırıp oraya düşürmek anlamına gelmektedir bk. İsmail Durmuş, "İstidrâc", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istidrâc--belâgat> (14.05.2022).

güneşten sonra ay ve aydan sonra da yıldız çok değerliydi. Hz. İbrahim (a.s.) ise kavmine hitap ederken onlar için diğerlerine nazaran değeri daha düşük olan yıldızı zikrederek başlamıştır. Çünkü yıldız onlara mabûd olmaya daha uzaktı. Onların yıldızlarla çok bağlantıları yoktu. Yıldızdan sonra derece bakımından onlara göre daha değerli olan ayı zikretmiştir. Aydan sonra da kavminin yanında en değerli olan güneşi zikretmiştir.⁵² Hz. İbrahim'in (a.s.) burada terakkî üslubunu kullanmasının sebebi oradaki durum ve makama riayet etmektir. Çünkü oradaki durum muhataplara karşı nazik davranmayı ve istidracı gerektiriyordu. Eğer direk güneşle başlamış olsaydı kavmi hemen ona karşı çıkabilir ve onu terk edebilirlerdi. Çünkü güneş onların yanında en değerli şeydi.⁵³ Âlûsî (öl. 1854) bu âyetteki terakkî üslubununun kullanma amacını "Hz. İbrahim (a.s.) delil getirirken icaz ve ihtisar için kavmine karşı terakkî üslubunu kullanmıştır. Makama daha uygun olarak mübalağalı bir şekilde muhatabı susturmak ve davayı da yerine oturtmak için düşükten yükseğe doğru başlamıştır." şeklindeki sözleriyle açıklamıştır. Dolayısıyla putların ilah olamayacaklarını öne sürmek terakkî yoluyla olmuştur.⁵⁴

4. Âyet: فَلَا تُطِيعُ الْمُكَذِّبِينَ * وَذُؤُوا لَوْ تَذَهَرُوا فَيَذَهُونَ * وَلَا تُطِيعُ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِبَيِّنٍ * مَنَاعٍ

"O hâlde yalanlayanlara itaat etme. Senin yumuşak davranmanı istediler ki, böylece onlar da yumuşak davransınlar. Çok yemin eden, aşağılık, daima kusur arayıp kınayan, durmadan söz taşıyan, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, çok günahkâr olana sakın boyun eğme."⁵⁵

Bu âyeti kerîmede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsında tüm Müslümanlara hitap edilerek Hz. Peygamber'i (s.a.v.) yalancılıkla itham edenlere ve hak olanı yalan görenlere boyun eğmemesi ve onların istek ve arzularına tabi olunmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Zira kâfirler, Hz. Resûlullah'ın (s.a.v.) ahlâkî erdemler ve manevi değerler hususunda taviz vermesini yani uzlaşmacı davranmasını istemişlerdir. Ayrıca çıkarlarıyla çatışan ve kendilerine ters gelen İslâm'ın gerekli kıldığı hususların terkedilmesini arzulamışlardır. Buna karşılık ise kendilerinin de Hz. Peygamber'e (s.a.v.) taviz vereceklerini ve ona engel olmayacaklarını dillendirmişlerdir. Hatta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir süre kendilerinin tapmış oldukları ilâhlara tapmasını, bunun karşılığında da kendilerinin bir müddet tek olan Allah'a (c.c.) tapacaklarını teklif etmişlerdir. Allah Teâlâ, kâfirlerin bu beklenti ve tutumlarına karşılık Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tavizsiz davranarak gevşeklik göstermemesini emretmiştir.⁵⁶

Bu âyetlerde Peygamber efendimizin (s.a.v.) kimlere boyun eğmemesi söylenirken terakkî üslubu kullanılmıştır. Şöyle ki: الهماز kelimesi çok ayıplayan demektir. Bu kişinin insanların içine girmesine gerek yoktur. Zira o, durduğu yerde insanları

⁵² Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, 2/38; et-Tîbî, *Hâşiyetu't-Tîbî*, 6/142-145; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), 2/152.

⁵³ et-Tîbî, *Hâşiyetu't-Tîbî*, 6-143-145; Ahmed Nasır, *Menhecu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 182.

⁵⁴ Muhammed Ebu'l-Fadl Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sab'i'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2010), 7/203.

⁵⁵ el-Kalem Süresi, 68/8-12.

⁵⁶ Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, 4/574-575; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2013), 5/309.

ayıplar. Yaptığı şey nemime/koğuculuk gibi değildir. Çünkü koğuculuk bir yerden başka bir yere bir şahıs hakkında laf taşımaktır. Allahu Teâlâ bu âyette ilk önce المَاز kelimesini zikretmiştir. Daha sonra da eziyet vermede daha ağır olan "laf dolaştırmaya" yani nemime yapmaya terakkî etmiştir. Ardından da nemime yapmaktan daha eziyet verici olan başkalarından "iyiliği engellemeyi" zikretmiştir. Daha sonra iyiliği engellemekten daha eziyetli merteye olan "haddi aşmışlığa" terakkî etmiştir. Çünkü iyiliği engellemede bazen haddi aşmak yoktur. Haddi aşmak eziyet vermede daha ağırdır. En sonunda da أَمِيم kelimesiyle âyet sonlandırılmıştır. Bu da şerrin her çeşidini bir arada toplayan bir sıfattır. Ve bu, diğerlerinden daha çok eziyet vericidir.⁵⁷

5. Âyet: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ "De ki: İnsanların Rabbine, insanların Melik'ine, insanların İlâh'ına sığınırım."⁵⁸

Allah Teâlâ yukarıdaki âyetlerde önce, kendisinin "İnsanların Rabbi" olduğunu belirtmiştir. Rab olmak Arapçada genel bir ifade olduğu için melik olabilir veya olmayabilir. Bunun için bu âyetin peşine مَلِكِ النَّاسِ diyerek insanların meliki olduğunu belirtmiştir. Çünkü رَبُّ الدَّارِ "evin sahibi", رَبُّ الْمَتَاعِ "malın sahibi" örneklerinde olduğu gibi "rab", kelimesi, daha küçük manalara gelebilir. Sonra "melik" olan, ilah olabilir veya olmayabilir. Bundan ötürü Allah Teâlâ, "إِلَهِ النَّاسِ" "insanların ilâhı" buyurarak, ilâh olduğunu beyan etmiştir. Çünkü ilâhlık, sadece O'na (c.c.) has olan bir özelliktir. O'nun (c.c.) bu sıfatta, hiçbir ortağı yoktur. Başka bir açıdan Allah Teâlâ, ilk önce "Rab" ismini zikretmiştir. Rab kelimesi ıslah ve tedbir eden anlamına gelmektedir. Rubûbiyyet, Allah'ın (c.c.) başta gelen nimetlerindedir. Zira O (c.c.), kulunu terbiye edince kulu da kulluğunun farkına varır ve Allah'ın (c.c.) melik/hükümdar olduğunu anlar. Allah'ı (c.c.) "melik" ismi ile över. Ardından ibadet etmesinin gerekli ve vacip olduğunu öğrenince ibadete layık ve müstahak olanın sadece Allah (c.c.) olduğunu anlar ve O'nun (c.c.) ilah olduğuna inanır. İşte bundan ötürü âyeti kerimenin en sonunda "ilâh" ismi zikredilmiştir.⁵⁹

İbn Cuzey (öl. 741/1340) bu âyetleri tefsir ederken terakkî üslubunun kullanımını şu sözleriyle açıklamaktadır:

"Eğer denilse ki: Niçin Allah-u Teâlâ'nın rab ile vasıflanması öne alınmıştır. Ardından melik ve en son da ilah sıfatı ile nitelenmiştir? Cevap: Bu, en yüce olana terakkî etme tertibi üzeredir. Şöyle ki: Rab kelimesi çoğu insan için kullanılır. Örneğin "falan kişi evin rabbidir" yani "sahibidir" denilir. Rab kelimesi başka şeyler için de kullanıldı-ğından Allah (c.c.) önce bu kelime ile başlamıştır. Melik kelimesi ise sadece insanlardan önde gelenler için kullanılır. Bu kişiler de krallardır ve diğer insanlardan dünya cihetiyle daha üstünlerdir. Bundan dolayı rab kelimesinden sonra melik kelimesi zikredilmiştir. İlah kelimesine gelince bu melikten de üstündür. Bundan dolayı melikler ilah oldukları iddiasında bulunmazlar. İlah tektir. Ortağı ve yardımcısı yoktur. Bu hikmetten ötürü bu kelimeyle âyet sonlandırıldı".⁶⁰

⁵⁷ Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *et-Ta'birü'l-Kur'ânî* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2016), 69-70.

⁵⁸ Nâs Süresi, 114/1-3.

⁵⁹ Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, 4/818; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/376.

⁶⁰ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cuzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 226.

2.2. Tedellî Üslubu⁶¹

1. Âyet: فَهَمَّانَهَا سُلَيْبَانَ ۖ وَكَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۖ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ ۖ وَكُنَّا فَاعِلِينَ

“Biz hüküm vermeyi Süleyman’a kavratmıştık. Zaten hepsine hükümlerlik ve ilim vermiştik. Dâvûd ile birlikte, Allah’ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik.”⁶²

Müfessirler, dağlar ve kuşların tespih etmelerinin mecaz mı hakikat mi olduğu hususunda birbirinden farklı bazı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazıları bu tespihin hakikat yani gerçek anlamda olduğunu ve bizim anlamadığımız bir dil veya şekil ile onların, Allah’ı (c.c.) zikrettiklerini söylemişlerdir. Onlara göre Hz. Dâvûd (a.s.) Zebûr’u güzel sesiyle okurken kuşlar da havada durarak onunla beraber tespih etmiş, dağlar ise bu tespihi tekrarlamıştır.⁶³ Diğer bazı müfessirler ise bu tespihin, mecazi anlamda olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre dağlar ve kuşlar, Allah’ın (c.c.) varlığına, büyüklüğüne ve kudretine işaret ettiğinden onlar, lisân-ı hâl ile tespih ve tazim ederler.⁶⁴

Allah Teâlâ bu âyet-i kerîmede dağları kuşlardan önce zikretmiştir. Dağların tespih etmesi kuşların tesbih etmesinden daha acayip olduğundan âyette tedellî sanatı vardır. Yani önce dağlar zikredilip ardından kuşlar zikredilmiştir. Nitekim Zemahşerî bu âyetteki tedellî üslubuna şu sözleriyle dikkat çekmiştir:

“Eğer desen ki: Niçin dağlar, kuşların önüne alınmış? Ben derim ki: Çünkü dağların boyunduruk altına alınması ve tespih etmesi daha acayıptır. Bu, Allah’ın (c.c.) kudretine daha çok delalet eder ve i‘caz yönü daha kuvvetlidir. Çünkü dağlar cansız varlıklarken kuşlar canlıdır.”⁶⁵

2. Âyet: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ “Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın adıyla.”⁶⁶

Rahîm / الرحيم kelimesi, mübalağa sığası olup fe‘îl / فَعِيل kalıbında bir sıfattır. Rahmân / الرحمن kelimesi de ism-i fâile mülhak olan mübalağa binalarından fa‘lân / فَعْلَان kalıbındaki bir sıfattır. Bu vezin Arapçada fiilin fazlalığını ve sürekliliğini ifade ederken, fa‘îl vezni ise fiilin sübutuna delâlet eder.⁶⁷ Rahmân kelimesinin, Rahîm kelimesinden daha mübalağalı anlam ifade ettiği görüşü, bu iki ismin manalarının farklı olduğunu söyleyenlerin ortak görüşüdür. Bu hususta da hareket noktaları yapıdaki fazlalığın manadaki fazlalığa delalet etmesidir. Dikkat edilirse Rahmân kelimesi beş harften oluşmasına karşılık, Rahîm kelimesi dört harflidir. Dolayısıyla bu âyette Rahmân’la başlanıp Rahîm’e geçilmesi tedellî üslubunun olduğuna işaret

⁶¹ Tedellî üslubunun kullanıldığı alfabetik sıraya göre bazı âyetler şunlardır: Ahzâb Süresi’nin 35 ve 56. âyetleri, Âl-i İmrân Süresi’nin 18, 28 ve 106. âyetleri, Bakara Süresi’nin 98, 133, 178 ve 255 âyetleri, En‘âm Süresi’nin 46, 84 ve 95-96. âyetleri, Enbiyâ Süresi’nin 79. âyeti, Enfâl Süresi’nin 41. âyeti, Fâtır Süresi’nin 22. âyeti, Hac Süresi’nin 52 ve 75. âyetleri, İsrâ Süresi’nin 36. âyeti, Nahl Süresi’nin 8. âyeti, Nâziât Süresi’nin 33. âyeti, Nisâ Süresi’nin 69. âyeti, Tevbe Süresi’nin 62 ve 105. âyetleri, Tevbe Süresi’nin 62. âyeti, Vâkia Süresi’nin 27. âyeti, Zümer Süresi’nin 46. âyeti.

⁶² Enbiyâ Süresi, 21/79

⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 5/352.

⁶⁴ er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 22/199.

⁶⁵ Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf*, 3/126.

⁶⁶ Fâtîha Süresi, 1/1.

⁶⁷ Âlûsi, *Rûhu’l-meânî*, 1/105.

etmektedir.⁶⁸

Zemahşerî, Besmeleyi tefsir ederken bu üsluba dikkat çekerek şunları zikretmiştir:

“Eğer desen ki: ‘Niçin Rahmân ve Rahîm vasıflarından en beliğ olanı öne alınmış, hâl-buki kıyasa uygun olan düşük olandan kuvvetliye terakkî etmektir. Arapların şu sözü gibi: Falan kişi çok derin âlimdir, çok cesurdur, çok cömerttir’. Ben de derim ki: ‘Allah Teâlâ Rahmân lafzını zikredip bu lafız da nimetlerin asıllarını, yüce ve şerefli olanlarını kapsadığından nimetlerin narin ve zarif olanlarını kapsaması için peşine Rahîm sıfatını tamamlayıcı olarak zikretmiştir.”⁶⁹

Saîd Nursî (öl. 1960) de besmelede Rahmân sıfatının Rahîm sıfatından önce zikredilmesinin hikmetini “kilit ile anahtara bakıldığında anahtarın küçük olmasıyla beraber, büyük sırasına girmesi gibi küçük görünen nimetlerin büyük nimetleri tamamlamaları hasebiyle bazen büyük nimetlerden daha üstün olabileceği” şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla bu âyette küçük nimetlere işaret eden Rahîm isminin, Rahmân isminin ardından zikredilmesi gelişigüzel bir tedellî değildir. Burada insanları küçük ve gizli nimetlere yönlendirme ve ikaz etme amacı güdülmektedir. Dolayısıyla bu âyetteki tedellî üslubu bir bakımdan terakkî olarak görülebilir. Zira insanlara gizli veya küçük nimetleri göstermek ve insanları, o nimetlerin varlığına yönlendirmek daha gerekli olan bir durumdur.⁷⁰

Dolayısıyla Allah Teâlâ büyük ve yüce nimetlerini Rahmân sıfatıyla ortaya koyduktan sonra tedellî üslubuna uygun olarak Rahîm sıfatını ince ve latif nimetler için zikretmiştir. Nitekim Rahmân sıfatı daha çok dünyevi şeylerle alakalıdır. Rahîm sıfatı ise ahiret hayatıyla ilgilidir.

3. Âyet: وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَرُدُّونَ اِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“De ki: ‘Çalışın, yapın. Yaptıklarınızı Allah (c.c.) da Resûlü (s.a.v.) de Mü’minler de göreceklerdir. Sonra gaybı ve görülen âlemi bilen Allah’ın huzuruna döndürüleceksiniz. O da size bütün yapmış olduğunuz şeyleri haber verecektir.”⁷¹

Bu âyette ilk başta Allah (c.c.) lafzı zikredilmiş, ardından Hz. Peygamber (s.a.v.), en son da Mü’minler zikredilerek tedellî üslubu kullanılmıştır. İbn Aşûr (öl. 1973), Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Allah (cc) tarafından gelen mesajları tebliğ etmesinden ötürü Allah (cc) lafzından sonra zikredildiğini Mü’minlerin de Allah’ın (cc.) yüzündeki şahitleri olmasından ötürü en sonda zikredildiğini söylemiştir.⁷²

Söze sıfatlarda düşükten, mevzuflarda ise yüksek ve daha önemli olandan başlamak kaidesini imam Zerkeşî kitabında açıklamış ve bu konuda birçok örnek vermiştir. Yukarıdaki aynı âyette اِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ “Görülmeveni de görüleni de bilene” ifadesinde de tedellî üslubu vardır. Zira gaybî ilimler, müşahadat yani görünen, bilinen ilimlerden daha üstün olduğundan gayb, şehadetten önce zikredilerek tedellî

⁶⁸ es-Suyûtî, *Şerhu Ukûdi'l-cumân*, 135.

⁶⁹ Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, 1/18.

⁷⁰ Said Nursî, *İşârâtu'l-i'câz* (Kahire: Dâru Sözlür, 1994, 26.

⁷¹ Tevbe Süresi, 9/105.

⁷² İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/26.

üslubu kullanılmıştır.⁷³

4. Âyet: وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّالِحِينَ وَالشَّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا *“Kim Allah’a (c.c.) ve Peygamber’e (s.a.v.) itâat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet vermiş olduğu peygamberlerle, siddîklarla, şehitlerle ve iyi kimselerle birliktedirler. Bunlar ne güzel arkadaştır.”*⁷⁴

Bu âyette önce peygamberler, ardından da sırasıyla siddîklar, şehitler ve salihler zikredilerek tedellî üslubu kullanılmıştır. Ayrıca, peygamberlerin siddîklar, şehitler ve salihlerden başka kimseler oldukları hususunda âlimler arasında ittifak varken; bu üç sıfat hususunda ihtilaf söz konusudur. Bazı âlimler, bu sıfatların hepsinin, tek bir insanda bulunabileceğini söylerken; diğer bazıları bu vasıflardan her birinin farklı gruplar için olduğunu savunmuştur. İkinci görüş daha doğru görülmektedir. Çünkü ma’tûfun, ma’tûfun aleyhten farklı olması gerekir. Nasıl ki Peygamberler sonra zikredilenlerden başka ise aynı şekilde siddîkların de sonra zikredilenlerden başka ve ayrı olması gerekir. Şehitler ve salihler hususunda söylenecek söz de aynıdır.⁷⁵

5. Âyet: لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ *“Ne Mesîh Allah’ın bir kulu olmaktan geri durur ne de yakın melekler.”*⁷⁶

Suyûtî, tedellî üslubuna örnek olarak bu âyeti de vermiştir. Bu âyette Müşriklerin, “meleklerin Allah’ın kızları olmaları” iddiası ve Hristiyanların da Hz. İsa Mesîh’in (a.s.) Allah’ın (c.c.) oğlu olması şeklindeki ifadelerine cevap olarak Hz. İsa (a.s.) ve meleklerin Allah’a (c.c.) ibadet ettikleri ve kul oldukları vurgulanmıştır. Bu âyet ilk başta Hristiyanlara cevap olarak geldiği için Hz. İsa (a.s.) ile başlanılmış, ardından konuyla ilgisi olduğundan müşriklerin iddiaları da çürütülerek melekler zikredilmiş ve tedellî üslubu kullanılmıştır.⁷⁷ Yani tedellî üslubu cevap verilen kişilerin durumuna göre yapılmıştır. Mukarrab Meleklerin mi yoksa Peygamberlerin mi daha üstün olduğu hususunda ise ihtilaf söz konusudur. Zira Mukarrab Meleklerin daha üstün olduğunu söyleyenlere göre bu âyette Hz. İsa’dan (a.s.) başlanılıp ardından Mukarrab Meleklerin zikredilmesinde Terakkî üslubu vardır.⁷⁸

Dolayısıyla Kur’ân’ın birçok yerinde herhangi bir olaya veya şahıs anlatılırken ifadeyi tahsis etmek, teşvik etmek, lafız ile mana arasındaki uyumu sağlamak, iştikaka riayet etmek, fasılaya riayet etmek, sakındırmak vb. gibi birçok belâğî amacı ifade etmek için terakkî ve tedellî üslubuna müracaat edildiği gözlenmektedir.

Sonuç

Arapçanın hususiyetlerinden biri olan terakkî ve tedellî üslubu, Kur’ân’ın i’câzını pekiştiren delillerdendir. Terakkî üslubu bir manayı zikredip arkasında

⁷³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/406.

⁷⁴ Nisâ Süresi, 4/69.

⁷⁵ er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 7/145.

⁷⁶ Nisâ Süresi, 4/172.

⁷⁷ es-Suyûtî, *Şerhu Ukûdi’l-cumân*, 135.

⁷⁸ Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf*, 1/581-583; et-Tîbî, *Hâşiyetu’t-Tîbî*, 5/241-243; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 6/37-41.

ondan anlamca daha belîğ ve daha kuvvetli bir lafzı kullanmaktadır. Tedellî ise bunun tam tersi olup ilk başta anlamca en mühim olanı zikredip ardından peyderpey düşüğe doğru inmektedir.

Bu iki olgu, aralarında derece farklılığı olan aynı cins, nevi ve sınıftaki şeylerde olur. Böyle bir durumda bu üsluba aykırı bir şeyi gerektiren âyet başlarına riayet, çeşitlilik katmak gibi herhangi bir retorik amaç olmadığı sürece ya düşükten yükseğe gidilerek terakkî üslubu kullanılır ya da bunun tam tersi yüksekten aşağıya inilerek tedellî üslubu kullanılır. Ayrıca Araplar sıfatları zikrederken düşükten, az olandan başlayıp ardından peyderpey ondan daha yükseğe terakkî ederken; mevsûflarda ise tam bunun tersini yaparlar ve ilk önce en değerli olanla başlarlar.

Terakkî ve tedellî olguları ile takdîm ve te'hîr konusu arasında bağ vardır. Zira terakkî ve tedellî olgusu, takdîm ve te'hîrin bir alt başlığı içerisinde yer almaktadır. Yani takdîm ve te'hîr asılken; terakkî ve tedellî fer' durumundadır.

Cürcanî, Sekkâkî ve Kazvînî gibi ilk dönem belâgat âlimleri tarafından terakkî ve tedellî olguları kavram olarak açıklanmamış olup sadece farklı konular sadedinde bu iki olguya işaret edilmiştir. Ekseriyetle Kur'ân'ın latifeleri ve sırları ile alakalı çalışmalarında takdîm-te'hîr, kelimelerin dizilişi/uyumu gibi konular içerisinde değinilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu iki olgu kullanıldığı gibi, Hz. Peygamber de birçok hadis-i şeriflerinde bu üslupları kullanmıştır. Belâgatçılar ve müfessirler bu iki olguya hususi bir ilgi ve alaka göstermişlerdir. Zira bu üslup kelâmı daha tatlı kılar ve dinleyiciyi etkiler. Ayrıca bu üslup Kur'ân'ın icâz yönünü ortaya koyan unsurlardandır.

Bazı âyetler bağlamında terakkî ve tedellî üslubunu ele aldığımız bu çalışmada bu üslubun, konunun gerektirdiği duruma göre meydan okumak ve muhatabı ilzâm etmek gayesiyle getirilen delili daha belîğ kıldığı ve muhatabı güçlü bir şekilde ikna ettiği görülmüştür. Örneğin Hz. İbrahim (a.s.) kavmini tevhd inancına yönlendirmek için yıldızdan başlayıp güneşle bitirmek suretiyle terakkî üslubunu kullanmış ve kavmini susturmuştur. Ayrıca Kur'ân'ın birçok yerinde herhangi bir şahıs veya olay anlatılırken ta'zîm, tahsîs, hasr ve benzeri gibi belâğî gayelerden ötürü bu üsluba müracaat edildiği gözlemlenmektedir.

Çalışmamız sonucunda terakkî ve tedellî üslubunun Kur'ân-ı Kerîm ve Arap kelâmındaki birçok belâğî inceliğin kavranması için inkâr edilemez bir öneme sahip olduğu görülmüştür.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdulvehhâb, Huseyn Halef. "et-Terakkî ve t-tedellî fi'l-Hadisî's-şerîf". *Beşeri İlimler Dergisi, Tikrit Üniversitesi* 20/10 (2013), 212-252.
- Ahmed Nasır, Mucahid Mahmud. *Menhecu'l-Kur'âni'l-Kerîm fî ikâmeti'd-delîl ve'l-hucce*. Filistin: Cami'etu'n-Necâh el-Vataniyye, 2013.

- Aladağ, Mehmet Şirin. "Arap Edebiyatı Bağlamında İbrahim Süresinin 37. Âyeti". *Şarkiyat* 13/2 (Ağustos 2021), 622-634.
- Âlûsi, Muhammed Ebu'l-Fadl. *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Sab'î'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2010.
- A'sâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânü'l-A'sâ el-Kebîr*. thk. Muhammed Huseyn. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.
- Bikâ'î, Burhânuddîn Ebu'l-Hasan. *Nazmu'd-durer fi tenâsubi'l-âyâtî ve's-suver*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Hıdr, Zekeriyya Ali. "Uslûbu't-terakkî mine'l-ednâ ile'l-e'lâ fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve eseruh fi'l-me'nâ". *Mecelletu'l-'Urduniyye* 12/2 (2016), 135-156.
- Hindâvî, Muhammed Süleymân. "Uslûbu't-terakkî ve't-tederruc fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm". *Mecelletu Kulliyeti'l-Luğati'l-Arabîyye Câmiatu Ezher* 11/13 (2009), 539-583.
- Huneyn, Nasır b. Abdîrrahman. "Uslûbu't-terakkî ve tas'idi'l-me'ânî fi Sûreti Zelzele". *Muhammed b. Suûd el-İslamiyye Üniversitesi, el-'Ulûmu'l-'Arabîyye Dergisi* 19 (2011), 71-102.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2000.
- İbn Cuzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1967.
- İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Kahire: Dâru Nahda, ts.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustelâhâtî'l-belâğîyye ve tetavvuruhâ*. Irak: Matbaatu'l-Mecme'i'l-İlmî, 1987.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan. *el-Belâğatu'l-'Arabîyye ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Mısrî, İbn Ebi'l-İsba'. *Bedî'u'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Nahda, ts.
- Nursî, Said. *İşârâtu'l-i'câz*. Kahire: Dâru Sözlere, 1994.
- Râzî, Muhammed b. 'Amr Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Sâmerrâî, Fâdil Sâlih. *et-Ta'bîrî'l-Kur'ânî*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2016.
- Sevdi, Ali. "İslam Dininin Anlaşılmasında Arap Dilinin Önemi ve Rolü". *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu* (2018), 359-369.
- Sevdi, Ali. "Arap Gramer İlmi (Nahiv)". *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı* (2017), 423-437.
- Subkî, Ahmed b. Ali Behâuddin. *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-miftâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Şerhu Ukûdi'l-cumân fi ilmi'l-meânî ve'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1921.
- Şa'râvî, Muhammed Mutevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. Kahire: Menşûratu Dâri Ahbâri'l-Yevm, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2013.
- Tîbî, Şerefuddîn Huseyn b. Abdillâh. *Futûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kinâ'i'r-rayb/Hâşiyetu't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf*. 17 Cilt. Dubay: Câizetu Dubay, 2013.
- Tîbî, Şerefuddîn Huseyn b. Muhammed. *el-Beyân fi't-tibyân*. thk. Tevfik el-Fîl. Kuveyt: Matbaatu Zati's-Selâsil, 1986.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Yâser Hasan vb. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşîrûn, 2015.
- 'Useym, Hâlid Muhammed. "Uslûbu't-terakkî ve tas'idi'l-me'ânî fi Sûreti'l-Kâri'a". *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'Arabîyye ve'l-İnsânîyye* 9/3 (2016), 1187-1226.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûd. Bayrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-Tenzîl ve*

uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
Zerkeşi, Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâti.
Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

marife


dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Muhammed Said er-Reyhânî'nin "Yazarın Ölümü" Adlı Hikâye Koleksiyonunda Ölüm Teması

The Theme of Death in Mohamed Said al-Reyhâni's Collection of Stories entitled "The Death of the Author"

Mevlüt Öztürk 

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Education, Department of Arabic Language Education

Konya / Türkiye

mevlutozturk@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5711-520X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1103780

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 14.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 22.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Öztürk, Mevlüt. "Muhammed Said er-Reyhânî'nin "Yazarın Ölümü" Adlı Hikâye Koleksiyonunda Ölüm Teması". *Marife* 22/1 (2022): 377-418. <https://doi.org/10.33420/marife.1103780>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Muhammed Said er-Reyhânî'nin "Yazarın Ölümü" Adlı Hikâye Koleksiyonunda Ölüm Teması

Özet

Modern Arap edebiyatı ile ilgili çalışmalarda Mısır, Suriye ve Irak edebi canlılığa ve ilmi kalkınmaya sahne olurken Fas edebiyatı yeni fikri akımlardan uzakta kalarak klasik Arap edebiyatına bağlı kalmıştır. Modern Fas edebiyatında Arap Edebiyatında ortaya çıkan ve gelişen yeni edebî türlerin geç başladığı görülür. Bunun sonucunda da yazarlar hata ve tecrübesizlik dolu bir süreçten geçerek, gerçek bir hikâye sanatına ulaşana kadar uzun zaman harcamalarına ve büyük mücadele vermelerine neden olmuştur. Fas'ta yeni hikâye 20. yüzyılın başlarında Ebû Şuayb ed-Dükâlî, İbn Şakrûn, Muhammed Gırrîd ve Muhammed Mûsâ gibi şahsiyetlerin makâme taklidi eserleriyle başlamıştır. Fas kısa öyküsünün gecikmesinde etken olarak birtakım faktörler bulunmaktadır. Fransız işgalinin, öykünün geç ortaya çıkmasında ve gelişmesinde büyük etkisi vardır. Faslı öykü yazarı Muhammed Said er-Reyhânî çeviri, iletişim ve gazetecilik alanında yüksek lisans derecesi, yazarlık alanında yüksek lisans derecesi ve İngiliz Edebiyatı alanında lisans derecesi almıştır. 2008'den beri "Fas Yazarlar Birliği" üyesidir. Reyhânî, Edebiyat konularında araştırmacı olmasının yanı sıra, yazarlık alanında da çalışmalar yapmıştır. Yazarın Ölümü adlı eseri daha önce kaleme almış olduğu Sabahı Beklerken ve Herhangi bir Yere Göç Mevsimi adlı öykü koleksiyonunun üçüncüsüdür. Eser 2010 yılında yayımlanmıştır. Yazar öykülerini oluştururken tek tek metinler olarak değil, bir hikâye grubu olarak yazmıştır. Diğer öykü koleksiyonunda bütün temaların aynı olduğu gibi bu koleksiyonundaki bütün hikâyelerinde tema aynıdır ve o da ölümdür. Reyhânî'nin Mevtü'l Müellif (Yazarın Ölümü) adlı bu eseri ölüm temasının farklı şekillerde ele alındığı on hikâye koleksiyonundan oluşan bir öykü kitabıdır. İlk olarak öykü koleksiyonu için bir başlık düşünen Reyhânî; bir çalışma alanı içinde yeniden üretilen tüm metinlerin bu başlıklarının etrafında toplandığı merkezi bir konu olduğunu ifade eder. Diğer koleksiyonlarında benimsediği bu tarz Yazarın Ölümü adlı bu öyküde de ana tema "son, ölüm ve kurtuluş" gibi başlıklar olarak görülmektedir. Yazar, Bir Umursamazlık Hâli öyküsünde güvenliğinin ve dayanışmanın olmadığı toplumlarda ölümün istediğini, istediği zaman ve şekilde seçeceğini anlatır. Bütün Hayatımız Rahat İçin ve Bütün Ölümümüz Endişe İçin öyküsünde yaşam ve ölüm kavramlarını tersine çevirmiştir. Bir Zehirlenme Durumu zehirlenme ve ölümle cezalandırma hakkında kaleme aldığı öyküsüdür. Ölülerinizi Hayırla Anın öyküsünde zalim rejimde hükümdarın cenaze törenini anlatmıştır. Ölüm Döşesinde öyküsünde ölümün son anlarını bitimlemiştir. En Kötü Esirin En Kötü Sonu öyküsünde şerefli bir ölüm dersine ihtiyacı olan bir esirin, bütün onurunu kaybetmiş halde ölümü isteyecek kadar ölümün kendisi için yavaş olduğu durumu ele almıştır. Hayat Ölülerin İsteddiği Gibi, yazar bu öyküsünde insan yaşamındaki onurun eksenine ölümü koyar. İmparatorların Tarzında Ölüm öyküsünü intihar anındaki bir kişinin ölümünün hangi yolla olacağını seçimindeki düşünceleri ile oluşturmuştur. Beni Öldüren, Ben Hâlâ Hayattayım öyküsünde gerçekte yaşanmış bir olaydan hareketle siyâsî süikastın imkânsızlığını ortaya koymuştur. Yazarın Ölümü adlı öyküsünde Fransız yazar Barthes'in öykü anlayışından etkilendiğini sonucunu olarak öyküden yazarı çekip okuyucuyu öykü ile baş başa bıraktığı bu son öyküsünde yazar gerçekten de ölmüştür ve yalnızca okur vardır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Fas Edebiyatı, Kısa Öykü, Yazarın Ölümü, Muhammed Said er-Reyhânî

The Theme of Death in Mohamed Said al- Reyhânî's Collection of Stories entitled "The Death of the Author"

Summary

While Egypt, Syria, and Iraq witnessed literary vitality and scientific development in studies on modern Arabic literature, Moroccan literature remained far from new intellectual movements and remained loyal to classical Arabic literature. In modern Moroccan literature, it is seen that the new literary genres that emerged and developed in Arabic literature started late. As a result, the writers went through a process full of mistakes and inexperience, causing them to spend a long time and struggle hard until they reach a true story art. In Morocco new story started with the works of maqame imitation of figures such as Ebû Su'ayb al-Dukâlî, Ibn Sakrûn, Mohamed Gırrîd, and Mohamed Mûsâ at the beginning of the XX. century. There are several factors contributing to the delay of the Moroccan short story. The French occupation had a great influence on the late emergence and development of the story. Moroccan short-story writer Mohamed Said al- Reyhânî holds a master's degree in translation, communication, and journalism, a master's degree in authorship, and a bachelor's degree in English literature. He has been

a member of the "Moroccan Writers Union" since 2008. The work "Death of the Author" of Reyhānî, in addition to being a researcher on literature, who also works in the field of authorship, is the third of his story collection. The work was published in 2010. The author wrote his stories as a group of stories, not as individual texts. As all the themes in the other story collection are the same, the theme in all the stories in this collection is the same and that is death. This work of al-Reyhānî named "Mawt al Muallif (Death of the Author)" is a storybook consisting of ten story collections in which the death theme is handled in different ways. Reyhānî, who first thought of a title for his short story collection; expresses that it is a central subject around which all texts reproduced in a field of study are gathered around these titles. This style, which he adopted in his other collections, is seen as the central theme in this story called "The Death of the Author", with titles such as "end, death and salvation". In his story A State of Indifference, the author tells that in societies where there is no security and solidarity, death will choose what it wants, when and how it wants. He reversed the concepts of life and death in his story All Our Life for Comfort and All Our Death for Worry. A Case of Intoxication is his story about poisoning and the punishment of death. In the story of Honoring Your Dead, he described the funeral ceremony of the ruler in the cruel regime. In his story "On the Death Bed" he described the last moments of death. In the Worst Captive's Worst End story, a prisoner who needs an honorable death lesson takes up the case where death is slow enough for him to want death, having lost all his dignity. In Life As the Dead Will, the author puts death on the axis of honor in human life in this story. He composed the story of Death in the Style of the Emperors with his thoughts on choosing the way in which a person would die at the time of suicide. He revealed the impossibility of political assassination based on an actual event in the story "The One Who Killed Me, I'm Still Alive". As a result of the fact that the French writer Barthes was influenced by the understanding of the story in his story, The Death of the Author, the writer is dead and there is only the reader in this last story, where he pulls the author from the story and leaves the reader alone with the story.

Keywords: Arabic Language and Literature, Moroccan Literature, Short Story, Author's Death, Mohamed Said Reyhānî

Giriş

Hayatın olgularından biri de şüphesiz ki ölümdür. Ölüm kavramı Arapçada "mevt", İngilizcede "death" gibi kelimelerle ifade edilmektedir.¹ Türk Dil Kurumu'na göre ölüm; "bir insan, bir hayvan veya bitkide hayatın tam ve kesin olarak sona ermesi, ahiret yolculuğu, ebedî uyku, emrihak, irtihal, memmat, mevt, vefat" gibi anlamlara gelmektedir.² Yaratılışın bir gereği olarak bütün canlılar bir gün ölecek olmasına rağmen, modern dünyada belki de ortalama ölüm yaşının yükselmesinin de etkisiyle, ölüm bir tabu haline gelmiştir.³ Bu nedenle herkesi ilgilendiren ölüm hakkında yeterince konuşulmamaktadır.⁴ Yine de ölüm teması edebiyatçılar tarafından farklı edebî türler içerisinde işlenmiştir. Ölüm temasının işlendiği edebiyatlardan biri de Fas edebiyatıdır.

Fas, Arap ülkelerinde özellikle de Mısır, Suriye ve Irak'ta edebi canlılık ve ilmi kalkınma görünürken 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın başlarına kadar klasik Arap edebiyatına bağlı kalmıştır. Bunun nedeni de Nahda hareketinin Mağrip ülkelerine diğer Arap ülkelerinden daha geç bir vakitte ulaşmış olmasıdır. Siyasi ve sosyal faktörlerin Fas modern edebiyatının doğuş ve gelişiminde etkisi büyük

¹ Cem Zafer, "Ölüm Olgusu ve Ölümün Sosyolojik Etkileri", *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (2019), 66.

² "sozluk.gov.tr", *Türk Dil Kurumu* (Erişim 20 Haziran 2022).

³ Jhon Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi", çev. Turan Koç, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/7 (1990), 235-236.

⁴ Halil AYTEK, "Çocuk Edebiyatında Ölüm Teması", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2008), 90; Hick, "Değişen Ölüm Sosyolojisi", 236.

olmuştur.⁵

Modern Arap edebiyatı çalışmalarının daha çok Ortadoğu ülkeleri, Mısır, Cezayir gibi ülkelerde yoğun olarak yapılmasında kuşkusuz siyâsî ve edebî mücadeleler büyük rol oynamıştır. Edebî türlerin diğer Arap ülkelerine göre geç girmesine rağmen köklü geleneği olan Fas edebiyatının Arap edebiyatı içinde büyük bir önemi vardır. Endülüs Emevîleri'nin yıkılışından sonra bazı âlim ve edebiyatçıların Fas'a yerleşmeleri ve çalışmalarını burada yürütmeleri neticesinde Fas, ilim ve edebiyat dünyasına büyük katkılar sunmuştur.⁶

Modern edebî türlerin geç ortaya çıktığı Fas'ta başlangıçta, bu türlerin ilkel örnekleri tezahür etmiş, bu da yazarların hata ve tecrübesizlik dolu bir süreçten geçerek, gerçek bir hikâye sanatına ulaşana kadar uzun zaman harcamalarına ve büyük mücadele vermelerine neden olmuştur.⁷ Ayrıca sömürge sistemi ve sosyal faktörler de bu süreci olumsuz olarak etkilemişlerdir. Bağımsızlık sonrasında bile yazarlar, hep engellerle karşı karşıya kalmışlardır. Fransızlardan kazanılan bağımsızlık sonrası yüksek mevkilere gelen kimseler, kültürel ve sanatsal alanlara dair kitlelerin özlemlerine duyarsız kalmışlardır. Fransız dili ve kültürü Fas toplumundaki değerli yerini sürdürmüştür. Arapçanın resmi dil olarak benimsenmeye başlandığı 1960'lı yıllara kadar bu olumsuz durum devam etmiştir. Bütün bu nedenler modern edebî türlerin Fas edebiyatında geç ortaya çıkmasına neden olduğu gibi gelişmesine de olumsuz etki yapmıştır. Fas edebiyatı bağımsızlıktan sonra Fas'ta muhtelif diller ve kültürler aynı toplum içerisinde, bir arada yaşamaya başlaması ile kısmen bu baskıdan kurtulmuş, ancak ülkede eserlerini Arapça yazan yazarların karşılaştığı sıkıntılar hep devam etmiştir. Yazarlar, bunun yanında batılılaşmanın yanında yıpranmış bir Arap kültürünü savunanlarla da mücadele etmek zorunda kalmışlardır.⁸

Fas'ta modern şekliyle hikâye 1950'li yıllardan sonra görülmeye başlanmıştır. Ebû Şuayb ed-Dükâlî, İbn Şakrûn, Muhammed Gırrîd ve Muhammed Mûsâ gibi şahsiyetler türün ilk örneklerini makâme taklidi eserleriyle ortaya koymuşlardır. Daha sonra özellikle de gazetelerin verdiği imkânlarla edebî şekil alan hikâyenin ilk temsilcileri olarak Abdülmecîd b. Cellûn, Abdurrahman el-Fâsî, Ahmed Bennâbî ve ilk kadın hikâyeci Melîketü'l-Fâsî zikredilebilir. Bu yazarlar toplumun çeşitli meselelerini hikâyelerinde işlemişlerdir. Abdülcebbâr es-Suheyâmî, Muhammed Bu'lû, Muhammed Berrâde, Muhammed Hızır er-Reysûnî, Zeyneb Fehmî, Abdülkerîm Gallâb, Muhammed Sabbâğ, Hannâse Benûne, İdrîs el-Hûrî ile Muhammed Zefzâf'ın çalışmaları önemlidir. Bu çalışmalarda toplumun sorunları, sosyal ve ailevî ilişkiler gibi birçok konu modern hikâye üslûbu içinde anlatılmıştır.⁹

⁵ Ömer İshakoğlu - Rukiye Aydemir, "Abdülmeccid b. Cellûn'un Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği", SBARD Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi 1/31 (2018), 178. Ahmet Yıldız, Hassân Ahmed Kamhiyye ve Şiirleri (Konya: Palet Yayınları, 2021), 41-44. Ahmet Yıldız, Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri (Konya: Palet Yayınları, 2017), 43-47.

⁶ Orhan Oğuz, "Muhammed Said er-Reyhânî'nin Küçürek Öykülerinde Hürriyet Kavramı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2018), 931.

⁷ Rukiye Aydemir, *Abdülmeccid b. Cellûn'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve 'Vâdi'd- Dimâ' Adlı Eserinin Tahlihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 18.

⁸ Turgay Gökgöz, "Modern Fas Romanına Bir Bakış", *Edebali İslamiyat Dergisi* 3/6 (Kasım 2019), 20.

⁹ Hüseyin Yazıcı, "Hikâye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı, 1998), 17/5.

Çalışmada Fas edebiyatının önemli isimlerinden Muhammed Said er-Reyhânî'nin *Yazarın Ölümü* Adlı öyküsünde yer alan hikâyelerindeki ölüm teması işlenecektir. Edebiyat konularında araştırmacı olmasının yanı sıra, yazarlık alanında da çalışmalar yapan Reyhânî'nin *Yazarın Ölümü* adlı eseri daha önce kaleme almış olduğu *Sabahı Beklerken ve Herhangi bir Yere Göç* Mevsimi adlı öykü koleksiyonunun üçüncüsüdür. Hikâyelerini bir tema üzerinde yazan yazar *Yazarın Ölümü* adlı bu öyküsünde tema olarak ölümü seçmiştir. Eserinde yer verdiği on öyküsünde de ölümü farklı yönlerden sunmuştur. Kitabına da ad olarak seçtiği *Yazarın Ölümü* hikâyesinde gerçekte bir yazarın gerçek ölümünden hareketle metinden yazarı çekip metin ile okuyucuyu baş başa bıraktığı üslubuna da göndermede bulunmuştur.

2. Yazarın Hayatı ve Üslubu¹⁰

Yazar Abdülmelik Su'dî Üniversitesine bağlı Kral Fahd el-Ulyâ Çeviri Okulu'ndan çeviri, iletişim ve gazetecilik alanında yüksek lisans derecesi, Birleşik Krallık'taki Lancaster Üniversitesi'nde Sanat ve Sosyal Bilimler Bölümü yazarlık alanında yüksek lisans derecesi, el-Melik Su'dî Üniversitesi'nde Sanat ve Beşerî Bilimler Fakültesi'nden İngiliz edebiyatı alanında lisans derecesi elde etmiştir. 2008'den beri "Fas Yazarlar Birliği" üyesi ve 2010'dan beri Güney İngiltere'nin, Bournemouth kentinde yayımlanan Anglophone Magazine Writing African'ın yayın kurulu üyesi ve ayrıca Arap Düşünce Vakfı tarafından 2010'dan beri Beyrut'tan yayımlanan Arap Kültürel Gelişim Raporu danışma kurulu üyesidir.¹¹

Kitabın giriş kısmında yazarın kaleme almış olduğu mukaddime ve ayrıca kendisi ile yapılan söyleşiler yazarın üslubu ile ilgili geniş bilgiler vermektedir. Yazar kendine has bu üslubu ile öykülerini yazmıştır.

Yazar, *Yazarın Ölümü* adlı bu öyküsünün mukaddime kısmında *Öykü Anlatma Temasıyla Yazmak* adlı bir yazı kaleme almış bu yazısında üslubu ile ilgili okuyucuya geniş bilgiler vermiştir. Yazar öykülerini oluştururken tek tek metinler olarak değil, bir hikâye grubu olarak yazdığının altını çizer ve bu anlatı tekniğinde yazma metoduna da müzikten hikâye yazmaya aktardığı tecrübe ile ulaştığını belirtir. Bunun kaynağını da gençken popüler olan Pink Floyd müzik grubuna olan hayranlığı olarak gösterir. Yazar etkilenmesini de şu şekilde ifade eder:

"Albümlerini dinlerken şarkıların aynı olduğunu ve aynı olmadığını, değiştiğini ve değişmediğini hissettim. Pink Floyd grubu uyumsuz şarkılar değil, albümler gerçekleştiriyor. Bir müzik tezine benziyor. "Shine On You Crazy Diamond" albümündeki tüm şarkılar, grubun kurucusu Syd Barrett'e bir övgü niteliğinde, "The Wall" albümünde, tüm şarkılar yıkım, özgürlük ve özgürlüğün akışının önündeki ciddi engellerle ilgili, "Animals" albümünde ise şarkılar koyun, domuz, köpek ve diğerleri gibi hayvan türlerine eşit olarak

¹⁰ Yazarın hayatı ve üslubu ile ilgili başta internet kaynakları olmak üzere birçok kaynaktan bilgiler yer almakla birlikte bu konudaki bilgiler birincil kaynak olması sebebiyle öykü kitabındaki bilgiler ve yazarın şahsi internet sitesindeki (<http://raihanyat.com/arabicversion-reviews-text8.htm>) bilgilerin karşılaştırılması neticesinde tespit edilmiştir.

¹¹ Muhammed Said Reyhânî, *Mevtû'l-Müellif* (Rabad/ Mağrib: Mevkiu Reyhâniyât, 2010), 46. "Muhammed Said Reyhânî'nin Hayatı ve Üslubu", *Raihanat Mohamed Said Raihani's Website* (Erişim 10 Haziran 2022).

dağıtılmıştır.”¹²

Önce öykü grubu için başlık şeklini alan bir konu düşündüğünü, sonra metinlerin başlıklarını ayırarak tek bir konu içindeki metinleri yeniden ürettiği bir üslup ortaya koyduğunu belirten yazarın öykülerinde bunu açıkça görmek mümkündür. *Yazarın Ölümü* adlı bu çalışmada konular farklı açılardan "ölüm" etrafında dönerken *Masumiyete Dönüş* ve *Her Yere Göç Mevsimi* öykü grubunda ise varoluşsal ve biçimsel biçimleriyle "göç ve yerinden edilme", *Her Büyüğün Arkasında Cüceler Vardır* öykü koleksiyonunda ise "boyun eğmek ve zorbalık" arasındaki ilişki etrafında dönmektedir.¹³

Yazarın yazma tekniğini ortaya koyan diğer bir kaynakta kendisi ile yapılan röportajlardır.¹⁴ Yazar eserleri ile ilgili kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplarla üslubunu açık bir şekilde belirtmiştir. Röportajında öykülerine ve bu öykülerden meydana gelen koleksiyonlara verdiği adlar ile ilgili olarak geniş açıklamalarda bulunmuştur. Ortaya konulmuş bu türden eserlere başlık koymanın zorluğuna Muhammet Şükri'nin bir metni bitirdiğinde uygun bir başlık seçmenin kendisi için zor olduğunu ifade eden "Başlık bir tavus kuşunun yelesi veya kuyruğu gibi olmalıdır." sözünü aktarır. Reyhanî başlığının önemini şu sözleriyle ifade eder. "Başlığın önemi, okuyucu için çekiciliğinin gücünde, hayatın diğer alanlarında karşılaştığı çekiciliğinde, renk, koku ve doku çekiciliğinde yatmaktadır." Başlık, Roland Barthes'in gördüğü şekliyle, okuyucuda okuma arzusunu uyandırmalıdır.

Yazar, metnin dışından empoze edilen ile öykü grubuna dâhil olan metinler arasından seçilen başlık olmak üzere başlık seçiminde iki model olduğuna inanmaktadır. Yazar başka bir öykü koleksiyonu olan *Sabahı Beklerken* hikâye koleksiyonunun başlığını koyarken metinlerin keşiştiği "zaman, varoluşsal kaygı, boşluk, beklenti" gibi konulara uygun bir başlık olarak seçtiğini ifade eder. Bu da yazarın başlık koymada öykü grubuna dâhil olan metinler ile ilişkili modeli benimsediğini göstermektedir.

Yazar kitabın başlığı gibi şeklinin de okuyucuyu çekmek için önemli olduğunu düşünür ve formla içeriği aynı görmüştür. Kendisi biçimi, içeriğin fiziksel düzenlemesi olarak görür ve Michel Foucault'nun ifadesiyle: "Biçim, özün derin yüzeyidir" sözü ile bunu ifade eder. Bu güçlü ilişkiyi ayrıca şu sözleriyle de örneklendirir: "Aşağıdan yukarıya doğru çatlamış bir binanın şekli ancak şu derin içerikle ilişkilendirilebilir: Her an çökebilme yeteneği ..."

Şekli özün perspektifi olarak gören yazar, yazarların sunum biçimlerine konu ile aynı derecede dikkat etmesi görüşündedir. Yazar şayet kitap olması durumunda, metnin eşikleri olarak adlandırılabilir kitap başlığına dikkat etmesi gerektiğini, bu eşikler sayesinde, yalnızca eserin değil, onun geçmiş ve sonraki çalışmalarının da gerçek bir vizyonunu oluşturabileceğini ifade eder. Yazarın öykü koleksiyonuna başlıklarını seçerek, farklı metin başlıklarıyla sohbetler yaptığını ve sevdiği çevreleri kucakladığına inandığını ifade etmesi onun başlıkları öykü içerisinden seçtiğini

¹² Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 5.

¹³ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 5.

¹⁴ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 40-43.

göstermektedir.

Yazar, "Öykü grubuyla yazma, metne odaklanmanıza ve metni kontrol etmenize ve metnin dizelerini etkili bir şekilde kavramanıza yardımcı olur." sözüyle öykü yazmada benimsediği metodun gerekçesini ve amacını ifade eder. Öykü grubunda eserlerini kaleme alan yazar, öykülerini üç aşamada yazdığını ifade etmektedir. İlk aşamada, tüm varsayılan öykü metinlerinin etrafında döneceği hikâye grubunun veya konunun ana temasını tanımlayan Reyhânî, metinlerin tamamlanmasından sonra okuyucuya sanki öykülerin derlemesinin farklı şekillerde tekrarlanan başlıklar halinde tek bir metin gibi görünecek şekilde geleceğini ifade eder. Yazmanın ikinci aşamasının, kurgusal malzemenin toplanması ve gözlemler, yüksek düşünceler veya canlı deneyimler yoluyla kodlanması olduğunu belirten yazar; bu aşamada meselenin bir kayıttan başka bir şey olmadığını, bu nedenle de yatağında ya da bir ağacın altında, bir trende ya da bir kuyrukta ya da sokakta dururken bile öyküsünü düzenlemeye başladığını, önemli olanın bir gün geri dönmeden kaçan ve kavrayamayacağı duygu ve düşüncelerini sadece not almak olduğunu söyler. Üçüncü aşamayı ise, tüm anlatı metinleri için belirlenen ana tema ışığında metinlerin önceki aşamadaki gözlemlerin ve biriken düşüncelerin temel alınarak yazıya dökülmesi olarak görür.¹⁵

Yazar ayrıca Fransız yazar Barthes'ten etkilenmiştir. Barthes, yazar ile metin arasındaki bağı kaybolduğu, sesin kaynağını kaybettiğini ve artık yazarın öldüğünü, böylece metnin kendi serüveninin başladığını ifade eder. Artık ona göre metni yaratan yazar değil, okurdur. Barthes'a göre okur, metni yeniden anlamlandırır. Metni üreten yazar değil, yazarı üreten metindir. Barthes'a göre her okuma, yazarı yeniden yaratmaktır. Özgünlük yazmada değil, anlamlama sürecinde açığa çıkar. Barthes'a göre metnin başında yalnızca okur vardır, yazar ölmüştür. Ona göre göstergeler birbirine bağlıdır ve okurun yorumu göstergelerin birbirine nasıl bağlandığı ile ilgilidir.¹⁶ Reyhânî, öyküler ile okuyucu baş başa bırakmak için aradan çekilir ve öyküde her bir okuyucunun öyküden farklı bir şeyler anlamasını ister. Öykü kitabına da ad verdiği son öyküsü *Yazarın Ölümü*'nde yazarı gerçekten öldürerek vermek istediği mesajı son kez yineler.

3. Öykünün İncelenmesi

Reyhânî'nin *Yazarın Ölümü* adlı eseri daha önce kaleme almış olduğu *Sabahı Beklerken* ve *Herhangi bir Yere Göç Mevsimi* adlı öykü koleksiyonunun üçüncüsüdür. Bütünden (öykü grubundan) başlayıp kısma doğru ilerleyen bir form ile öykü koleksiyonu yazan yazar öyküsünde, ölümü başlık olarak düşünmüş ve bu koleksiyonunda yer alan bütün hikâyelerini bu başlık çerçevesinde kaleme almıştır. On öyküden oluşan bu eserinde yazar her bir öyküsünde okuyucuya ölüm üzerinden farklı mesajlar vermiştir. Yazar öykülerinde geniş ve etkili betimlere yer vermiş, iç ve dış diyaloglarla ölüm ve hayat kavramlarını yeniden tanımlamıştır.

Bir Umursamazlık Hali öyküsünde güvenliğin ve dayanışmanın olmadığı

¹⁵ Reyhânî, *Mevtû'l- Müellif*, 43.

¹⁶ Ufuk Bircan, "Roland Barthes ve Göstergebilim", *SBARD Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/26 (2015), 38.

toplumlarda ölümün her an beklenmedik bir şekilde gerçekleşeceği üzerinden ölüm gerçeğini vurgular. *Bütün Hayatımız Rahat Bütün Ölümümüz Endişe İçin* öyküsünde yaşam ve ölüm kavramlarını tersine çevirir. *Bir Zehirlenme Durumu* öyküsünde ölümün bir çeşidi olan zehirlenme durumundan hareketle mesajlarını okuyucuya verir. *Ölülerinizi Hayırla Anın* öyküsünde zalim rejimlerdeki hükümdarın cenaze merasimi üzerinden okuyucuya ölüm temalı dersler verir. *Ölüm Döşesinde* öyküsünde yazar ölümün son anlarını betimler. *En Kötü Esirin En Kötü Sonu* adlı öyküsünde yazar şerefli bir ölüm dersine ihtiyacı olan bir esirin kötü sonunu gözler önüne serer. *Hayat Ölülerin İsteddiği Gibi* yazar bu öyküsünde insan yaşamında ölümü onurun merkezine koyar. *İmparatorların Tarzında Ölüm* öyküsünde yazar, ölüm aracının intihar edenin kişiliği ile ilişkisinin bulunduğu gerçeğini gösterir. *Beni Öldüren, Ben Hâlâ Hayattayım* öyküsünde yazar, ölümü siyasi suikast çerçevesinde imkânsız ölümü ele alır. *Yazarın Ölümü* öyküsünde, yazar gerçekte ölümünü öyküleştiren üslubu ile ilgili mesajını okuyucuya verir.

3.1. Bir Umursamazlık Hali

Yazar, bu öyküsünde güvenliğin ve dayanışmanın olmadığı toplumlarda ölümün istediğini, istediği zaman ve şekilde seçeceğini anlatır.¹⁷ Öykünün girişinde yazar yalnızlık içerisinde yürüyen ve çeşitli şekillerde ölebileceğini düşünen bir insan tasviri ile okuyucuyu yalnız bırakır.

“Tek başıma, bu ıssız yolda, hiçbir şey düşünmeden ve yerdeki ayak izlerimin yankısını dinleyerek önemsiz olana doğru adım atıyorum. Tek başıma, isteksiz, niyetsiz ve amaçsız ilerliyorum.”¹⁸

Bu yürüyüşü esnasında her an öldürülme hissi ile yoluna devam ederken nasıl öldürüleceği takıntılar olarak sürekli zihninde dolaşır. Ve bu takıntılar kafasında bakır bir metal gibi yankı bırakır.

“Ya bir grup haydut ya da bir suçlu çete tarafından yolum kesilirse?

Ya bir kurşunun gücünü ve ölümcüllüğünü denesem?

Ya ben yere kıvrılıp yatmadan önce dengemi bozup sersemlemiş bir sarhoş yaparsa?”¹⁹

Bu hisleri o kadar etkilidir ki kaynamalar başında iki katına çıkar, bununla da kalmaz ve ısı tüm vücudunda çoğalır. Hissettiği ateş o kadar fazladır ki bunu etkili bir şekilde okuyucuya bilimsel bir kuraldan hareketle aktarır.

“Bilimsel kural, tüm katı cisimlerin ısı etkisi altında eridiğini doğrulamaktadır... Bugün benim sıram.”²⁰

Ölüm anının tasvirleri ile okuyucuya, ölümünün son anlarını yaşatır. İçindeki gizemli bir sakinlik ve sarhoşluk olmadan sarhoşluk hissi, çevresindeki renklerin kapalı, koyu, opak renklere dönüşmesi; şekillerin birbirleriyle sarmal bir şekilde iç içe geçmiş durumda ve dünyanın kendisine dönüyor olarak gelmesi, düşme hissine

¹⁷ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 8.

¹⁸ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 9.

¹⁹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 9.

²⁰ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 10.

kapılması, önündeki güneşin, dağların üzerinde ağaçlarla dönen bir gökyüzünde dönmesi ve düşme hissi...

Ölüm ve hayat arasındaki hangi halde olduğunu bilmeden sorgulayan bir halde sorar.

"Ölmek üzere olan bir hal mi?

Ölüm mü?

Hâlâ hayattayım mı?"²¹

Bunların cevaplarını ararken hayatta olduğunu öğrenmek için parmaklarını kontrol eder ama cevap vermezler. Dili ile tanıklık etmek şahadeti söylemek ister fakat artık dili ağırlaşmış hareket ettiremez. Tanıklık yapması ve yüzünü kibleye çevirmesi için insanlara seslenir fakat cevap yoktur artık.

"Bir top gibi yüzüm gökyüzüne bakarken böyle mi öleceğim?!..."²²

Seslenir, duyuyor musunuz diye, fakat yine cevap yok.

"Ölürken ben hem konuşan hem de muhâtab mı oldum?!..."

Gelin yüzümü kibleye çevirin, lütfen...!

Azabımı defin sonuna kadar erteleyin lütfen?!..."²³

"Meçhul bir katilden gelen bir darbe ile bu ıssız yollarda tek başıma ölüme mi terk edildim?!..." ifadelerinin ardından "Sağırlar...!" sözleri ile sitemle güvenin ve dayanışmanın olmadığı bir toplumda ölümün kendisini istediği an ve şekilde aldığına isyan edercesine haykırır.

"İstedığınız olsun, ama benim de istediğim şey de olsun: Burada öleceğim ve ölümcül mikroplara dönüşeceğim ve yeri ölümcül virüslerle dolduracağım ve meltemin ilk öncülerıyla göğsünüze verem, İspanyol ateşi, kuş gribi ve hayvan gribi üfleceğim... İlk olarak ruhun yaratana katılması için süre ver... Ve randevumuz bir süre sonra."²⁴

Böyle bir ölümün sadece kendisini bulmayacağını, bunun bir gün kendilerinin de başına geleceğini kendisinin intikamı olacağı şeklindeki öldürülenin ağzından bir ders ile yazar öyküsünü bitirir.

3.2. Bütün Hayatımız Rahat Bütün Ölümümüz Endişe İçin

Yazar, bu öyküsünde yaşam ve ölüm kavramlarını tersine çevirmiştir.²⁵ Öykünün girişinde tabutun içerisindeki ölünün ağzından benzetme ve betimlemelerde bulunan yazar, âdeta o anı okuyucuya yaşatmaktadır. Kefenlenmiş bir şekilde uzuvlarını hareket ettiremeyen ölü tabutun içerisinde kendisini kıskanılacak bir kolumda görmekte ve sadece Firavunların, Hindistan, Çin, Azdekler, Mayalar ve İnkaların imparatorlarının bu deneyimin şerefine sahip olduğunu söylemektedir.

Ölü şahadet ifadesini "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed, Allah'ın

²¹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 10.

²² Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 11.

²³ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 11.

²⁴ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 11.

²⁵ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 8.

elçisidir.” sözünü hayatta iken matemlerde ve cenazelerde çok duyduğunu ama bu sözün verdiği sekîneyi, dinginliği ve huzuru tabutunda hiç bugün hissettiği gibi hissetmediğini söyler.

Tabutta taşınma sonrasında da olayı betimlemeye devam eden yazar ölünün ağzından mezara konma sahnesi ile yine okuyucuya olayı iyice hissettirir.

“Tahta yatağımdan beni çıkarmak için yarışan elleri hissettiğimde gözlerim hala kapalıydı ve ellerim bu beyaz elbisenin altında çıplak göğsüme kenetlenmişti.

Yolculuğun sonu mu?

Yerdeki kazma ve balta darbeleri bana her yerden ulaşıyor.

.....

Öldüğümü mü düşünüyorlar?²⁶

Beni toprağa gömecekler mi?

.....

Bu yolculuğun sonu mu?

Yöntemlerinden ve araçlarından keyif aldığım son bu mu?”²⁷

Yazar, ölünün ağzından gömülme sahnesinin ardından önceki hayatını eski dünya olarak nitelenmesi başka isimsizlerin yanına diri ve göz kırparak gömülecekleri ifadeleri ölümün başka bir hayat olduğu ve aslında ölümün dünyadakilerin anladığı şekilde bir ölüm olmadığı tersine onun bir hayat olduğu gerçeğini ölüm ve hayat kavramlarını ters çevirerek okuyucuya hissettirir.

“Sessizlik, şimdi ölümcül!

Canlı, göz kırparken burada neyi bekliyorum?

Ben hayattayken ve rızıklanırken mezarıma melekler gelip beni sorgulayabilir ve hesaba çekebilirler mi?”²⁸

Hâlâ bu durumunu ölüm olarak nitelendirmeyen ölünün çabaları ile öyküde yazar ayrıntılı tasvirlerde bulunur. Mezara taşınan ölü omuzlarda taşındığı sırada bunun kaçınılmaz kaderi olacağını o zaman anlaması gerektiğini söyleyerek ölümü kabullenir gibi olsa da kabirde yalnızlığın ölümcül olduğunu haykırması ve mezara niçin götürdüklerine hayıflanmalarının ardından hâlâ ölümü kabullenmez. Ona göre hayattadır ve ölmemiştir.

“Komaya girip iki aya ulaştı mı ki durumumu unuttular?

Ben tabutta hayata dönmeden önce ölmüş müydüm?

Durum ne olursa olsun, hayatta olduğum sürece beni hemen evime geri göndermeleri gerekiyor.

Çılgık atacağım.”²⁹

Kabirde çılgık sesleri ve o seslerin kabir içerisine konan taşlardan yankılanan seslerin ölünün başını ağrıttığı ifadelerinde yine yazar öyküde hayat ve ölüm

²⁶ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 14.

²⁷ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 14-15.

²⁸ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 15.

²⁹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 15.

kavramlarını tersine çevirir. Çığlık atmaya çalışan ama bir türlü sesini duyuramayan ölü bu yüzden sabırlı olması ve çığlık atmaya devam etmesi gerektiğini söyler. Bütün bu sahnelerde ölü ölmemiş olduğunu ve hâlâ hayatta olduğunu okuyucuya vurgularken canlı gömülmemek için elinden geleni yapmaktadır: "Canlı gömülmeye dikkat etmeliyim. Ama ses kısıklığı sesime hâkim oldu, susuzluk boğazımı kurutmaya başladı ve sonuç sıfır oldu."³⁰

Çığlık atmanın anlamsız olduğunu anlar ve bu sefer uzuvlarının kefenin altından bağlı olduğu sürece, üzerimde yatay olarak dizilmiş levhaları dikey vuruşlarla yerinden oynatmaya çalışacağını düşünür. Bütün kurtuluş çarelerini dener ve sonuç başarısızlıktır:

"Şimdi ilk etapta yapmam gereken bir şeyi ele almaya çalışıyorum. Daha önce ayağa kalkmak zorundaydım. Omuzlarda taşınırken ayağa kalkmak ve cenazeme eşlik eden sessizlikte çığlık atmak zorunda kaldım... Ama hayatta iken bana dayatılan ölü rolünü kabul ettim ve şimdi yapmaya çalışıyorum ben de ölülerdenim!"³¹

Öyküde yazar ölüm ve hayat kavramlarının gerçekte ne olduğunu okuyucuya etkili bir şekilde verir. Baştan kazanılması gereken şeyin üstesinden gelmeye çalışmak artık mümkün değil. Omuzlarda taşınırken ya da cenaze namazına eşlik eden sessizlikte çığlık atmak zorundaydı ve bunu yapmadığı için kendisine hayattayken kendisine dayatılan ölü rolünü kabul etmek ve şimdi ölülerin arasındayken yaşayanların rolünü oynamak zorunda kalmıştı.

Son bir kez daha tabutunu taşıyanların, ağırlığından dolayı hâlâ hayatta olduğunu bilmediklerine hayıflanırken, öldürücü karanlıkta sadece uzuvlarına dokunarak vücudunun varlığını hissedebildiğini ama bir süre sonra mutlak karanlığa rağmen, vücudunun mezarda olduğunu kanıtlayan harici bir yardımcı faktör karıncaları hissetmeye başlar.

Okuyucuda bu sahne ile de etki bırakan yazar öykünün sonunu yine diğer öykülerinde olduğu gibi şaşırtıcı bir sahne ile bitirir:

"Çığlıklarım, aç karıncaların çılgınca ısırmasıyla şiddetleniyor ve hiddetleniyor. Çığlık atıyorum, çığlık atıyorum ve çığlık atıyorum ve farklı bir yatakta farklı bir battaniyenin altında farklı bir sabah uyanma zamanını bildiren çalar saatin çalması dışında asla çığlık atmayı, havlamayı ve ulumayı bırakmıyorum."³²

3.3. Bir Zehirlenme Durumu

Yazar zehirlenme ve ölümle cezalandırma hakkında kaleme aldığı bu öyküsünde³³ zehirlenme durumunu resmederek öyküsüne şöyle giriş yapar: "Bıçakların keskin acısı, ince ve kalın bağırsaklarımı kesiyor. O tuvalete gitme zamanı acısı mı?"³⁴

Acısını dindirmek için kekik demetinden medet uman yazar, bağırsaklarındaki ağrının tüm reçetelere ve şifalı bitkilere karşı bağışık göründüğünü düşünerek

³⁰ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 15.

³¹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 16.

³² Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 16.

³³ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 8.

³⁴ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 17.

ümitsizliğe kapılır. Çektiği acının büyüklüğünü ifade eder. “Belki feryadım bizzat gece nöbetçi eczaneden duyuluyordu.”³⁵

Öyküde durumun okuyucuya zorluğu iyice hissettirildikten sonra artık vermek istenen mesaj verilir.

“Bu acı bana nereden (geliyor)?

Bugün evin dışında yediğim fastfood'dan mı?”³⁶

Yemek yediği “fastfood”daki ortamın kötülüğü hakkında betimlemelerde bulunan yazar, yemek sırasında ya da sonrasında hiçbir rahatsızlık hissetmediğini belirtir ve acı içerisindeki duyguları ile birlikte okuyucuya başka bir neden sunar. Cennette Hz. Adem ile Havva'nın yasak meyveden yediklerine telmihte bulunarak insan-öğlü olarak yapılan hatanın bir sonucu olarak düşünülmesi konusunda dikkatleri çeker.

“Cennetten bana işkence eden bu acıyı yanımda mı taşıdım?

Ama soğuk meyve suyundan başka bir şey içmedim!”³⁷

Yazar, bu sahne ile meşgul olurken bu sefer bu acının nedenini kendisini açık bir saldırganlıkla sorumlu tutan Havva'nın zehirlediğini ortaya atar. Ve bunun nedeni olarak da şunu görür:

“Havva, ona defalarca ihanet ettiğim için içeceğime zehir koyarak beni cezalandırdı mı?”³⁸

Sürekli yaşadığı durumlar üzerinden bunların farklı nedenlerini ortaya koymaya çalışan yazar, zehrin acısını dindirmenin yolunu miras kalan asırlık bir şişe yağda görür. Bu yağın iyi bir panzehir olduğunu düşünür fakat karnındaki ağrıyı bu panzehir de artırır ve hiçbir faydası olmaz.

“Bu durum intikamla mı ilgili?

Bu saatten önce, bir gün diğerinin acısının kendimin acısının başlangıcı olduğunu hiç bilmiyor muydum?”³⁹

Yazar sözleri ile acının kaynağını bulmuş ve nedenin kendisi olduğunu itiraf etmiştir artık. Evet, her acının kaynağı bizzat insanın kendisi idi. Öyküde yazar vermek istediği bu mesajının ardından bu sefer okuyucuya acı çekmenin (zehirlenmenin) bizzat ceza olmadığını, cezanın acıyı çekme zamanı olduğunu hatırlatır. Önder insanlar, toplumda ulaştıkları hakikatlerin yaşanmasını diledikleri için zehirlenirken toplumun diğer kesimleri ise zehirlendikten sonra hakikati öğrenirler: “Tarihin büyükleri hakikate ulaştılar ve zehirlenerek cezalandırıldılar, tarihin diğer tarafında zehirlendikten sonra hakikate ulaşıyorum...”⁴⁰

Gafil insanın sonunun bu şekilde olacağını ifade eden yazar, okuyucuya bunun nedeninin bizzat kendisi olacağını bir kez daha hatırlatır: “Gafillerin kaderi her

³⁵ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 17.

³⁶ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 17.

³⁷ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 18.

³⁸ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 18.

³⁹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 18.

⁴⁰ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 19.

zaman zehir mi?"⁴¹

Bu durumda düşen artık kimseyi suçlamamalı vurgusunu öyküde son mesaj olarak veren yazar bunu şu şekilde ifade ederek öyküsünü sonlandırır.

"Beni öldüren, beden parçalandıktan ve ruhun kaçışından sonra bu metni okuduğunda beni affet.

Beni affet

Beni affet

Beni affet..."⁴²

3.4. Ölülerinizi Hayırla Anın

Yazar bu öyküsünde zalim rejimde hükümdarın cenaze törenini anlatmıştır.⁴³ Diğer öykülerinde olduğu gibi yazar okuyucuya o anı yaşatmıştır. Çok sayıda betimlemelere yer veren yazar, cenaze törenini bizzat yaşatmak için törenden çokça ayrıntılar verir. Verdiği bu ayrıntıların yanında diktatör yönetimin halkı düşürdüğü duruma değinir. Öyküde bir diktatörün şahsında dünyadaki bütün dikta rejimlerde durumun aynı olduğunu ifade eder. Öyküsüne diktatörün ölüm haberinin verildiği anı gözler önüne getiren bir girişle başlar.

*"Ülkenin semâlarında yankılanan bir darbe, hepimiz aniden kaynağının gök gürültüsü olduğunu anlıyoruz. Ancak bu, ülkenin evlerinin tüm kapılarındaki aynı anda ve aynı âciliyetle tekrarlayan bu vuruş, bugün, ülkenin cumhurbaşkanı ekselanslarının cenazesine katılmak için insanları seferber etme görevinde olan iktidar yardımcılarının olabilir."*⁴⁴

Reyhâni öyküde onun Jül Sezar ve ondan sonra Kraliçe Victoria gibi kraliyet rekorunu kırmaya olan ısrarı nedeniyle ölümünün altmış yıldan fazla bir süredir beklendiği ifadeleri ile onun benzeri diktatörler gibi yönetimde uzun bir süre kaldığını da ima etmektedir.

"Başkan iktidarı çocukken üstlendiği ve hayatının geri kalan aşamalarını, ergen, genç, orta yaşlı ve yaşlı bir koltukla bildiği doksan tavanını aşabildiği gibi şahsi hayatında yüz yıllık tavanı da aşmayı başarabildi."⁴⁵

Yazar cenaze töreni ile geniş betimlemelerde bulunur:

"Mahalle avlusu artık çocuklarla, kadınlarla, erkeklerle, yaşlılarla ve aptallarla dolu... Karmakarışık, çarpan insan kafası dalgaları ve burada duran mantar gibi çadırlar ve insanların bu münasebetle özel duaları ezberlemeleri için gelip geçen helikopterler tarafından düşen kâğıt yağmurları..."⁴⁶

Kalabalık bir ortam, o kadar kalabalık ki insanlar adım atacak yer bulamazlar. Devlet kurumlarının hepsi özel çadırlar kurmuşlar, insanlar bu çadırların başında ve yukarıdan atılan dua kâğıtlarını almaya çalışmaktadır. Cenaze törenine

⁴¹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 19.

⁴² Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 19.

⁴³ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 8.

⁴⁴ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 21.

⁴⁵ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 21.

⁴⁶ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 21.

katılanlara ekselansların hizmetlerini ve başarılarını takdir etmek için, kendi özgür iradeleri ile katıldıkları ve onun saf ruhuna yakışan korkunç bir cenaze alayı düzenlemekle görevli olduklarını ifade eden otorite muhafızlarının sözleri. Öyküde yazar yönetimine isteyerek boyun eğdiğiniz gibi cenazesine de isteyerek katıldınız (?) vurgusu yapar. Tüm dikta rejimlerin uygulamasını gözler önüne koyarcasına. Bu arada cenaze törenine katılanların fotoğraflarını çekmek için kameralar kurulmuştur. Cenaze töreninin vazgeçilmez unsurları da yine törende yer alır.

"Her yerde pankartlar, fesleşen dalları ve ölen başkanın resimleriyle dolu çadırlar kurulmuş."⁴⁷

Meydanda her bir kurum cenaze törenine katılmak için çadırlarını kurmuş.

Çocuklar için kurulan "Çocuk Esirgeme Kurumu" çadırı ücretsiz olarak sunulan oyuncakları seçen çocuklarla ve üzerinde "Seni hep seveceğiz, baba!" yazan oyuncak bebeklerle ve figürlerle dolu. Yazar olayı öylesine canlandırmakta ki çadır-daki çocukların kargaşa ve çığlıklarından rahatsız olduğu için dışarı çıktığını ifade eder.

Ardından meydandaki bu cenazeye katılanlara mükâfat müjdeleyen megafonların bulunduğu "Dini Rehberlik ve Fetvalar Bakanlığı çadırı" ve cenazeye katılan işsiz genç erkeklere çalışma kartlarının dağıtıldığı "İstihdam Bakanlığı çadırı". Buradaki betimlerinden sonra yazar en son uğrak yeri olan "İnsan Hakları Bakanlığı çadırı"na kendisini bir elin sürüklediğini söyler.

"Birinin eli beni gömleğimden İnsan Hakları Bakanlığı için çadırın hazırlanmasına katılmak için sürükledi, onu inşa edecek işçilerden ve bu müstesnâ olağanüstü vesileyle ne teklif edeceklerini kimsenin bilmediği çalışanlardan önce meydana ulaştım."⁴⁸

Yazarın İnsan Hakları Bakanlığı çadırında ne teklif edeceklerini kimsenin bilmediği sözü ile bu dikte rejimde insan haklarının olmadığı gerçeğini edebî bir şekilde dile getirmekte.

Yazar öykünün son anında cenazeye katılanların içerisinde birinin protesto ederek insan selinden çıkmaya çalıştığını bu esnada da, "Hayatım boyunca yıllarca dua ettiğim ölü bir adamın cenaze namazına neden katılacağım?"⁴⁹ sözünü aktarır. Bu söze cevap ise toplu olarak, "Ölülerinizi hayırla anın!"⁵⁰ şeklinde olur.

Bir insan selinin ortasında üniformalı tek bir sesin cevabı ise "Ölülerinizi hayırla, hayatta olanlarınızı sessizlik ve bilgelikle anın!"⁵¹ olur. Öykünün sonunda etkili bir sözle yazar öyküsü boyunca vermek istediği mesajı sanki hatırlatırcasına tekrar eder. Sürekli olarak hayatı boyunca itaat etmek hatta başımızda kalması için dua etmek(?) zorunda kaldığım bir kimse için niye şimdi dua edeyim. Tek bir ses gördüğü zulme haykırırken dikte rejimlerde yaşayan kitlelerin toplu olarak zulmü kabullenmeleri ve rejimin üniformalı askerinin verdiği cevap hep aynı olacaktır.

⁴⁷ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 22.

⁴⁸ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 22.

⁴⁹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 22.

⁵⁰ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 22.

⁵¹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 22.

3.5. Ölüm Döşesinde

Yazar bu öyküsünde ölümün son anlarını betimlemiştir. Bu son anı yolculuğun varış çizgisi olarak gören yazar bu anda artık geriye dönüşün olmadığını ifade eder. Hayatta iken sıkıntılı durumlarda güç almak için mutlu günleri hatırlamanın artık bugün bir faydasının olmadığını belirterek okuyucuya ölümün son anlarını yaşatmaya başlatır. Peş peşe sorduğu ve cevaplarını verdiği sorularla dönüşün imkânsızlığını hatırlatarak ölümün son anına biraz daha yaklaştırır. Yazar bu anlatımında okuyucuyu sanki ölümün son anını yaşayan kişi olarak hayal etmesini isteyerek olayın etkileyciliğini artırmaktadır.

"Hayatının çoğunu peşinden koşarak geçirdiğin şeyleri artık hatırlamadığını fark etmedin mi?

Sana bazılarını hatırlatacağım.

Para mı?

Parayı, kârları ve projeleri kutlarken gözünün önünde parlayan hatıralardan hiçbirini fark etmedim mi ...

Makamlar mı?

Makamlarda artık hatırladığın mutlu anlardan hiçbir iz yok. Kesinlikle hiçbir iz yok.

Çocuklar mı?

İşte onlar, sesin kısıldıkça, görüntün soluklaştıkça ve dokunuşun soğudukça daralan bir daire içinde etrafında dönüyorlar. Ama onların hiçbirisi, çoğul olarak, şimdi hatırladığın şeyde bulunmadığını bilmiyor.

Şimdi ne hakkında düşünüyorsun ve ölümün acısını hafifletmek için ne hayal ediyorsun?"⁵²

Yazar sonrasında okuyucuya son ana bir adım daha yaklaşmış bir kişi tasviri yapar. Bu kişi, sesi aniden kaybolan ve sadece kadının ağzına sarkıttığı suyla ıslatılmış yün parçasını emmeye odaklanan, dili artık en ufak bir hareketi bile yapamayan ve onun dışında evrenle ilgilenemeyen, son anında iki beyaz kanadı ile güvenli bir şekilde çırpınan kişidir ve artık ölüme çok yaklaşmıştır.

"Ölümün son anının görüntüsü ile birlikte çevredekilerin kendisine daha çok yaklaşmak istemelerine rağmen müminin huzuruyla, ne kadar yaklaşmaya çalışsalar da, ışık ölçüleriyle onlardan uzaklaştığını hissediyorsun".⁵³

Yazar artık mümin bir ruhun nurlu yollardan nimetlere ve cennetlere gitme zamanının geldiğini bedenini ise onu yıkayacak, kefenleyecek ve defnedecek çevresindeki bedenler için burada bırakması gerçeğini edebî bir şekilde ifade eder.

3.6. En Kötü Esirin En Kötü Sonu

Yazar bu öyküsünde şerefli bir ölüm dersine ihtiyacı olan bir esirin, bütün onurunu kaybetmiş halde ölümü isteyecek kadar ölümün kendisini için yavaş

⁵² Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 23.

⁵³ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 24.

olduğu durumu ele almıştır.⁵⁴ Hayatında kendisi için en önemli değerler uğruna ölümü göze alamayan bir esirin tutsak durumunda bu değerlerini kaybetmekle kalmayıp sonunda ölümünü yalvararak düşmanından isteyecek bir şekilde onursuzluğa düşen durumu anlatılır. Öyküde ölümün bu onursuzluğa düşmeden önce bir nimet, şehitlik olduğu, ama şerefli bir şekilde ölemeyenlerin onurunu ve değerlerini bir bir kaybederek bu onursuzluğun acısını çekerek yavaş yavaş öleceği anlatılır.

Esirin sorgu odasında subay ile ilgili diyaloglarında durumun vahametini ve gerçekliğini sanki o anı yaşatırcasına okuyucunun gözleri önünde canlandırmak isteyen yazar çok geniş betimlere yer verir.

“Askeri subay, esirin yüzünde solgunluk, sandalyede cüssesini ifade eden ve tüm uzuvlarında titreyen ifadelerinin sonuçlarını fark etti, bu nedenle sandalyesinden kalktı ve esirin etrafındaki sorgu odasında geniş çemberler, sonra daha az geniş, sonra da esirin gerginlik hissini ikiye katlayan daha dar çember halinde ona sormak için gezinmeye devam etti:

Asker, sadece bir insan figürü olarak görünene kadar cüce olan esirin önünde durdu ve sonra ona sordu:”⁵⁵

Subay sorgu esnasında sahip olduğu değerli şeylerin neler olduğunu sorar ve bunları feda etmesini istediği sahnelerde esirin durumu ile ilgili yazar yine betimlemelere başvurur. “Esir tereddüt etti, başını eğdi. Ancak asker başını copuyla tekrar yukarı kaldırdı:”⁵⁶

“Hayatındaki en değerli şey nedir?” sorusu ile esirin değerlerini soran subay ilk olarak “vatan” cevabını alır. Vatanını aldıklarını bunun dışında değerli olan şeyin ne olduğunu sorduğu sahnede esir için aşağılandığı bir başka sahne yine okuyucunun karşısına çıkar. Esirin “karım” cevabını vermesi ardından karısının getirilerek gözleri önünde elbiselerinin çıkarılması karşısında esirin çığlıklar atarak itirazlarının eşliğinde karısının bir başka askere istediğini yapabileceği söylenerek verilmesi şeklinde sahnede esirin içinde bulunduğu durum ve onurunu kaybettiği bu sahnede okuyucu vatanını ve namusunu kaybeden bir insan artık neyi kalmış olabilir diye düşünür. Bu esnada sorgunun vahametini ifade eden bir betimleme ile “Sonra bir köpek balığı gibi esirin sandalyesinin etrafında düzenli adımlarla dönmeye başladı, metal topuk her titreşimde cınlıyordu:”⁵⁷ Subay insanın kanını donduracak bir soruyu esire sorar: “Kadın çocuklara üstün gelir mi ey esir”?

Esirin feryatları ile içeriye alınan üç çocuğun “Baba! Baba! Baba!” çığlıkları artık sahnenin esir açısından dayanılmaz bir seviyeye çıktığı anda subayın alaycı ve kaybettiği önceki değerini karısını hatırlatan ifadeleri kulaklarda cınlar;

“Gördün mü esir? Karın geldiğinde bunların hiçbirini yapmadın, o “sevgilim” demedi, sen de ona “sevgilim” demedin. Şimdi hangisinin daha değerli olduğunu gördün mü?”⁵⁸

İçerisinde bulunduğu durumun en kötü halinde çaresiz bir halde kalan esir,

⁵⁴ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 8.

⁵⁵ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 25.

⁵⁶ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 25.

⁵⁷ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 26.

⁵⁸ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 26.

yine subayın çaresiz ve onursuz bırakan bir sözü ile karşılaşır.

"Antik Yunanların çocuklarını doğumlarından hemen sonra üç gün boyunca yüksek dağlara koyduğunu ve zayıf çocukların öldüğünü ve ebeveynlerine üç gün sonra sadece güçlü olanların geri döndüğünü biliyorsun?"⁵⁹

Bunun çocuklarının ölümleri olduğunu bilen esirin itirazları sonucu değiştirmez ve subay, daha fazla gözyaşı dökken esirin etrafında yine köpek balığı gibi dönmeğe başlamak için onu tekrar sandalyeye getirir.

Subay bu sefer esirin kulağına onu aşağılayan şu sözü fısıldar:

"Bu saate kadar muzaffer orduya askerinin ve kartalların civcivlerinin faydalanması dışında hiçbir fedakârlık yapılmadı."⁶⁰

"Sahip olduğun değerli eşyalara bakışımı genişlet, hayal gücüne yelken aç ve muzaffer orduya nelerin sunulabileceğini göreceksin!"⁶¹

Vatanını, eşi ve çocuklarını kaybettikten sonra hiçbir şeyinin kalmadığını söyleyen subay ondan bu sefer kendisini feda etmesini şu sözlerle ister.

"Hayır, esir! Hâlâ evrendeki en değerli şeye sahipsindir. Hâlâ hakikate ulaşmanın yolu olan bakışa ve zevklerin, hatıraların ve becerilerin deposu olan kalbe sahipsindir. Ve hâlâ tüm evrenin gücü olan beyne sahipsindir!"⁶²

Bütün onurunu, vatanını, eşi ve çocuklarını kaybetmiş bir esirin subaydan bir ricasının olduğunu söylediği sahnede okuyucu esirin canını bağışlamasını isteyeceğini beklerken öyküdeki sahne yine şaşırtmaya devam ediyor.

"Kafama bir kurşun sıkarak beni özgür bırakman. Öldür beni, lütfen!"⁶³

Bu isteğe subayın verdiği şu cevap öykünün vermek istediği mesajı son ana sakladığını gösterir.

"Tüm bu aşağılanmadan önce bu isteği yapmış olsaydın, şerefli biri olurdun ve şehit olarak ölürdün. Şimdi isteğin kafana ateşle ölmeyi hak ediyorsun, ama sen, esir, bir köpek gibi öleceksin. Köpekler gibi bir toplu mezara atılarak gömülecek, kimse seni hatırlamayacak. Çünkü neslini öldürdün ve hikâyeyi bitti."⁶⁴

3.7. Hayat Ölülerin İsteddiği Gibi

Yazar bu öyküsünde insan yaşamındaki onurun merkezine ölümü koyar.⁶⁵ Ve öykünün girişinde bunu dileği olarak ifade eder. "Durum sana hastalıklı gelebilir, ama inan bana, benim dileğim şu: Onunla birlikte gelen şerefi ve onuru kazanmak için ölüm şerefi ile nimetlenmek."⁶⁶

Yazar bu istediğini betimlemelerde bulanarak okuyucuya verir. Yazar; kişinin ölüm ile nimetlenmesini, son andaki hislerini ve duygularını açıkça okuyucuya

⁵⁹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 26.

⁶⁰ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 27.

⁶¹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 27.

⁶² Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 27.

⁶³ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 27.

⁶⁴ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 27.

⁶⁵ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 8.

⁶⁶ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 29.

belirtir. Artık onun için bu son anda dünyanın her yerinden sevdikleri yatağının etrafında toplanmıştır. Bu insanlar, onun sevgi dolu gözlerinde ölüm anındaki son bir bakışını kazanmayı umut ederler ve dilindeki son kelimeleri duymanın zevkini hissederek.

Ölümü bir tada çeviren yazar, ölüye sevdikleri tarafından aflar istendiğini belirtir. Ayrıca cesedinin yıkanması anında organlarına dokunulmasından çekinmeden yıkanma şerefine sahip olduğunu da ekler.

Yazar için en güzel renklere bürünmüş bir tabutta taşınmak ve en güzel cad-delerde omuzlarda dolaşmak, tüm yoldan geçenlerin, kafeler ve lokantalarda bulunan insanların saygı ve hürmetle ayakta durması, ruhunun takdir edilerek, tüm kayıt makineleri, radyolar ve megafonların kapatılması ve tabutunun geçişine kadar tüm ulaşım araçlarının durması. Ve her şeyden önemlisi de kimsenin "ölüm" den başka bir konu düşünmemesi.

Yazar ölüm sahnesi ve ölümün ardından yapılan cenaze işlemlerinden hissettiklerinden ölümün başlı başına bir nimet olduğunu hissettirircesine ölümün ne güzel bir şey olduğuna dikkatleri çeker.

"Ne kadar harika!

Bir kimsenin vefatından sonra, güzel sözlerle, mutlu hatıralarla, cesur tavırlarla ve asil amellerle anmak için düşmanlarının ve dostlarının toplanması.

Ne kadar harika!

Bir kişinin ölümünden sonra dedikodudan ve ifşadan, mahrem hayatının en özelinde kusur ve zayıflık arayışından kurtulması."⁶⁷

Ölümde sadece yokluk duygusunun ölüme olan coşkusu azaltabileceğini düşündüren yazar, ölüm haberinin alınmasında ölü için tüm bu saygı ve hürmetin meydana gelmesinin ise coşkuyu artırdığını ifade eder.

"Ölüm bir dilekse hayatın ne anlamı var?"

"Bir kişinin en büyük arzusu ölümse, arzu ve umutların değeri nedir?"⁶⁸

Okuyucuyu ölüm, hayat ve umutların değeri hakkında düşündüren yazar, öyküde vermek istediği son mesajını yine ölüm üzerinden onurlu olmayı dilemek olarak verir. Ölümün bedenler için olduğunu ve ölümlerin razı olmadığı bir hayatı kabul etmeyeceğini, onurlu bir hayatı kabul edeceğini vurgular.

3.8. İmparatorların Tarzında Ölüm

Yazar bu öyküsünü intihar anındaki bir kişinin ölümünün hangi yolla olacağını seçimindeki düşünceleri ile oluşturmuştur. Olayın kahramanı ölümü tercih etmiş⁶⁹ ve bu ölümün şeklinin de kendisine yaraşır bir şekil olması gerektiği düşünülmektedir. Öykü buradan hareketle ölüm aracının intihar edenin kişiliği ile ilişkisinin bulunduğunu ifade eder.

İntihar sahnesinin okuyucuda etkili olması için yazar olayın gerçekleşeceği

⁶⁷ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 29.

⁶⁸ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 30.

⁶⁹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 8.

mekân ve kahramanın pozisyonunu belirten bir betimleme ile öyküye başlamıştır.

"Düşünmek onu yormuştu, sandalyesine oturmuş, başını avuçlarına dayamış, dirsekleri birbirinden ayrılıp çenesi tahtanın sertliğine çarpıncaya kadar masanın üzerine yığılmış eşyalarıyla hapsolmüştü."⁷⁰

Hikâyede ölümü bir kurtuluş olarak gördüğü için kahramanın önünde intiharın başlamasını bekleyen kurtuluş araçları yani intihar edeceği araçlar yer almaktadır.

İntihar etmeyi düşündüğü araç ile geçmişteki ünlü kişilerin intiharlarında kullandıkları araçlar ile bir eşleşme yapar. Öyküde kahraman ölüm âleti ile ölen kim-seler arasındaki ilişkiden seçtiği ölüm yolunun kişiliğini yansıtacağı düşüncesindedir.

Olayın kahramanı, ölümü sürekli olarak hayattan kurtarıcı olarak gördüğü için ölüme neden olan şeyler de onun için hayattan kurtarıcıdır. Öyküde kahraman ünlü isimlerin kendi hayatlarına son verdikleri ölüm şekillerini hatırlatır.

"Böyle bir şırınga, Jimmy Hendricks ve Jim Morrison'dan Kurt Cobain'a kadar en sevdiği yıldızları hayattan kurtarır. Böylesine kalın bir iple Hannibal hayatına son vermiş ve böyle bir maddenin tek bir dozuyla "Sokrates" son kaderiyle karşılaşmış ve bu fazla miktardaki uyuşturucu Dalida'nın varlığından kurtulduğunu ediyor. Ve bu tür birçok şarapla William Shakespeare öldü..."⁷¹

Öyküde bu seçenekleri düşünen kahraman masadaki tüm bu aletler arasında en etkili olarak tabancayı -sonuç garantili ve hızlı- düşünür. Fakat tek bir kurşunla - Ernest Hemingway'in yaptığı gibi - kafatasının tek bir atışla patlayıp dağılmasını gözünde canlandırır ama bu görüntü onu korkutur. Aynı şekilde tabanca ile intihar eden Van Gogh aklına gelir ve onun kanlar içerisindeki durumunu hatırlayınca bu fikirden de iyice uzaklaşır. Ona göre intihar kişiliğin bir göstergesidir.

"İntihar; giyinme, yemek yeme, gülme, konuşma, yürüme, dans etme şekli, eşlik ettiği arkadaşların kalitesi ve gittiği barınaklar gibi, yaşayan bir kişiliğin tezahüründen başka bir şey değildir."⁷²

Yazmak için yaşayıp hayatını bir bedel olarak ödeyen ve hayatındaki ilişkilerinde hep yazdıklarını temel alan bir insanın farklı bir şekilde ölmesinin mümkün olmayacağını düşünür.

Bu nedenle de yazı ile birlikte yahut onunla ölmenin en uygun olduğunu düşünür. LSD uyuşturucu lordlarının, okumak bahanesi ile hapisaneye soktukları İncil'i çiğnenmelerinde olduğu gibi yazıyı düşünür.

"Yazmak için yaşayan, onun için ölmeli."⁷³

İmparatorların tarzı gibi, Tıpkı Sokrates'in zehirli kalemi ile yazarken kendisinden geçmesi gibi bir imparator olarak öleceğini düşündü.

⁷⁰ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 31.

⁷¹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 31.

⁷² Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 31.

⁷³ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 32.

3.9. Beni Öldüren, Ben Hâlâ Hayattayım

Yazar bu öyküsünü gerçekte yaşanmış bir olaydan hareketle öyküsünün olayını, kahramanlarını ve mekânını belirlemiş ve öyküsünde vermek istediğine bu şekilde ulaşmıştır. Olay şu şekildedir:

Doğüstü önsözleriyle çarlık Rusya'sının en önemli kişilerinden birisi olan Grigori Rasputin, 15 sene boyunca Rusya'da gezip her yerde vaazlar verdi. St. Petersburg'da Rasputin'in de katıldığı büyük bir dini toplantıda saygın din adamlarıyla tanışması sonucunda kendisine Çar'ın sarayının kapısını açan ünü kısa zaman içinde yayıldı. Çar'ın oğlunu dua ederek iyileştirmesi neticesinde o günden itibaren Çar ailesi için çok önemli bir şahıs oldu. Ordularının başında bulunan çar, eşinden aldığı mektuplarla ülkeyi ve savaşları yönlendiriyordu. Bu anda sarayda bulunan ve Çariçe üzerinde bir konuma sahip olan Rasputin'in bu durumundan hanedan üyeleri rahatsız olmuş netice de kendisini öldürmeye karar vermişlerdir. Yusupov adındaki hanedan mensubu bir prens diğer komplocu arkadaşları ile beraber yaptıkları planla onu öldürmek istemişlerdir. Sarayda verilen bir yemek daveti ile onu zehirlemişler ölmediğini görünce bu sefer ateş ederek öldürmek istemişlerdir. Öldüğünü düşündükleri Rasputin'i bir çarşafa sararak dışarda beklemekte olan araca doğru taşımak istedikleri sırada arabada bekleyen İngiliz ajanı Rayner'in Rasputin'in ölmediğini anlaması üzerine bu sefer bedenini araca yerleştirerek buzlarla kaplı Neva nehrine atmışlardır. Rasputin'in cesedi ancak 14 saat sonra bulunabilmiştir. Rasputin bu şekilde tarihe ölmeyen adam olarak geçti.⁷⁴

Öyküde yazar ölümü siyasi suikast çerçevesinde ve öykü de geçmişte yaşanmış bir olay kurgusundan "Rasputin" tiplemesinden hareketle imkânsız ölümü ele almıştır.⁷⁵ Öykülerinde ölümün büyük bir değeri olduğunu vurgulayan yazara göre ulaşılacak hedef adaletsizlik, ihanet ve saldırganlık gibi amaçlarla gerçekleştiğinde cinayet araçları sonuçsuz kalmaktadır. Bu nedenle de hikâyesinde "Yusupov! Yusupov!"⁷⁶ sözleri ile okuyucunun dikkatlerini Rasputin'e yapılan başarısız suikasta çekmektedir. Rasputine düzenlenecek suikast için onun St. Petersburg sarayına götürülmesini ve orada onun suikasta uğramasını "Hiçbir gün o gece arabanın arkasındaki arka koltukta yaptığım gibi doğrudan gece yıldızlarının tadını hiç çıkarmadım." Aksine senin "Sadece aceleci nefesinle bulanıklaşan, iğrenç davranışlarından korkan bir zevk. Tek başına nefesin gecemin berraklığını bulanıklaştırıyordu!"⁷⁷ sözleri ile kendisine yapılacak suikastı küçümsemesini ifade eden anlatım ile yine bu şekildeki bir ölümün imkansızlığını vurgulamaktadır.

Kahramanın defalarca gittiği sarayda bu sefer uğradığı ihanet ve saldırganlığı çeşitli gözlemler ile ifade eden yazar kahramanın zehirli şarabı içmeyi kabul etmesi ve bunun işe yaramadığı suikastçılara haber vermek için onların saklandıkları üst kata çıkması sahnesi okuyucunun öyküdeki merakını artırmaktadır. Kahramanın öldüğü ve öykünün son bulduğunu zanneden okuyucu bu sefer onun kurşunlanması ve bedeninden kanlar akmasına rağmen ölmediği hatta onun ölmediğini sadece

⁷⁴ "Rasputin Süikastı", *Tarihi Olaylar* (Erişim 10 Mart 2022).

⁷⁵ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 8.

⁷⁶ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 33.

⁷⁷ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 33.

yabancı istihbarat ajanı Oswald Rayner'in bilebildiğini söylediği sahne ile bir şok yaşıyor. Olay o kadar inanılmaz boyutlara çekilerek okuyucu merakla sonucu beklerken bu sefer kahramanın Neva Nehri'nin buzlu sularına atılmasından önce son merminin iki gözünün arasına atılmasını emreden ajanın sözüyle irkilir. Üçüncü, dördüncü ve beşinci bir dirilme imkânının olduğunu söyleyen kahramanın geri dönebileceğini ama bunu tercih etmeyeceği ifadeleri okuyucu da yine şaşkınlık yaratmakta ve öykünün nasıl bir sonla biteceği konusunda büyük merak uyandırmakta. "Ama hayata geri dönebileceğim başka bir yol düşündüm: içinizde diriliş, içinizden hayata dönüş, içinizde sizinle oturmak ve içinizden sizi azarlamak..."⁷⁸

Böylece zehirlenme, oyun, kovalamaca, ateş etme olmayacak... Böylece açığa vurmaktan, dürüst olmaktan ve kişinin ondan kaçıp saklanamayacağı hakikatten başka seçenek kalmayacak" sözü hikâyeyi okurun tahmin edemeyeceği çok farklı bir sonuçla bitmesini sağlar. Katilin vicdanında yaşayan bir kimse için ölümün imkânsızlığını vurgulayan yazar, öykünün son cümlelerinin edebî bir şekilde

"Beni öldüren, ben hâlâ hayattayım.

Beni öldüren, ben hâlâ hayattayım.

Beni öldüren, senin içindeyim, intihar etme!"⁷⁹ diyerek bitirir.

3.10. Yazarın Ölümü

Öykünün girişinde Reyhâni Roland Barthes'in yazarın metinden çekilmesinden, onun metindeki hâkimiyetini kaybetmesinden söz eden bir alıntısını yapar.⁸⁰

Barthes, *Yazarın Ölümü* adlı makalesinde yazar ile metin arasındaki ilişkinin bittiğini, metni üreten yazarın öldüğünü, böylece metnin okur ile olan kendi serüveninin başladığını ve yazarın anlam üreten bir konumunun olmadığını ifade eder. Barthes, yazarın ölümünü "Okurun doğumunun bedeli yazarın ölümü olacaktır." sözleriyle dile getirir. Artık metni yeniden oluşturan yazar değil, okurun kendisidir. Ona göre okur, metni yeniden anlamlandırır. Yazar metni oluşturmaz aksine metin yazarı oluşturur. Her okuma, yazarı yeniden yaratmaktır. Bu nedenle de özgünlük yazmada değil, anlamlama sürecinde açığa çıkar. Barthes'a göre metnin başında yalnızca okur vardır, yazar ölmüştür. Ona göre göstergeler birbirine bağlıdır ve okurun yorumu göstergelerin birbirine nasıl bağlandığı ile ilgilidir.⁸¹

Reyhânî diğer öykü koleksiyonlarında olduğu gibi *Yazarın Ölümü* adlı bu öykü koleksiyonunda da Barthes'in öykü anlayışından etkilenmiş ve öykülerinde yazar ölmüştür ve yalnızca okur vardır.⁸² Reyhânî'nin bu eserinin başlığını *Yazarın Ölümü* olarak seçmesi de bunu açıkça göstermektedir. Bu öykü koleksiyonunda yer verdiği "ölüm" temalı bütün öykülerinde bunu görmek mümkündür.

Öykülerinde yazarın hâkimiyetini ortadan kaldıran, yani yazarı mecazen öldüren ve metnin üretilmesini okuyucuya bırakan yazar metindeki yazarın bu ölümünün ardından Ma'rûf ed-Dâyi'nin şahsında yazarın gerçekte ölümünü

⁷⁸ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 34.

⁷⁹ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 35.

⁸⁰ Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 36.

⁸¹ Bircan, "Roland Barthes ve Göstergebilim", 38.

⁸² Reyhâni, *Mevtû'l- Müellif*, 8.

öyküleştirmiştir.

Reyhâni büyük sanatçı Ma'rûf ed-Dâyi'nin ölümünün ardından büyük sanatçının ölümünün yer aldığı basın bülteni, akrabalarından gelen başsağlığı telgrafı, Ma'rûf ed-Dâyi Dostları Derneğinden, Kültür Bakanlığında, Yüksek Öğretim Bakanlığında bir duyuru, kardeş ve dost ülkelerin saygın başkanlarından sayın devlet başkanı ekselanslarına gönderilen bir taziye telgrafına ve sayın devlet başkanı ekselanslarından aileye taziye mesajına yer vererek yazarın gerçek ölümüne eserinde yer vermiştir.

4. Ek. Öykülerin Çevirisi

4.1. Bir Umursamazlık Hali

Tek başıma, bu ıssız yolda, hiçbir şey düşünmeden ve yerdeki ayak izlerimin yankısını dinleyerek önemsiz olana doğru adım atıyorum. Tek başıma, isteksiz, niyetsiz ve amaçsız ilerliyorum.

Tek başıma, damarlarımda dolaşan ağır kaygı ve gizemli saplantılarla, hiçbir savunmanın işe yaramayacağı gizlenen ellerin günahkâr bir saldırı tehlikesine karşı uyarısıyla dolaşıyorum.

Ya bir grup haydut ya da bir suçlu çete tarafından yolum kesilirse?

Ya bir kurşunun gücünü ve ölümcüllüğünü denesem?

Ya ben yere kıvrılıp yatmadan önce dengemi bozup sersemlemiş bir sarhoş yaparsa?

Takıntılar, tüm anlamsız ellerden korunaklı bir şekilde kafatasımın içinde çoğalıyor ve ses çıkartıyor.

Kafamın arkasındaki ani, güçlü bir tıklama, kafatasımın her yerinde bakır bir yankı bırakıyor.

Uğultu, uğultu, uğultu...

Sıcak dalgalı bir çizgi omurgamın omurlarından akıyor, sıcak sıcak sıcak üzerinde yuvarlanıyor.

Kaynamalar başımın üst kısmında iki katına çıkıyor ve ısı tüm vücudumda çoğalıyor.

Bilimsel kural, tüm katı cisimlerin ısı etkisi altında eridiğini doğrulamaktadır... Bugün benim sıram.

İçimde gizemli bir sakinlik hissi: sarhoşluk olmadan sarhoşluk hissi.

Çevremdeki renkler kapalı, koyu, opak renklere dönüşür...

Etrafımdaki şekiller birbirleriyle sarmal bir şekilde iç içe geçmiş durumda ve dünya dönüyor, dönüyor, dönüyor ve bana destek vermiyor.

Düşecek miyim?

Sanki havadaymışım gibi: Önümdeki güneş, dağların üzerinde ağaçlarla dönen bir gökyüzünde dönüyor. Dönüyor, dönüyor, dönüyor... Yerde mi yatıyorum?

Sıcak sıvı hâlâ kafamdan fokurdayıp nefis bir uyuşuklukla beni canlandırıyor.

Ellerim gövdemden uzağa doğru uzanmış, avuç içlerim baş aşağı, ayaklarım birbirinden ayrı ve yüzüm gökyüzüne dönük.

Ölmek üzere olan bir hal mi?

Ölüm mü?

Hâlâ hayattayım mı?

İnsanlar ölümün eşiğinde ne ile tanık olurlar?

Parmaklarıyla mı?

Parmaklarım nerede?

Ayak parmaklarım benden değil!...

Sağ işaret parmağımı kontrol edemiyorum!...

Sağ işaret parmağım bana itaat etmiyor!...

Sol işaret parmağım bana itaat etmiyor! ...

Dilim ayağımdan daha ağır...

Tanık olmadan ölecek miyim?

Gelin benim için tanıklık edin!

Gelin yüzümü kibleye çevirin!...

Bir top gibi yüzüm gökyüzüne bakarken böyle mi öleceğim?!...

Beni duyuyor musun?

Herhangi biriniz beni duyuyor mu?

Söylediklerimi tek duyan ben miyim?!...

Ölürken ben hem konuşan hem de muhâtab mı oldum?!...

Gelin yüzümü kibleye çevirin, lütfen!

Azabımı defin sonuna kadar erteleyin lütfen!

Meçhul bir katilden bir darbe ile bu ıssız yollarda tek başıma ölüme mi terk edildim?!

Pekala, sağırılar...

İstedığinin olsun, ama benim de istediğim şey de olsun: Burada öleceğim ve ölümcül mikroplara dönüşeceğim ve yeri ölümcül virüslerle dolduracağım ve meltemin ilk öncüleriyle göğsünüze verem, İspanyol ateşi, kuş gribi ve hayvan gribi üfleceğim... İlk olarak ruhun yaratana katılması için süre ver... Ve randevumuz bir süre sonra.

4.2. Bütün Hayatımız Rahat Bütün Ölümümüz Endişe İçin

Başımın üstünden ayağımın tabanına kadar beni örten bu giysinin sıklığı nedeniyle uzuvlarımı hareket ettiremediğim doğrudur ama gözlerim kapalı çıplak ahşap yatağında eller bu açık beyaz cübbenin altında çıplak göğsümün üzerinde sıkıştığı omuzlar üzerindeki bu yolculuktan keyif alıyorum.

Kıskanılacak bir konumda olduğumu biliyorum. Sadece Firavunlar, Hindistan, Çin, Azdekler, Mayalar ve İnkaların imparatorları bu deneyimin şerefine sahipti; tekerleklere, bir direksiyona ve bir emniyet kemerine ihtiyaç duymadan bir yatakta seyahat etme deneyimi onu yöneten yerde olduğu sürece...

Tabii ki, sürücüler beni kıskanacak, ama en büyük kıskançlık gökyüzündeki uçak kaptanlarının kıskançlığıdır. İkimiz de uçuyoruz. Ama uçuşum daha güvenli çünkü yerden sadece iki metre yükseklikte uçuyorum, ki bu çağlar boyunca en yetenekli hava pilotunun yapamayacağı şey...

Gözlerim kapalı ve ellerim bu açık beyaz elbisenin altında çıplak göğsüme kenetlenmiş, ahşap yatağımın yolculuğuna eşlik eden bu büyük koronun tadını çıkarıyorum:

Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed, Allah'ın elçisidir.

Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed, Allah'ın elçisidir.

Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed, Allah'ın elçisidir.

Bu ifadeyi matemlerde ve cenazelerde çok duydum ama verdiği sekîneyi, dinginliği ve huzuru hiç bugün hissettiğim gibi hissetmedim.

Altımdaki ağızların dillerinde ilahilerin aynı zamanda metin ile birlikte gerekli ilerlemeyen veya azalmayan ritmini bozan hiçbir fısıltı veya tılsım yok.

Koro toplu teşehhüdü okumayı bıraktığında yatağımın yere indiğini hissettiğimde gözlerim kapalıydı ve ellerim bu hafif elbisenin altında çıplak göğsüme kenetlendi.

Şu anda sessizlik zaman zaman hariç, gölgeli hissettiğim yeri kaplıyor. Bana yakın ferdi tekbirler ardından tahta yatağımın arkasından yüksek toplu tekbirler ulaşıyordu.

Gözlerim hala kapalıydı ve ellerim, yatağım omuzlar üzerinde yükselip büyük koronun ayrılmaz kısa ritmi üzerinde tekrar güneş ışığına çıktığında bu hafif cüppenin altında çıplak göğsüme kenetlenmişti.

Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed, Allah'ın elçisidir.

Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed, Allah'ın elçisidir.

Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed, Allah'ın elçisidir.

Tahta yatağımdan beni çıkarmak için yarışan elleri hissettiğimde gözlerim hala kapalıydı ve ellerim bu beyaz elbisenin altında çıplak göğsüme kenetlenmişti.

Yolculuğun sonu mu?

Yerdeki kazma ve balta darbeleri bana her yerden ulaşıyor.

Bu bir tarla mı?

Tarlalarla ne alakam var?

Beni bu tarlada, ekinler üzerindeki yağmacı kuşları korkutmak için korkuluk olarak mı görevlendirecekler?

Ama beni koydukları yer derin, dar ve soğuk ve sanki yer üstünde değil yer altında gibi görünüyor!

Dönüştüğüm korkuluğun amacı ne?

Kuşlar için bir korkuluk mu yoksa yılanlar için bir korkuluk mu?

Onlardan birinin şöyle sorduğunu duydum:

- Merhumun ailesi nerede ki, toprağa gömülmeden önce yüzünü görebilesiniz?

Cevap hızlı oldu:

- Buna gerek yok.

Öldüğümü mü düşünüyorlar?

Beni toprağa gömecekler mi?

Hareket izni ile mi dışarı çıkmam gerekiyor?

Bu melunlar beni canlı canlı gömecekler!

Bu yolculuğun sonu mu?

Yöntemlerinden ve araçlarından keyif aldığım son bu mu?

Şimdi üstümdeki mezarın kenarlarına çarpan taş plakalarını hissetmeye başladım ve işte, balta ve kürek metalleri tahtaların üzerine toprak yığınlarını itti, eski dünya ile bağımı kopardı ve kulak zarımı incitti.

Öyle görünüyor ki cenazemin yas tutanlarının ayak sesleri diğer ahşap yataklarda başka isimsiz aramaya yavaşça dönerken, öfkeli metallerin sesleri yavaş yavaş kaybolana kadar uzun süre bekleyeceğim, böylece onları yanıma getirecekler ve onları diri ve göz kırparak yanıma gömecekler.

Sessizlik, şimdi ölümcül!

Canlı, göz kırparken burada neyi bekliyorum?

Ben hayattayken ve rızıklanırken mezarıma melekler gelip beni sorgulayabilir ve hesaba çekebilirler mi?

Dar, burada, ölümcül!

Burada yatış pozisyonumu sağ elime yaslanmaktan sol elime yaslanmaya bile değiştiremiyorum. Bu, yeryüzündeyken hep bahsettiğimiz sonsuz dinlenme mi?

Bu eziyetim sonsuza kadar uzayacak mı?

Omuzlarda taşındığımda bunun kaçınılmaz kaderim olacağını o zaman anlamadım.

Yalnızlık burada ölümcül!

Beni neden mezarlığa taşıdılar?

Neden öldüğümü düşündüler?

Uyumak için geç mi kaldım?

Komaya girip iki aya ulaştı mı ki durumu mu unuttular?

Ben tabutta hayata dönmeden önce ölmüş müydüm?

Durum ne olursa olsun, hayatta olduğum sürece beni hemen evime geri göndermeleri gerekiyor.

Çığlık atacağım.

Çığlık atmaya başladım ama sıralı taş levhalar onu doğrudan vücudumun üzerine döndürdüğünden çığlığım baş ağrısıyla geri geldi. Mezarımın yanındaki mezarlıkta hâlâ aylak aylak dolaşanlara sesimi duyurmak için sabırlı olmalı ve çığlık atmaya devam etmeliyim. Diri diri gömülmeye dikkat çekmek zorundayım.

Canlı gömülmeye dikkat etmeliyim. Ama ses kısıklığı sesime hâkim oldu, susuzluk boğazımı kurutmaya başladı ve sonuç sıfır oldu.

Öyleyse çılgılık atmak anlamsız.

Uzuvlarım kefenin altından bağlı olduğu sürece, üzerimde yatay olarak dizilmiş levhaları dikey vuruşlarla yerinden oynatmaya çalışacağım.

Denedim ancak bana bu konuda yardım edecek bir noktaya dayanamadığım için tek bir dikey darbe yapamadım. Dar bir taş kalem kutusunun içinde iki elim ve iki bacağım bağlı bir cetvel gibi uzandım.

Şimdi ilk etapta yapmam gereken bir şeyi ele almaya çalışıyorum. Daha önce ayağa kalkmak zorundaydım. Omuzlarda taşınırken ayağa kalkmak ve cenazeme eşlik eden sessizlikte çılgılık atmak zorunda kaldım. Ama hayatta iken bana bana dayatılan ölü rolünü kabul ettim ve şimdi yapmaya çalışıyorum. Ben de ölülerdenim!

Şimdi baştan kazanmam gereken bir şeyin üstesinden gelmeye çalışıyorum. Daha önce kalkmam gerekiyordu. Omuzlarda taşınırken ya da cenaze namazı için cenazeme eşlik eden sessizlikte çılgılık atmak zorundaydım... Ama ben hayattayken bana dayatılan ölü rolünü kabul ettim ve şimdi ölülerin arasındayken yaşayanların rolünü oynamaya çalışıyorum!

Ama tabutumu sırayla taşıyanlar, ağırlığımla hâlâ hayatta olduğumu biliyorlar mıydı?

Hiç şüphe yok ki beni gömme konusundaki inat ve kararlılık onları gerçeği bilmekten kör etti ve hâlâ hayatta olduğumu fark etmediler.

Karanlık, burada öldürücü.

Hiçbir şey görmüyorum!

Vücudumu bile görmüyorum!

Evet, vücudumun burada benimle olduğunu biliyorum ancak sadece uzuvlarını uzuv uzuv hissederek: örneğin dudaklarımı ısırarak veya kolumu göğüs kafesine bastırarak veya ayak parmaklarımı ovuşturarak... Ama şimdi, mutlak karanlığa rağmen, vücudumun şu anda bu mezarda olduğunu kanıtlayan harici bir yardımcı faktör hissetmeye başlıyorum: karıncalar.

Karıncalar, ayağımın tabanından başımın arkasına, ileri geri hareket eden kafileler halinde vücudumu geçmeye başladı.

Karıncalar, ayak tabanlarımdan başımın tepesine, oradan oraya hareket eden kervanlarda vücudumu geçmeye başladılar.

Vücudumda paralel, kesişen ve dik düz çizgiler çizdiğini, noktalar halinde toplandığını ve burada ve orada daireler halinde sayılarını genişlettiğini hissediyorum.

Karıncalar, nabzımdan, hayatta olduğumu bilmiyor mu?

Karıncaların meleklerin izini takip edip yavaşlayıp üzerime saldırılarını ölümden sonraya ertelemeleri gerekmez mi?

Vücudumun her yerinde batma, çimdikleme ve ısırma ve dizimi bükecek yerim bile yok!

Çılgılıklarım, aç karıncaların çılgınca ısırmasıyla şiddetleniyor ve hiddetleniyor. Çılgılık atıyorum, çılgılık atıyorum ve çılgılık atıyorum ve farklı bir yatakta farklı bir battaniyenin altında farklı bir sabah uyanma zamanını bildiren çalar saatin çalması dışında asla çılgılık atmayı, havlamayı ve ulumayı bırakmıyorum”.

4.3. Bir Zehirlenme Durumu

"Bıçakların keskin acısı, ince ve kalın bağırsaklarımı kesiyor.

O tuvalete gitme zamanı acısı mı?

Banyoya girdim ve ondan daha şiddetli ağrılarla çıktım.

Gece nöbetçisi eczane çok uzakta ve mutfak duvarında asılı kekik demeti acıdan kurtulmak için tek umut kapısı olmaya devam ediyor.

Kaynar suda kekik çubukları pişirdim, sonra defalarca yudumladım. Ama bağırsaklarımdaki ağrı tüm reçetelere ve şifalı bitkilere karşı bağışık görünüyor.

Artık duygularımı kontrol edemiyorum. Belki feryadım bizzat gece nöbetçi eczaneden duyuluyordu.

Bu acı bana nereden (geliyor)?

Bugün evin dışında yediğim fastfood'dan mı?

Yemek gerçekten berbattı, aşçı pisti, masalar çekirge büyüklüğünde sinekler için açık oyun alanlarıydı.

Ama bu uzak banliyödeki tek restorandı ve yemek sırasında ya da sonrasında hiçbir şey hissetmedim.

Feryat, feryat, feryat!

Bugün başıma gelen olayların kaydını gözden geçirmeye başladım.

Acıyı sadece "Firdevs (Cennet)" çay odasında gürültülü bir muhasebe seansından sonra Havva ile ayrıldıktan sonra hatırlıyorum. Bütün öncüler ona kızmıştı ve Âdem yüzüstü kapaklanmış, kollarıyla karnını tutarak arka kapıdan çıkarken Havva ana kapıdan ağlamaklı bir gözle ondan çıktı.

"Cennet"ten bana işkence eden bu acıyı yanımda mı taşıdım?

Ama soğuk meyve suyundan başka bir şey içmedim!

Bağırsaklarımdaki soğuk algınlığı mı?

Havva, asılı bardağı meyve suyu ile hareket ettirirken neden açık bir saldırıganlıkla beni sorumlu tutuyordu?

Bardağıma bir şey mi koydu ve karıştırıp eriterek saklamak mı istedi?

Bağırsaklarımdaki ağrının şiddeti zehir etkisi mi?

Zehir mi yuttum?

Havva, ona defalarca ihanet ettiğim için içeceğime zehir koyarak beni cezalandırdı mı?

Feryat şimdi iki katına çıktı.

Hayatımda hiç böyle bir acı görmedim.

Bir panzehir işe yarıyor mu?

Hiçbir mülk ya da inek bırakmayan dedemlerden babama miras kalan asırlık bir şişe yağı açtım.

Kıdemle (yıllanmakla) bu yüzyılın zehirlerine direnmek için iyi bir panzehir olan geçen yüzyılın zeytinyağından bir çorba kaşığı zeytinyağı içtim.

Feryat maksimum seviyesine ulaştı.

Feryat, feryat, feryat!

Karnımdaki ağrı kampı iki kampa dönüştü: ilki zehir, ikincisi panzehir.

Organlarım birbiri ardına bozulmaya başladı.

Bu durum intikamla mı ilgili?

Bu saatten önce, bir gün diğerinin acısının kendimin acısının başlangıcı olduğunu hiç bilmiyor muydum?

Ötekinin kendi benliğimin bir tezahüründen başka bir şey olmadığını ancak bugün biliyorum?

Havva'nın kadınsı aynam olmadığını ancak bugün anlıyorum.

Tarihin büyükleri hakikate ulaştılar ve zehirlenerek cezalandırıldılar, tarihin diğer tarafında zehirlendikten sonra hakikate ulaşıyorum...

Feryat, feryat, feryat!

Gafillerin kaderi her zaman zehir mi?

Şimdi, bu itirafları yazan sağ elim dışında tüm organlarım bozuldu.

Ve eğer felç ve ölüm onu yakalarsa, o zaman erkeklik dalgasına bindiğim ve erkeklik maskesinin bencil bir özü olduğunu bilmediğim için metin eksikliğini ve kararsızlığımı ve ihanetimi başışlayın...

Beni öldüren, beden parçalandıktan ve ruhun kaçışından sonra bu metni okuduğunda beni affet!

Beni affet!

Beni affet!

Beni affet!

4.4. Ölülerinizi Hayırla Anın

Ülkenin semâlarında yankılanan bir darbe, hepimiz aniden kaynağının gök gürültüsü olduğunu anlıyoruz. Ancak bu, ülkenin evlerinin tüm kapılarındaki aynı anda ve aynı âciliyetle tekrarlayan bu vuruş, bugün, ülkenin Cumhurbaşkanı Ekselemlerinin cenazesine katılmak için insanları seferber etme görevinde olan iktidar yardımcılarının olabilir.

Onun yönetimde Julius Sezar'ın ve ondan sonra Kraliçe Victoria tarafından kırılan kraliyet rekorunu kırmaya olan ısrarı nedeniyle başkanın ölümü altmış yıldan fazla bir süredir bekleniyordu.

Başkan iktidarı çocukken üstlendiği ve hayatının geri kalan aşamalarını, ergen, genç, orta yaşlı ve yaşlı bir koltukla bildiği doksan tavanını aşabildiği gibi şahsi hayatında yüz yıllık tavanı da aşmayı başarabildi. O, ülkenin ve kölenin kaderini düşünürken aksine medya, cumhurbaşkanının hükümet koltuğunda vefat ettiği haberini yaydı.

Mahalle avlusu artık çocuklarla, kadınlarla, erkeklerle, yaşlılarla ve aptallarla doludur. Karmakarışık, çarpan insan kafası dalgaları ve burada duran mantar gibi çadılar ve insanların bu münasebetle özel duaları ezberlemeleri için gelip geçen helikopterler tarafından atılan kâğıt yağmurları...

Otoritenin muhafızları, bize talimat vermek için bizi mahalle

sakinlerinin geri kalanını topladı:

- Bugün ülke tarihinin en kötü olayını biliyorsunuz. Herkesin babası olan babanın ölümünü.

Bugün, sizler, onun hizmetlerini ve başarılarını takdir etmek için, kendi özgür iradenizle, onun saf ruhuna yakışan korkunç bir cenaze alayı düzenlemekle görevlendirildiniz.

İlk muhafız az önce elde ettiği bir şişe maden suyunu istemek için durdu. İkinci muhafız yönlendirme görevine devam ederken, yarısını içti:

- Resmi cenaze töreni az sonra başlayacak. Şimdi, o sokağın hem orada bulunan hem de bulunmayan katılımcıların fotoğraflarını çekmek için kameraların kurulduğu tarafından çıkarak ona yetişmemiz gerekecek. Ancak, başlama işaretini beklerken, artık çadırlarda dolaşabilir ve dileklerinizi bu önemli vesileyle yerine getirebilirsiniz.

Her yerde pankartlar ve fesleğen dalları asılmış, başkanın resimleriyle dolu çadırlar kurulmuş.

Birisi bana yaklaştı ve sordu:

Bu meydanda her bakanlık kendi çadırını mı kurdu?

- Hiçbir fikrim yok.

- Bak!

Önünde "Çocuk Esirgeme Kurumu Çadırı" yazan ilk çadıra yaklaştım: Çadır tamamen ücretsiz olarak sunulan oyuncaklarımızı seçen çocuklarla ve "Seni hala seveceğiz, baba" yazan bebeklerle ve figürlerle dolu çocuklarla doluydu. Çadır çocuklar için olduğu için, çocukların kargaşa ve çığlıklarından dışarı çıktım.

İlk çadırı ilk ziyaretim bana bir deneyim kazandırdı. Çadırlara girmeden önce isimlerini okumaya başladım.

Bu, Dini Rehberlik ve Fetvalar Bakanlığı'nın çadırıdır ve en gürültülü çadırıdır çünkü direklerine bu cenazeye katılanlara mükâfat müjdeleyen megafonlar asmıştır. Ayrıca bu çadır, içinde meydandaki kalabalık dinleyicilere megafonlarda yankılayan bir kayıt makinesinden başka hiçbir şey bulunmayan en boş çadırıdır.

İstihdam Bakanlığı çadırı gençlerin uğrak yeri olmaya devam ediyor. Ondan fazla memurun, baba cenazesine katılan işsiz genç erkeklere çalışma kartları dağıttıkları çadırın penceresinden dışarı bakıyor. Gençler bu pencereden bir iş kartı almak için itişip kakışıyorlar, ardından ikinci bir iş kartı kazanmak için kalabalık bedenlerle itişmek için bitişik pencereye dönüyorlar, belki de daha iyi bir sektörde daha iyi bir maaşla daha iyi olacak.

Birinin eli beni gömleğimden İnsan Hakları Bakanlığı için çadırın hazırlanmasına katılmak için sürükledi, onu inşa edecek işçilerden ve bu müstesna olağanüstü vesileyle ne teklif edeceklerini kimsenin bilmediği çalışanlardan önce meydana ulaştım. Ancak el beni İnsan Hakları Bakanlığının çadırına doğru sürüklediğinde, meydandaki herkesin eli, Cumhurbaşkanı Ekselansının son dinlenme yerine doğru cenazesine katılmak için köşedeki caddeye doğru sürükleniyordu.

Birisi protesto ederek insan selinden çıkmaya çalıştı:

- Hayatım boyunca yıllarca dua ettiğim ölü bir adamın cenaze namazına neden katılacağım?

Toplu cevap şu idi:

Ölülerinizi hayırla anın!

Bir insan selinin ortasında üniformalı tek bir sesin cevabı şuydu:

Ölülerinizi hayırla, hayatta olanlarınızı sessizlik ve bilgelikle anın!

4.5. Ölüm Döşesinde

Yatağının etrafında bir sessizlik ve aldatma çemberi içinde dönen bedenlerin yoğunluğuna rağmen, şimdi sadece hayatında bildiğin mutlu anları hatırladığını görmüyor musun? Sadece sürekli kaçan, çoğu zaman unutilan o mutlu ışıltıları hatırlayabilirsin. Ama ondan tekrar güç almak, tekrar yükselmek, aldatma, başarısızlık ve zorluklarla yüzleşmek için her zaman karanlık zamanlarda ona geri dönüyorsun, bugün durum farklı.

Bugün ne başarısızlık ne aldatma (zarar), ne de herhangi bir meydan okuma ile karşı karşıyasın.

Bugün, bireysel yolculuğunda varış çizgisine ulaştın. Ve yolculuğunu her zaman normal gördüğün için, şimdi ona anlam, değer ve hususiyet (mahremiyet) vermeye çalışıyorsun.

Hayatının çoğunu peşinden koşarak geçirdiğin şeyleri artık hatırlamadığını fark etmedin mi?

Sana bazılarını hatırlatacağım.

Para mı?

Parayı, kârları ve projeleri kutlarken gözünün önünde parlayan hatıralardan hiçbirini fark etmedim mi?

Makamlar mı?

Makamlarda artık hatırladığın mutlu anlardan hiçbir iz yok. Kesinlikle hiçbir iz yok.

Çocuklar mı?

İşte onlar, sesin kısıldıkça, görüntün soluklaştıkça ve dokunuşun soğudukça daralan bir daire içinde etrafında dönüyorlar. Ama onların hiçbirisi, çoğul olarak, şimdi hatırladığın şeyde bulunmadığını bilmiyor.

Şimdi ne hakkında düşünüyorsun ve ölümün acısını hafifletmek için ne hayal ediyorsun?

Tabii ki benden bir şey gizlenmez sorulan soru bizim ciğerparelerimiz geçmişte hayatını alevlendiren, sana güç üfleyen, diğer rakiplerin bilmediği mal ve çocuklar gücü ilham eden ve çevrendeki her şeyde güzelliği görmene, etrafını saran her şeyde şiir duymana ve elinin ulaştığı her şeyde yumuşaklık hissetmeni sağlayan birbiri ardına gelen kadın yüzlerini görmüyorlar.

Şimdi size tanıklık eden yaşayan çocuklarınızın aklına onların güvenlikleri ve refahları için yaptığın zorlu yolculuk, gösterdiğin sıkı çalışma ve muazzam fedakârlıklardan hiçbirisi gelmiyor ve seninle konuşmaya çalışırken bilmiyorlar çünkü onlar

ışılı anılarınız ile mutluluğunuzu bozuyorlar. Ama sorularıma cevap vermeye çalışırken sesinin giderek azaldığını, nefesinin soğuduğunu, organlarınızın soğuduğunu ve onu kontrol etme yeteneğinizin yavaş yavaş düştüğünü fark etmiş olabilirsiniz.

Sesin aniden kayboldu ve tüm odaklanmanı ele geçiren bu kadının ağzına sarkıttığı suyla ıslatılmış yün parçasını emmek dışında dilin artık en ufak bir hareketi bile yapamadı. Artık ondan başka hiçbir şey görmüyorsun ve onun dışında evrenle ilgilenmiyorsun.

Koyu siyah, gözünüzün önündeki evreni içerir, önünüzdeki kadının etrafında karanlık bir halka içinde ilerleyip etrafına bir ışık halesi çizerken, iki beyaz kanadı güvenli bir şekilde çırpınırken, elleri parlayan bir ışık halkasının içinde ona eşlik etmek için size doğru uzanır.

Kadim zamanlardan beri bilmediğiniz mutluluk telaşını tüm ruhlarınızda dolarken hissediyorsunuz, etrafınızda dönen bedenler bir anda yüzünüzü süpüren sarı dalgayı fark edip konuyu görmek için size daha çok sürünüyorlar ama sen, müminin huzuruyla, ne kadar yaklaşıma çalışsalar da ışık ölçüleriyle onlardan uzaklaştığını hissediyorsun.

Etrafında halkalanan bedenler, aniden yüzünü kaplayan sarı dalgaya dikkat ederken şimdi, sen tüm uzuvlarında uzun yıllardır bilmediğin bir mutluluk akışı hissediyorsun. Çünkü onu görmek için sana doğru çok doğru yürüdüler. Ancak inancın güvencesiyle, ne kadar yaklaşıma çalışsalar da ışık ölçüleriyle kendilerinden uzaklaştığını hissediyorsun.

Ve önünüzdeki kadının çevresinde sürünen son karanlıkla düşünmeye zaman olmadığı için, onun ışıltılı ellerinin çağrısına cevap ver ve onunla birlikte ruhunla nurlu yollardan nimetlere ve cennetlere git. Ve bedenini onu yıkayacak, kefenleyecek ve defnedecek çevredekiler için burada bırakın.

4.6. En Kötü Esirin En Kötü Sonu

- Peki esir. Savaş bitti, bunu biliyorsun. Ve savaşı kaybettiniz ve bunu teyit etmem için bana güveniyorsun. Ve esirin hakları ve bunun için ödeyecekleri...

Askeri subay, esirin yüzünde solgunluk, sandalyede cüssesini ifade eden ve tüm uzuvlarında titreyen ifadelerinin sonuçlarını fark etti, bu nedenle sandalyesinden kalktı ve esirin etrafındaki sorgu odasında geniş çemberler, sonra daha az geniş, sonra da esirin gerginlik hissini ikiye katlayan daha dar çember halinde ona sormak için gezinmeye devam etti:

- Çünkü sizler bir devlet ordusu olarak bizlere çok değerli ve kıymetli şeylerinizi emanet ettiğiniz. Biz sizi devletsiz bireyler yaptıktan sonra, sahip olduklarımızın en kıymetlisini ve en sevdiklerinizi, ruhlarınıza ve kalplerinize en değerli ve en sevilen şeyleri muzaffer ordumuza feda etmenizi isteyeceğiz...

Asker, sadece bir insan figürü olarak görünene kadar cüce olan esirin önünde durdu ve sonra ona sordu:

- Yenilmez orduya hürmet ve saygıyla sunacağınız fedakârlık nedir?

Esir tereddüt etti, başını eğdi. Ancak asker başını copuyla tekrar yukarı

kaldırdı:

- Fedakârlıklar, ey esir, ancak sahip olduğun en değerli şey, arzuladığın en değerli şey ve kalbindeki en sevgili şey olabilir.

Sonra esirin yüzüne yaklaşarak:

Hayatındaki en değerli şey nedir?

Esir sonunda konuştu:

- Vatanım.

- Vatanımı aldık.

Sana hayatında hâlâ aşılmaz bir kale olan değerli şeyi soruyorum.

Karım

Tamam. Onu buraya çağıran bir telgraf yaz.

Ama karımın burada ne işi var?

- Soruşturma bunu gerektiriyor mu?

Sonra askeri subay açık pencereye çekildi ve esirin kendiliğinden yazmasına izin verdi.

Kapıyı çalmak subaydan bir yanıt gerektirir:

-Gir

Bir asker içeri girdi ve otomatik bir selam verdi:

- Başkan, esirin karısı.

Onu hemen içeri al, asker!

Hayatının baharında bir kadın odaya itildi, iç çamaşırları ve terlikleri çıkarıldı ve dağınık saçları yüzüne yayıldı.

Asker esire sorarken kadını işaret etti:

- Bir süre önce telgraf çektiğin karın mı bu?

Esir, olumlu bir ifadeyle başını salladı.

Sahip olduğun en değerli şey o mu?

Esir, kırılmış bir şekilde onaylayarak başını salladı.

Asker diğer askere doğru dönerek şöyle dedi:

- Bu mahkûmun cömertliği sana bu kadını veriyor. O senindir ve insan ruhunun istediği gibi hareket etmekte özgürsünüz. Al ve git!

Esir çığlık atarak itiraz etmeye çalıştı ancak asker, askeri olmayan sesiyle ona güvence verdi:

- Kadınların hayattaki en değerli şey olduğuna inanıyor musun?

Sonra bir köpek balığı gibi esirin sandalyesinin etrafında düzenli adımlarla dönmeye başladı, metal topuk her titreşiminde cınlıyordu:

Kadın çocuklara üstün gelir mi ey esir?

Esir feryat ile ağlıyordu ve askerin aralarında cevap veremedi.

- Fikrini değiştirmene yardım edeceğim. Çocuklar babalarının ömürlerinde hayatın süsleri, çocuklar babalarının kendilerinden ayrılmasından sonraki bir uzantısıdır.

Sonra kapıya doğru dönerek:

- Asker, çocukları içeri alın!

Kapı açıldı ve üç çocuk çığlık atarak odaya girdi:

- Baba! Baba! Baba?

Esir ayağa kalkıp çocuklarına sarılmaya çalıştı ama asker ona engel oldu:

- Gördün mü esir? Karın geldiğinde bunların hiçbirini yapmadın, o sevgilim demedi, sen de ona sevgilim demedin. Şimdi hangisinin daha değerli olduğunu gördün mü?

Sonra ekledi:

- Ey esir, Antik Yunanlıların çocuklarını doğumlarından hemen sonra üç gün boyunca yüksek dağlara koyduğunu ve zayıf çocukların öldüğünü ve ebeveynlerine üç gün sonra sadece güçlü olanların geri döndüğünü biliyorsun?

Asker kapıdaki askere döndü:

Asker, çocukları üç gün boyunca kartalların yuvalarının hemen altındaki güneş dağlarının zirvelerine çıplak götür ve dördüncü günde canlı kurtulanları kutlarız.

Onları al ve git!

Esir, itiraz etmeye ve çocuklarına tutunmaya çalıştı, ancak asker onsuз kapıyı kapatmıştı, onu gömleğinin yakasından yakaladı ve daha fazla ağlayan ve daha fazla gözyaşı döken esirin etrafında dönmeye başlamak için onu tekrar sandalyeye geri getirdi.

Asker aniden esirin arkasında durdu ve kulağına fısıldadı:

- Bu saate kadar muzaffer orduya askerin ve kartalların civcivlerinin faydalanması dışında hiçbir fedakârlık yapmadın.

Tekrar ayağa kalktı ve şöyle diyerek dönmeye başladı:

Sahip olduğun değerli eşyalara bakışını genişlet, hayal gücüne yelken aç ve muzaffer orduya neleri sunulabileceğini göreceksin!

Esir itiraz etmek için nefesini tuttu:

- Vatani, eşi ve çocukları kaybettikten sonra hiçbir şeyim kalmadı.

Asker ona açık bir sevgiyle karşı çıktı:

Hayır, esir! Hâlâ evrendeki en değerli şeye sahipsin. Hâlâ hakikate ulaşmanın yolu olan bakışa ve zevklerin, hatıraların ve becerilerin deposu olan kalbe sahipsin. Ve hâlâ tüm evrenin gücü olan beyne sahipsin ...

Esir başını kaldırdı ve şöyle dedi:

Başkan! Senden bir ricam var ve bunu bir teklif olarak kabul edebilirsin.

Asker cevap verdi:

- Peki bu istek nedir, esir?

- Kafama bir kurşun sıkarak beni özgür bırakman.

Sonra kesin olarak:

- Öldür beni, lütfen!

Asker esirin sandalyesinin karşısındaki sandalyesine dönerek ona şöyle

- Tüm bu aşağılanmadan önce bu isteği yapmış olsaydın, şerefli biri olurdu ve şehit olarak ölürdün. Şimdi isteğin kafana ateşle ölmeyi hak ediyorsun, ama sen, esir, bir köpek gibi öleceksin. Köpekler gibi bir toplu mezara atılarak gömülecek, kimse seni hatırlamayacak. Çünkü neslini öldürdün ve hikâyen bitti.

4.7. Hayat Ölülerin İstedığı Gibi

Durum sana hastalıklı gelebilir, ama inan bana, benim dileğim şu: Onunla birlikte gelen şerefi ve onuru kazanmak için ölüm şerefi ile nimetlenmek.

Dünyanın her yerinden sevdiklerimin yatağımın etrafında toplanması ve sevgili gözlerinde yüz ifadelerimin son bir bakışını kazanma umutlarını ve dilimdeki son kelimeleri duymanın zevkini okumak. Özür diliyorlar ve affı ıstırmekte ısrar ediyorlar.

Kimsenin cömertliğimden görünen ve görünmeyen organlarıma dokunmasından çekinmeden yıkanma şerefine sahip olduğumu.

En güzel renklere bürünmüş bir tabutta taşınmak ve en güzel caddelerde omuzlarda dolaşmak, tüm yoldan geçenlerin, kafeler ve lokantalara gelen insanların saygı ve hürmetle benim için durması, ruhumu takdir ederek, tüm kayıt makineleri, radyolar ve megafonların kapatılması ve tabutumun geçişine kadar tüm ulaşım araçlarının durması. Kimse ölümden başka bir konu düşünmez".

Ne kadar harika!

Bir kimsenin vefatından sonra, güzel sözlerle, mutlu hatıralarla, cesur tavırlarla ve asil amellerle anmak için düşmanlarının ve dostlarının toplanması.

Ne kadar harika!

Bir kişinin ölümünden sonra dedikodudan ve ifşadan, mahrem hayatının en özelinde kusur ve zayıflık arayışından kurtulması.

Ne kadar harika!

Sadece yokluk duygusu, ölümün büyüklüğünden olan coşkumu bozar: O haberi alır iken bir kişi için tüm bu saygı ve hürmetin meydana gelmesi.

Yokluğumda umutlarımın gerçekleşmesinin ne anlamı var?

Ayrılmamın ardından beni onurlandırmanın ne anlamı var?

Ölüm bir dilekse hayatın ne anlamı var?

Bir kişinin en büyük arzusu ölümse, arzu ve umutların değeri nedir?

Baştan beri gülümsemenizin beni takip ettiğini ve sözlerimdeki kusurları yalamaya çalıştığımı hissettim.

Ama sorun muhtemelen sözümden başka bir yerde olabilir.

Belki de sorun (kusur) ayaklarımızın altındaydı.

Belki de sorun (kusur) göğüslerimizde idi.

Belki de sorun (kusur) gözlerimizde idi.

Belki de sorun (kusur) kafataslarımızdaydı...

Ama sessiz görüşün dileğimi biraz değiştirmeme neden oldu.

Nazik gülümsemem bana tam ve eksiksiz dilekler istememi sağladı.

Nazik gülüşün, bana hayattan ödün vermeden onurlu olmayı dilememi sağladı.

Dostça gülümsemem bana hayatın insan için olduğunu ve ölümün bedenler için olduğunu öğretti.

Sessiz gülüşün bana bir ders verdi. Bugünden itibaren ölümlerin razı olmadığı bir hayatı kabul etmeyeceğim.

4.8. İmparatorların Tarzında Ölüm

Düşünmek onu yormuştu, sandalyesine oturmuş, başını avuçlarına dayamış, dirsekleri birbirinden ayrıлып çenesi tahtanın sertliğine çarpıncaya kadar masanın üzerine yığılmış eşyalarıyla hapsolmuştu. Gözlerinin önünde, kararlılığı ve uygulamanın başlamasını bekleyen kurtuluş araçlarını bulur.

Böyle bir şırınga en sevdiği yıldızlar Jimmy Hendricks ve Jim Morrison'dan Kurt Cobain'e kadar hayattan kurtarır. Böylesine kalın bir ip ile Hannibal hayatına son vermiş ve böyle bir maddenin tek bir dozuyla Sokrates son kaderiyle karşılaşmış ve bu fazla miktardaki uyuşturucu Dalida'nın varlığından kurtulduğunu temsil ediyor... Ve bu tür birçok şarapla William Shakespeare öldü...

Ancak masadaki tüm bu aletler arasında tabanca en etkili olanı olmaya devam ediyor - bir yandan sonuç garantili ve hızlı - ve diğer yandan, mermi atışı, operasyonun meydana geldiğini komşulara bildirmek için önemli bir faktör. Böylece, daire sine girerler ve cesedinin yakınındaki kâğıda yazılan intihar nedenlerini okuyarak kefen ve cenazenin sorumluluğunu üstlenirler.

Tabancayı kaptı ve sesiyle kendisini alıştırmak için işaret parmağıyla birkaç kez tetiği test etti, sonra başlığını şakağına koydu ve beynini, tek bir kurşunla Ernest Hemingway'in yaptığı gibi kafatasının diğer tarafından patlayan tek bir atışla gözünde canlandırdı. Görünüşü onu korkuttu. Hiçbir şeyden haberi olmayan bir çocuğun ayağıyla ezilen bir kutu haline geldi.

Seçenekten uzaklaştı, silahın başlığını kalbinin yan tarafına indirdi ve tetiğin tıklamasıyla patladığını ve Van Gogh'un başına geldiği gibi dairenin zemininde bir kan çeşmesine neden olduğunu hayal etti. Bu sahne onun içinde kaynamaya neden oldu: Kalbi bir balon gibi patladı ve su havuzunun dışına pervasızca düşen bir balık gibi kesilmiş iki atardamar boşlukta atmaya devam etti.

İkinci kez tabancanın namlu ağzını tekrar kaldırdı ve ağzına soktu, ancak hızlı bir şekilde çıkardı çünkü bu intihar yöntemi kendisine normal bir hayat yaşayan bir adam statüsüne uygun değildi. Ama ağızda bir kurşunla tek başına intihar normal bir adama yakışmaz mı?

İntihar, giyinme, yemek yeme, gülme, konuşma, yürüme, dans etme şekli, eşlik ettiği arkadaşların kalitesi ve gittiği barınaklar gibi, yaşayan bir kişiliğin tezahüründen başka bir şey değildir...

Yazmak için yaşayıp hayatını bir bedel olarak ödeyen ve arkadaşlık yaptığı insanları yazmak için seven, düşmanlık ettiği kişilere de yazıya düşman oldukları için düşmanlık edenin farklı bir şekilde ölmesi uygun değildir.

Yazı ile birlikte yahut onunla ölmek en uygundur. LSD uyuşturucu lordlarının, uyuşturucunun tedavülünü engelleyen hapisane kanununa hile yapan hikâyesini biliyor. Bu yüzden onlar, LSD mürekkebi ile İncil'i yazan ve hapisane gardiyanlarının huzurunda onlara veren bir akrabalarından yardım istediler. İmparatorların hücrelerindeki İncil'in okunmak değil, çiğnenmek olduğunu anlayana kadar konuya aldırış etmediler.!

Şu fikri beğendi: "Yazmak için yaşayan, onun için ölmeli." Ve imparatorların tarzı gibi, Sokrates zehrini kaleminin kılıfına döktü ve masasına bol miktarda kâğıt koydu ve yeni mürekkebiyle yayımlanmış eserlerini bitirirse bile yeniden yazmaya başladı, onları imparatorlar tarzında okudu ve onlarla imparatorlar tarzında kendinden geçti, kâğıt üzerinde yaşadığı gibi bir imparator olarak öleceğini düşündü.

4.9. Beni Öldüren, Ben Hâlâ Hayattayım

Sola veya sağa dönme, çünkü ben senin dışında değilim!

Korkma, intikam için burada değilim!

Pencereleri ve kapıları kapatma, çünkü sesim senden başka kimseye ulaşmıyor. Çünkü senin içindeyim!

Kaçma, kendinden kaçamazsın!

Hedef adaletsizlik, ihanet ve saldırganlık ile ilişkilendirildiğinde cinayet araçlarının sonuçsuz kaldığını hatırlatmak için buradayım sadece.

Yusupov! Yusupov!

Prens, yolculuğun güzel olduğu konusunda bana katılmıyor musunuz?

Sanırım başka hiçbir şey hatırlamıyorsun, beni zehirlemek amacı ile St. Petersburg sarayına götürmek için kandırdığını düşündüğün üstü açık arabadaki bu gece yolculuğunu kastediyorum.

Hiçbir gün o gece arabanın arkasındaki arka koltukta yaptığım gibi doğrudan gece yıldızlarının tadını hiç çıkarmadım.

Sadece aceleci nefesinle bulanıklaşan, iğrenç davranışlarından korkan bir zevk. Tek başına nefesin gecemin berraklığını bulanıklaştırıyordu!

Defalarca sarayına girdim, ama hiçbir zaman son seferki kadar kederli ve haksız değildi. Üst kattaki "komplocular odası"ndaki gürültü etrafındaki haksızlık atmosferini içindeki kötülük atmosferiyle dengelemek için gülümsemeye çalışırken kafanı karıştırıyordu.

Yüzündeki ölümüne sevinmenin imkânsız olacağı korkusuna bakarken beni kabul odasında kutlaman için bana teklif ettiğin zehirli şarabı içmeyi kabul ettim. Ve aklıma tuhaf bir soru geldi ve vaktinde sana ulaşmak istedim.

"Aramızda kim diğerini zehirler?"

Masada bir parça lezzetli kek yemeden önce sana sordum:

"Masadaki bu pasta da zehirli mi?"

Durumunun açığa çıkma korkusuyla neredeyse yere yığıldın. Bu yüzden bağırsaklarımdaki zehir seviyesini ikiye katlamak için altın bir fırsat buldun, bu yüzden isteğimdeki tüm geri dönüş olasılıklarını ortadan kaldırmak için önüme bir

tabak kurabiye koydun ve ama sonuçta zehirlenmedim. Ama kekleri lezzetli ve taze bulduğuma inanmadın ve ben de diğerini küçümsedim. Öyle ki bir şişe şarabı içip ve bir tabak kurabiyemi yediğimde ve daha fazlasını istediğimde, üst katta "utanç odası"nda saklanan korkak çetenize zehrin benim için işe yaramadığını haber vermek için merdivenlerden yukarı doğru koşun....

Yusupov! Yusupov!

Alçak Prens, etiyle ve kanıyla benim "Rasputin" olduğumu bilmiyor muydun?!

Alçak, alkol, her türlü uyuşturucu ve kadınlarla birlikte olmaya izin verilen tek Rahib ben, Rasputin olduğumu bilmiyor musun?

Tüm hastaları tüm hastalıklardan kendi elleriyle iyileştiren "Rasputin" olduğumu bilmiyor muydun seni alçak?

Rasputin'in tüm toksinlere karşı tescilli bir panzehir olduğunu bilmiyor muydun, aşâğılık?

Üst katta, çok geç kaldın. Belki de ölümün kendisinden korktuğu bir adamla karşılaşmak için tekrar aşâğı inmekten korktun. Son kalanın da kadar şarap aldığım ve doluncaya kadar kek yediğim için çok az uyumak istedim. Bu nedenle merdivenlerden tekrar inip silahı arkamdan doğrultmana çok sevindim. Çünkü kurşun dindirir ve uykuyu daha dengeli hale getirir. Bu yüzden sırtıma bir atış yaptıktan sonra yere yattım...

Ve o aşâğılık Saul Kievich, arkadaşsın. Dersini almadı mı?

Bir kurşunun ölümcül olduğuna inanıyor muydu?

Rasputin'i mermilerle yendiğini mi düşünüyor muydu?

Kilomun, değerimin ve saklayamayacağınız suçun ağırlığından titreyen omuzlarınıza bindiğim yol boyunca kan akıyor mu idi benden?

Hâlâ hayatta olduğumu sadece yabancı istihbarat ajanı biliyordu.

Sadece yabancı Oswald Rayner gömlek paketinde sıcak nefesimi hissedebiliirdi.

Sadece yabancı suçlu bunu fark etti, bu yüzden ikinize de Nevidka Nehri'nin buzlu sularına atılmamdan önce son mermisini gözlerim arasına atmanız için beni yere bırakmanızı emretti.

Nehrin hayat veren soğuk sularında, canlı cephanenizden arta kalanları bedenime boşaltabilmeniz için size geri dönme fikri aklıma geldi. Üçüncü, dördüncü ve beşinci bir dirilme imkânım var ve beni tekrar öldürmeniz için size geri dönebilirdim. Ama hayata geri dönebileceğim başka bir yol düşündüm: içinizde diriliş, içinizden hayata dönüş, içinizde sizinle oturmak ve içinizden sizi azarlamak!

Böylelikle zehirlenme, oyun, kovalamaca, ateş etme olmayacak...

Böylelikle açığa vurmaktan, dürüst olmaktan ve kişinin ondan kaçıp saklanamayacağı hakikatten başka seçenek kalmayacak...

Beni öldüren, hâlâ hayattayım

Beni öldüren, henüz ölmedim.

Beni öldüren, senin içindeyim, intihar etme!

4.10. Yazarın Ölümü

Basın bülteni:

Dün gece geç saatlerde büyük sanatçı Ma'rûf ed-Dâyi, kendisini eve mecbur kılan ve onu yazmaktan mahrum bırakan, sol yarısının yedi yıl süren fiziksel egzersiz altında harekete ve hayata dönmesi için tüm umudunu hapseden beyin felcine uzun bir süredir muzdarip olduktan sonra devamlı tıbbi masrafların ödenmesi karşılığında bankaya ipotek verdiği evinde öldü.

Büyük sanatçı Ma'rûf ed-Dâyi, hassas meselelerle uğraşma konusundaki cüretkarlığıyla biliniyordu ve bu nedenle defalarca hayatı sona erdirilmekle tehdit edildi. Yedi kez suikasta uğradı, kitapları da birçok kez yakıldı, karısına üç kez tecavüz edildi ve oğlu kaçırıldı ve sadece fidye için serbest bırakıldı ...

Akrabalardan akrabalara başsağlığı telgrafı:

Sevgili Ailemiz Merhum Amcamız Ma'rûf ed-Dâyi'nin Ailesi,

"Müminlerden, öyle adamlar vardır ki Allah'a verdikleri söze sâdık kaldılar". Ve biz merhumun Allah'a verdiği söze sâdık kaldığına şahitlik ederiz.

Kalp üzgün, gözler ağlıyor ve biz sadece Allah'ı memnun eden şeyi söylüyoruz: Biz Allah'a aitiz ve ona döneceğiz.

Bu büyük bir musibet, büyük bir kayıp ve yürekleri sarsan büyük bir imtihandır. Allah ona merhamet etsin, O kendini yok sayan, her zaman ve her yerde insanı seven, mücadelecisi bir zâhid idi. Yoksulluktan korkmadan verir gelecek nesiller için (tohum) ekerdi. Allah'tan Adin cennetlerinde meyvelerini toplamasını isteriz.

Onun kaybında sınıyıyoruz ve kaderimizle yüzleşmek ve ona karşı sabırlı olmaktan başka seçeneğimiz yok. Allah ona merhamet etsin ve geniş bahçelerine (cennetlerine) yerleştiresin. Hepimizi Salihler, Peygamberler, Sâdıklar ve Şehidlerle bir araya getirsin. Allah'ım, musibetimizi ödüllendir ve bize bundan daha iyisini ver.

Yeni kurulan "Ma'rûf ed-Dâyi Dostları Derneği"nden bir duyuru:

Ma'rûf ed-Dâyi Dostları Derneği, tüm vatandaşlara ulusal ofisinin kurulduğunu duyurur ve aşağıdakiler de dâhil olmak üzere temellerinin kurulduğu ilkeleri uygulamaya başlar:

- Tüm özgür yaratıcı insanları ve bağımsız fikir sahiplerini desteklemek ve savunmak.

- Yasaklı, yakılmış veya el konulan kitapları yeniden meydana çıkarmak ve bunları yeniden basmak, yayımlamak ve dağıtmak için kampanyalar başlatmak

- Kültürel casusluğu gözden düşürmek, sorgulamak, kalıcı olarak çözmek ve mağdurlarına tazminat ödemek için esas olarak kültür casusluğuna dayanan kültürel derneklerin isimlerini toplamak.

- Kültür karşıtı diğer taraflarca kültüre atfedilen yarı aktörlerin ve çalışanların adlarının toplanarak kamuya açık bir davada yargılanmalarını talep etmek.

- Halkın genelinin haklarını eksiksiz bir şekilde elde edebilmesi için tüm vatandaşlara açıklık...

Ve sen, erkek kadın yurttaş kardeşim, yeni kültürel çerçevemize katılımınız ve ortaya çıkan bu çalışmaya bizimle iştirak etmeniz ile "kitapsız bir devlet"

deneyimini tekrarlamayacak ve "okumayan toplum" çağını sona erdireceksiniz.

Ulusal Dernek ofisinden

Kültür Bakanlığında bir duyuru:

"Ey huzur içinde olan nefis! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön! (İyi) kullarımın arasına gir".

Kültür Bakanlığı, büyük yaratıcı (yazar) Ma'rûf ed-Dâyi'nin Rabbine kavuşmasını üzüntü ve acı ile karşıladı. Bu münasebetle Kültür Bakanlığı, merhumun ailesine başsağlığı dileyerek, Yüce Allah'tan onu geniş cennetlerine yerleştirmesini ve ailesine sabır ve teselli vermesini diler. Bakanlık ayrıca, banka nezdinde ipotek konusu olan vefat eden ailesinin evden çıkarılmasına ilişkin, Bakanlığın aileye ölen kişinin vatan sembollerinden bir sembol olarak eşsiz duruşuna layık lüks bir villa sunduğuna dair ulusal kamuoyuna güvence vermek istiyor. Ayrıca, alacaklı bankaya merhumun tüm borçlarını da ödedi ve evi, merhumun okuyucuları, dünyanın dört bir yanından sanat âşıkları ve kültür turistlerinin ziyaret ettiği "Ma'rûf ed-Dâyi Müzesi" adını taşıyan bir müze olarak tahsis etti.

Biz Allah'a aitiz ve ona döneceğiz

Yüksek Öğretim Bakanlığında bir duyuru:

Ma'rûf ed-Dâyi Üniversitesi Edebiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Ramazan'ın 25, 26 ve 27. günlerinde saat 21.00'den itibaren Ma'rûf ed-Dâyi Festivali'ni düzenliyor.

Bu festivalin oturumu için "Üç hâ: Hayal, Özgürlük, Aşk" sloganı seçildi. Bu oturumda şiir, öykü, roman ve tiyatro yarışmasının ilk kazananları açıklanacak.

Festival günlerinde, kısa sinema filmleri, müzik, resim ve tiyatro gösterilerinin yanı sıra yaratıcı eserler için erkek ve kadın yazarlarının katılacağı imza törenleri düzenlenecek.

Kardeş ve dost ülkelerin saygın başkanlarından kederli ülkenin başı Sayın Devlet Başkanı Ekselanslarına bir taziye telgrafı:

Ekselansları Sayın Başkan Hâlid es-Sermedî, Allah onun ömrünü uzatsın,

Son zamanların büyük yaratıcı (yazarı) Ma'rûf ed-Dâyi'nin ölüm ilanını büyük bir üzüntü ile öğrendik. Çabalarıyla dünyadaki yaratıcılığa katkıda bulunan yaratıcı adamın Allah toprağını bol etsin. Gerçekten bilginin ve insani yaratıcılığın önderlerinden biri oldu. Hayatında layık olduğu şeref ve onurunu kazanmış ve yaşarken geniş kapısından tarihe girmiştir.

Şahsım ve halkımız adına Ekselanslarınıza ve kardeş halkınıza en derin başsağlığı ve taziyelerimizi sunar, geniş rahmetiyle merhumu himaye etmesi, sizi koruması, gözetmesi, hatalarınızı örtmesi, size ve tüm yönetici aileye sabır ve teselli vermesi ve ülkeniz dünya çapında bir yaratıcılık, bağış ve kardeşlikle kendisine yaraşan statüye gelene kadar onurunuzu her türlü zarardan koruması için Yüce Allah'a dua ederiz.

Allah, sâlih kullarını imtihan eder ve bu yüzden sizleri de imtihan etti. Bu nedenle Allah'ın yargısına ve kaderine sabırlı olun.

Allah'tan mekanını Cennet yapmasını ve ailesine sabır ve vermesini

istiyorum. Allah'ın selam ve rahmet üzerine olsun.

Sayın Devlet Başkanı Ekselanslarından yaşlı aileye taziye mesajı:

Değerli Eşiklerimizin Hizmetkârları, Büyük Yaratıcı Ma'rûf ed-Dâyi'nin Ailesi, Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerinize olsun.

Derin bir acı ve büyük bir üzüntü ile kaçınılmaz sonu (ölümünü) öğrendik ki, Yüce Allah merhum - Allah onu geniş merhameti ve rızası ile korusun- Ma'ruf al-Daya'ya affını yerine getirdi. Allah'ın reddedilemeyen hükmü bu büyük kayıpta merhumeyi cennette kendilerine nimet verilmiş salih kullarıyla birlikte kabul etmesini umarak bu acı vesileyle, size ve sizin aracılığınızla tüm arkadaşlarına, ailesine ve tanıdıklarına, en içten taziyelerimizi sunuyoruz.

Ayrılışı sadece aileniz için değil, ülke için ve tüm insanlık için büyük bir kayıptır.

Ve bu büyük felaketteki kederinizi sizinle paylaşırken, hayatında ona her zaman sahip olduğumuz özel ilginin, onun ölümünden sonra cömert ailesine aynı bakımı sürdürme irademizle eşdeğer olduğunu size temin ederiz. Vatana rakipsiz bir yaratıcılık kazandıran bu aile; sadık, dürüst, kararlı ve sorumlu.

Allah'tan, onu geniş bahçelerine yerleştirmesini ve onun (ölümünden) dolayı için size iyi bir teselli vermesini istiyoruz ve biz Allah'a aitiz ve ona döneceğiz.

Sonuç

Yazar bu öyküsünü oluştururken tek tek metinler olarak değil, bir hikâye grubu olarak kaleme almıştır. *Yazarın Ölümü* adlı bu çalışmada konular farklı açılardan “ölüm” etrafında dönmektedir. Koleksiyon şeklinde on öyküden oluşan bu eserde yazar her bir öyküsünde okuyucuya ölüm üzerinden farklı mesajlar vermiştir. Yazar öykülerinde geniş ve etkili betimlere yer vermiş, iç ve dış diyaloglarla ölüm ve hayat kavramlarını yeniden tanımlamıştır.

Reyhânî, öyküler ile okuyucu baş başa bırakmak için aradan çekilir ve öyküde her bir okuyucunun öyküden farklı bir şeyler anlamasını ister. Öykü kitabına da ad verdiği son öyküsü *Yazarın Ölümü*'nde yazarı gerçekten öldürerek vermek istediği mesajı son kez yineler.

Bir Umursamazlık Hali öyküsünde güvenliğin ve dayanışmanın olmadığı toplumlarda ölümün her an beklenmedik bir şekilde gerçekleşeceği üzerinde duran yazar yapmış olduğu geniş betimlemelerle toplum için güvenliğin ve dayanışmanın önemini ölüm üzerinden vurgular. Ayrıca

Bu şekilde bir ölümün sadece kendisini bulmayacağını, bunun bir gün kendilerinin de başına geleceği gerçeğini tekrarlayarak bunun er geç bütün toplumu etkileyeceği üzerinde durur.

Bir Zehirlenme Durumu öyküsünde ölümün bir çeşidi olan zehirlenme durumundan hareketle mesajlarını okuyucuya verir. Öyküsünde zehirlenmesinin nedeni olarak öne sürdüğü fastfood ile okuyucunun dikkatini çekerken bir taraftan da insanlığın ilk atası Hz. Adem ve Hz. Havva üzerinden “ihânet” kavramı üzerinde durur. Öyküde verilen mesaj açıktır. “Tarihin büyükleri hakikate ulaştılar ve zehirlenerek cezalandırıldılar, tarihin diğer tarafında zehirlendikten sonra hakikate

ulaşıyorum" ... Zehre karşı aldığı panzehirin şifa vermesi bir tarafa ağrısını arttırdığını belirtmekle birlikte yine okuyucuyu düşünmeye sevk eden etkili bir cümle ile son bulur öykü "Katilim, beden parçalandıktan ve ruhun kaçışından sonra bu metni okuduğunda beni affet!"

Ölülerinizi Hayırla Anın öyküsünde zalim rejimlerdeki hükümdarın cenaze merasimini anlatarak okuyucuya yine ölüm üzerinden dikta rejim ve diktatörlerin halkına yaptığı zulümlerin halkın dilinden yansımalarını ifade etmiştir. Hayatta iken itaat etmek zorunda kaldıkları diktatöre öldükten sonra da itaat etmek zorunda oldukları gerçeği cenaze merasimindeki ritüellere uymaları ve bu ritüel sırasında bile ondan yardım dilemeleri etkileyici bir şekilde resmedilmiştir.

Ölüm Döşesinde öyküsünde yazar ölümün son anlarını betimlemiştir. Bu son anı yolculuğun varış çizgisi olarak gören yazar bu anda artık geriye dönüşün olmadığını ifade eder. Hayatta iken sıkıntılı durumlarda güç almak için mutlu günleri hatırlamanın artık bugün bir faydasının olmadığını belirterek okuyucuya ölümün son anlarını yaşatarak ona ölüm ve hayat kavramlarını tekrar düşünmesi gerektiği mesajını verir.

En Kötü Esirin En Kötü Sonu adlı öyküsünde yazar şerefli bir ölüm dersine ihtiyacı olan bir esirin, bütün onurunu kaybetmiş halde ölümü isteyecek kadar ölümün kendisini için yavaş olduğu durumu ele almıştır. Buradan hareketle mukaddes değerler uğruna canı verip şehit olmadan korkak bir şekilde davranıldığında bu değerlerin kaybedilmesine ek olarak ölümün de onursuz bir şekilde olacağı gerçeğini ifade eder.

Hayat Ölülerin İsteddiği Gibi yazar bu öyküsünde insan yaşamında ölümü onun merkezine koyar. Ölümü bir tada çeviren yazar, ölüm sayesinde sevdikleri tarafından kendisini için aklar istediğini belirtir. Ayrıca cesedinin yıkanması anında organlarına dokunulmasından çekinmeden yıkanma şerefine sahip olduğunu da ekler. Yazar ölüm sahnesi ve ölümün ardından yapılan cenaze işlemlerinden hissettiklerinden ölümün başlı başına bir nimet olduğunu hissettirircesine ölümün güzel bir şey olduğuna dikkatleri çeker.

İmparatorların Tarzında Ölüm öyküsünde yazar, ölüm aracının intihar edenin kişiliği ile ilişkisinin bulunduğunu kahramanın farklı intihar araçlarını düşünmesi bağlamında ele alır. Öykünün kahramanı zehirle yazılmış yazı ile intihar etme fikri ile kendisini özdeşirmesi ile yazar okuyucuya ölümün kişiliği yansıtan bir durum olduğunu gösterir.

Beni Öldüren, Ben Hâlâ Hayattayım öyküsünde yazar, ölümü siyasi suikast çerçevesinde ve öykü de geçmişte yaşanmış bir olay kurgusundan "Rasputin" tiplerinden hareketle imkânsız ölümü ele almıştır.

Yazarın Ölümü öyküsünde, metinlerinde yazarı öldürerek metinle okuyucuyu baş başa bırakmak isteyen Reyhânî, bu amaçla da Ma'rûf ed-Dâyi'nin şahsında yazarın gerçekte ölümünü öyküleştirerek bu mesajını okuyucuya vermek istemiştir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest.
/ Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Aydemir, Rukiye. *Abdulmecîd b. Cellûn'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve 'Vâdi'd- Dimâ' Adlı Eserinin Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aytek, Halil. "Çocuk Edebiyatında Ölüm Teması". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2008), 89-102.
- Bircan, Ufuk. "Roland Barthes ve Göstergibilim". *SBARD Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/26 (2015), 17-41.
- Gökgöz, Turgay. "Modern Fas Romanına Bir Bakış". *Edebali İslamiyat Dergisi* 3/6 (Kasım 2019), 17-29.
- Hick, Jhon. "Değişen Ölüm Sosyolojisi". çev. Turan Koç. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/7 (1990), 235-250.
- İshakoğlu, Ömer - Aydemir, Rukiye. "Abdulmecîd b. Cellûn'un Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği". *SBARD Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 1/31 (2018), 177-186.
- Oğuz, Orhan. "Muhammed Said er-Reyhâni'nin Küçürek Öykülerinde Hürriyet Kavramı". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2018), 930-943.
- Reyhâni, Muhammed Said. *Mevtû'l- Müellif*. Rabad/ Mağrib: Mevku Reyhâniyât, 1. Basım, 2010.
- Yazıcı, Hüseyin. "Hikâye". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/493-501. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı, 1. Basım, 1998.
- Yıldız, Ahmet. *Hassân Ahmed Kamhiyye ve Şiirleri*. Konya: Palet Yayınları, 2021.
- Yıldız, Ahmet. *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Zafer, Cem. "Ölüm Olgusu ve Ölümün Sosyolojik Etkileri". *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (2019), 64-82.
- Raihanyat Mohamed Saïd Raihani's Website. "Muhammed Said Reyhâni'nin Hayatı ve Üslubu". Erişim 10 Haziran 2022. <http://raihanyat.com/englishversion-shortstory-index.htm>
- Tarihi Olaylar. "Rasputin Süikasti". Erişim 10 Mart 2022. <https://www.tarihiolaylar.com/tarihi-olaylar/rasputin-suikasti-147>
- Türk Dil Kurumu. "sozluk.gov.tr". Erişim 20 Haziran 2022. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=ölüm>

marife


dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Gâde Es-Semmân'ın "Gözlerin Kaderimdir" Adlı Öyküsünde Cinsiyetçi Tutumların Analizi

*Analysis of Sexist Attitudes in Ghada Al-samman's Story
"Your Eyes Are My Destiny"*

Mustafa Taş 


Dr., Millî Eğitim Bakanlığı

PhD, Ministry of National Education

Konya / Türkiye

mtas74@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-9034-4039>

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Ali Eminoğlu 

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati

Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Arabic Language and Rhetoric

Konya / Türkiye

aeminoglu@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1548-4269>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1097651

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 02.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 27.05.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Taş, Mustafa- Eminoğlu, Ali. "Gâde Es-Semmân'ın "Gözlerin Kaderimdir" Adlı Öyküsünde Cinsiyetçi Tutumların Analizi". *Marife* 22/1 (2022): 419-441.

<https://doi.org/10.33420/marife.1097651>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Gâde Es-Semmân'ın "Aynâke Kaderî" (Gözlerin Kaderimdir) Adlı Öyküsünde Cinsiyetçi Tutumların Analizi

Özet

Sanat eserleri, ait oldukları kültürlerin imgelerini taşımaları açısından önemlidir. Bu mevzuda bize cömert davrananlardan biri de edebi bir tür olan öyküdür. Öyküler, bir konuyu ele almaları ya da karşı durmaları bakımından kişilerin tutum ve görüşlerine müracaat ederler. Böylece psikoloji, sosyoloji gibi bilim dalları için zengin kaynak oluştururlar. Bu makalede Suriyeli kadın yazar Gâde es-Semmân'ın "Aynâke Kaderî" (Gözlerin Kaderimdir) hikâyesinde öykünün kahramanı Talat'ın kişiliğinde cinsiyetçi tutumlar sosyoloji biliminin metodolojisinden faydalanılarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Hikâye, geleneksel yaşam biçiminin şekillendirdiği, dört kız çocuğa sahip ailenin, beşinci olarak erkek bir çocuk beklemesini konu edinir. Henüz cinsiyeti belli olmayan çocuk için geleneksel yaşamın erkek egemen doğası gereğince, erkek rol ve statülerine uygun hülyalar kurulur. İlk adım, doğacak çocuğun ismiyle başlar. Çocuk erkek olacağı için ismi de Talat'tır. Anne adayı beklentilerinin boş çıkmaması için Tanrıya yakarır, boynuna muskalar asar. Babanın beklentileri çok daha büyüktür. Talat soyunun devamını sağlayacak, işinin varisi olacaktır. O sokakta iken anne-babası endişelenmeyecek, eve geldiği zaman babasıyla karşılıklı nargile içecek, siyasetten, ekonomiden bahsedeceklerdir. Talat'ın yokluğunda bütün bunlar düşünülmüş, o onların keyif ve mutluluğu ile arzular büyütülmüştür. Bu hayalleri Talat'ın doğmasıyla alt üst olmuş, anne-babanın benliği derinden sarsılmıştır. Bekledikleri erkek çocuk, kız olunca derin bir kederin içerisinde özlemlerine ait Talat ismi, kızlarında emanet kalmıştır. Talat büyüdükçe ailesinin, özellikle babasının cinsiyetçi tutumunun farkına varmış, kadınlık doğasını inkâr ederek o toplumda erkeğe ait rol ve statüleri taklit etmiştir. Bu yüzden çok başarılı bir öğrenci, hırslı, mükemmeliyetçi bir iş insanı olmuştur. Ancak bu durum psikolojik bazı güçlüklerle de kapı aralamıştır. O, bu başarılarına rağmen babasının beklentilerine cevap verebilmek adına cinsiyet özelliklerini gizlemeyi zorunlu görmüştür. Bu durumu da ilerleyen zamanlarda kimlik bunalımına yol açmıştır.

Geleneksel hayatın keskin hatlarla ayrılmış cinsiyetçi erkek egemen doğası modern yaşam düzeninde sorunlar oluşturmuştur. Modern hayatta kadınların kamusal alanda varlıklarının artması, meslek dallarının çeşitlenmesi, gelenekte güç gerektiren işlerin teknolojik gelişmelere paralel olarak kastan ziyade kontrolle idare edilir hale gelmesi önceki dönemlerin rol ve statü anlayışını tartışılır hale getirmiştir. Benzeri gelişmeler aile yapısını da dönüştürmüş geniş tarımsal-kırsal aile tipi yerini modern çekirdek-kent ailesine bırakmıştır.

Önceleri üretim için bir güç olan çocuk, modern yaşamla birlikte uğraşılması gereken mesele olarak algılanmıştır. Bu durum erkek çocuklarının pozisyonlarını daha kritik bir duruma itmiştir. Modern zamanlarla birlikte erkek statüsü değer kaybederken kadın statüsü değer kazanarak dengelenme sürecine girilmiştir. Ancak bu metinlere döküldüğü kadar kolay olmamış, birey, aile ve tüm toplumun etkilendiği büyük çaplı çatışmalara kapı aralamıştır.

Ailede özellikle babanın çocuklara karşı geleneksel tutumu cinsiyetçi anlayışı pekiştirmektedir. Yani erkek ve kız çocuklarının sosyalleştirilmesinde kız ve erkek çocuklara göre tutum ve davranışların farklılaşması bu durumu doğurmaktadır. Modern ailenin felsefesinden kaynaklı kız-erkek çocuklarına karşı davranışlarda görülen benzeşlik, çocukların daha az cinsiyetçi tutumların içerisinde olmalarının nedenidir.

Sonuç olarak modernizmle görece geç tanışan Suriye toplumunda en kritik sorunlardan biri de kadın konusudur. 1960'larda Suriyeli kadın yazar Gâde es-Semmân tarafından kaleme alınan bu öyküde cinsiyetçi tutumlar, edebî bir anlatımla eleştirilmektedir. O yıllar, Suriye toplumunda yoğun geleneksel yaşamdan bahsetmek mümkündür. Geleneksel hayatta görülen cinsiyetçi tutumun bir sonucu olarak kadın-erkek rolleri kalın bir çizgiyle birbirinden ayrılırken erkeğin, toplumsal statüsü kadına göre yüksektir. Erkek olmanın zaten başlı başına bir statü olduğu düşünülecek olursa, aileler mutlak manada erkek çocuk sahibi olmayı dilemektedirler. Ailelerin bu tutumu, kız çocukların üzerinde ciddi baskılara sebep olabilmektedir. Bunun sonucunda kız çocuklarında oluşan değersizlik hissi, zaman zaman doğalarını inkâra götürecektir, geleneksel toplumun erkek rollerini taklit edecek bir sapmaya yol açabilmektedir. Travmatik bir durumun göstergesi olan bu şartlarla baş edebilmenin imkânı da cinsiyetçi anlayıştan vazgeçilmesi ile mümkün hale gelebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat Sosyolojisi, Gâde es-Semmân, Cinsiyet, Cinsiyetçi Tutumlar

Analysis of Sexist Attitudes in Ghada Al-samman's Story "Your Eyes Are My Destiny"

Summary

Works of art are important in that they carry the images of the cultures they belong to. One of those who have been generous to us in this regard is the literary genre, the short story. Stories refer to the attitudes and opinions of people in terms of dealing with or opposing a subject. Thus, they create rich resources for disciplines such as psychology and sociology. In this article, sexist attitudes in the personality of Talat, the hero of the story, in the story "Your Eyes Are My Destiny" by Syrian writer Ghada Al-Samman, have been tried to be analyzed by making use of the methodology of sociology. The story is about a family with four daughters, shaped by the traditional way of life, expecting a son to be the fifth. In accordance with the male-dominated nature of traditional life, dreams suitable for male roles and statuses are established for the child whose gender is not yet known. The first step begins with the name of the child to be born. Since the child will be a boy, his name is Talat. The expectant mother begs God not to let her expectations come true and hangs amulets around her neck. Father's expectations are much higher. Talat will ensure the continuation of his lineage and will be the heir to his business. While he is on the street, his parents will not worry, when he comes home, they will drink a hookah with his father and talk about politics and the economy. In Talat's absence, all these were considered, and desires were enlarged with the joy and happiness of those moments. These dreams were turned upside down with the birth of Talat, and the self of the parents was deeply shaken. When the boy they were waiting for became a girl, the name Talat, which belonged to their longing, was entrusted to their daughters in a deep sorrow. As Talat grew up, he became aware of the sexist attitude of his family, especially his father, and imitated the roles and status of men in that society by denying his feminine nature. That's why he became a very successful student, ambitious and perfectionist businessman. However, this situation also opened the door to some psychological difficulties. Despite these achievements, she found it necessary to hide her gender characteristics in order to respond to her father's expectations. This situation led to an identity crisis in the future.

The sharply segregated, sexist male-dominated nature of traditional life has created problems in the modern life order. The increase in the presence of women in the public sphere in modern life, the diversification of professions, the fact that the jobs that require power in the tradition are managed with control rather than muscle in parallel with the technological developments have made the understanding of role and status of the previous periods debatable. Similar developments have also transformed the family structure, and the large agricultural-rural-family type has been replaced by the modern nuclear-urban family.

The child, who used to be a force for production, was perceived as an issue to be dealt with in modern life. This situation pushed the boys' positions to a more critical situation. While the male status has lost value with modern times, the female status has gained value and a balancing process has been entered. However, this was not as easy as it was put into texts, and it opened the door to large-scale conflicts that affected the individual, family, and the whole society.

The traditional attitude of the father towards children in the family reinforces the sexist understanding. In other words, in the socialization of boys and girls, the differentiation of attitudes and behaviors compared to boys and girls leads to this situation. The similarity seen in the behaviors towards boys and girls stemming from the philosophy of the modern family is the reason why children have fewer sexist attitudes.

As a result, one of the most critical problems in the Syrian society, which met with modernism relatively late, is the issue of women. In this story, which was written by the Syrian woman writer Ghada Al-Saman in the 1960s, sexist attitudes are criticized with a literary expression. In those years, it is possible to talk about the intense traditional life in Syrian society. As a result of the sexist attitude seen in traditional life, the roles of men and women are separated from each other with a thick line, while the social status of men is higher than that of women. Considering that being a man is a status, families absolutely wish to have a boy. This attitude of the families could cause severe pressures on the girls. As a result, the feeling of worthlessness in girls can sometimes lead to a deviation that will deny their nature and imitate the male roles of traditional society. The possibility of coping with these conditions, which are indicative of a traumatic situation, will become possible by abandoning the sexist understanding.

Keywords: *Sociology of Literature, Ghada Al-Samman, Gender, Sexist Attitudes*

Giriş

Sanat eserleri, icra edildikleri kültür havzasının izlerini taşıdıklarından bilimsel çalışmalar için kaynaklık teşkil ederler. Edebi bir tür olan öyküler de dönemlerinin toplumsal yaşamları konusunda zengin içerik barındırırlar. Öykünün olay örgüsüne dahil olanların söylem ve tutumları o dönemin hâkim kültürlerini yansıttıklarından psikoloji, sosyoloji gibi sosyal bilimlerin dikkatini çeker ve kişisel ya da toplumsal bağlamda hâkim paradigmanın gözler önüne serilmesine, eleştirilmesine imkân tanırırlar. Bu makalede Gâde es-Semmân'ın "Aynâke Kaderi" (Gözlerin Kaderimidir) hikayesinde, öykünün baş kahramanı Talat'ın şahsiyetinde cinsiyetçi tutumlar sosyoloji biliminin metotlarından faydalanılarak analiz edilmiştir.

Cinsiyet konusunun geçmişi 1960'lı yıllar gibi yakın bir zamana işaret etmesine rağmen konuya ilişkin ilgi sebebiyle ciddi bir külliyat oluştuğunu söylemek mümkündür. Çünkü modern dünyada kadın algısının dönüşümü ile kadın-erkek ilişkileri değişmiştir.

Kadınların konumlarını dönüştüren, birbirini tetikleyen unsurlar vardır. Ulaşım imkanlarının her geçen gün gelişen doğasından dolayı mobilitenin artması, iletişim olanaklarına bağlı olarak küreselleşme, bu unsurlardan bir kaçıdır. Bu duruma bağlı koşullar, kadının aile, toplum ve ekonomik ilişkilerdeki konumunu değiştirmiştir.¹

Ailenin dönüşümü, çocuk konusundaki tutum değişiklikleri, boşanmalar, kadınların eğitimi, mesleki kariyer planları, kadınların aktif siyasete katılımları, modern insanı ziyadesiyle meşgul eden moda endüstrisinin genel olarak kadınlar üzerinden temellendirilmesi, yasal eksikliklerden kaynaklı kamusal alanda yaşadıkları zorluklar, kadına yönelik şiddet gibi pek çok konu bu ilginin sebebinin açıklamaktadır.²

Yukarıda sayılan sebepler genel olarak kadını geleneksel rollerinden koparmıştır. Yine geleneksel hayatta erkeklere atfedilen rollerin kadın tarafından paylaşılmasının önünü açmıştır. Eğitim ve eğitimin doğal bir sonucu olarak kadınların uzmanlık gerektiren ücretli işlerde çalışıp ekonomik bağımsızlıklarını kazanmaları kadın-erkek eşitliğini gündeme getirmiş bu durum da aile içi ilişkilere yeni anlamlar kazandırmıştır. Domino etkisindeki bu süreç cinsiyet rollerinin benzeşmesine sebep olmuştur. Kadının geleneksel hayatta erkeğin tamamlayıcısı konumu, modernizm ile birlikte bağımsızlık ve özgürlük taleplerine paralel olarak çatışma alanları doğurmuştur. Çünkü gelenekte erkeğe biçilen başarı, hırs, özgüvenden kaynaklı gücü modern zamanlarda kadınlar da kullanmaya başlamışlardır. Modern dönemler, devletin sosyal güvencesini de kalkan olarak kullanarak bir zamanların uysal, masum, nazik, naif, boyun eğen kadını, üreten, özgüveni yüksek, eşitlikçi, kendini savunabilen bir konuma yükseltmiştir.³

Ailede özellikle babanın çocuklara karşı geleneksel tutumu cinsiyetçi anlayışı

¹ JaneMaree Maher, "Motherhood: reproduction and care", The Globalization of Motherhood Deconstructions and reconstructions of biology and care (ABD: Routledge, 2010), 16.

² Mehmet Tayfun Amman, "Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet-Sosyal, Bilimsel Yaklaşımlar", Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 1/13-14.

³ Amman, "Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet-Sosyal, Bilimsel Yaklaşımlar", 1/24-25.

pekiştirmektedir. Yani erkek ve kız çocuklarının sosyalleştirilmesinde kız ve erkek çocuklara göre tutum ve davranışların farklılaşması bu durumu doğurmaktadır. Modern ailenin felsefesinden kaynaklı kız-erkek çocuklarına karşı davranışlarda görülen benzeşlik, çocukların daha az cinsiyetçi tutumların içerisinde olmalarının nedeni'dir.⁴ Fakat, bu oldukça uzun süreç isteyen toplumsal değişimleri gerektirir. Örneğin hâlâ Amerika'da orta ve üst sınıftan aileler kız çocuklarını geleneksel bir anlayışla, yani babalarının yerini alacak 'iyi bir adam'la evlenmeleri, iyi çocuklar yetiştirmeleri, mutfak işleri gibi evlerini çekip çevirecekleri bir düzen anlayışıyla sosyalleştirirler. Bu sürecin de psikolojik sonuçlarının olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Modern yaşamda geleneksel tutumlar erkekte suçluluk, kaygı, umutsuzluk gibi olumsuz duyguları tetiklerken, sarkacın diğer tarafındaki kadını kızgınlık, saldırganlıkla birlikte acziyet ve haksızlığa uğramış olmanın üzüntüsüne sürüklemektedir.⁵

Toplumsal süreçler, sosyal çevrenin beklentileri çerçevesinde kadın ve erkeklerin tavırlarını duygu, düşünce ve davranış boyutlarını da biçimlendirmekle inşa edilir. Bu süreç dinamiktir ve sürekli üretilmektedir. Ailenin ve toplumun erkek ve kızlardan beklediği roller, çocukluğun erken dönemlerinde başlar ilerleyen yaşlarla kadın-erkek olma davranışlarıyla devam eder.⁶

Simone de Beauvoir gibi bazı düşünürler çevresel etmenleri genetiğin getirdiği özelliklere öncelikleştirir. Onlara göre kadın doğulmaz, kadın olunur. Bu durum da farklı toplumlarda zaman zaman kadının baskı görmesine sebep olmuştur. Hatta bazı toplumlarda ideal erkek dolayımından kadınların konumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu anlayış kaçınılmaz olarak erkeği insan olmanın normu olarak yüceltirken kadına kat etmesi gereken mesafeyi göstermiştir.⁷

Hâlâ erkeğin statüsü toplumlarda daha kıymetli bulunduğundan erkeklerin iktidar alanları geniştir ve icra etmiş oldukları pek çok işte imtiyaz sahibidirler. Bu yüzden erkekler, siyasî alanda daha baskın, silahlı kuvvetlerde daha yoğun görülürler. Şirketlerdeki CEO'ların çoğu erkeklerden olduğu gibi akademisyenlerin ekserisi de erkeklerdir. Ayrıca, medya kuruluşları ve sağlık alanlarına da hakimdirler. Sırf bu yüzden, dünyada var olan mülkiyetin %95'i de erkeklere aittir.⁸

Bu durumun köklerini aydınlanma filozoflarının düşüncelerinde bulmak mümkündür. Örneğin Rousseau, erkeği akılla eşitleyip onu kamusal alanın inşasında yetkin olarak görürken kadını üreme vasfı ile kamusal alanının dışına itip özel alana hapsetmiştir. Bu düşüncenin bir yansıması olarak kadın, meslek sahibi bir anne olsa da hâlâ çalışan vasfı ile değil anne ve eş özelliği ile değerlendirilmektedir. Yetiştirilme döneminde annenin kızını geleneksel kodlarla sosyalleştirmesinin bu anlayışa etkileri de büyüktür. Böylece toplumsal cinsiyet rolleri ailede biçimlenir, toplumsal hayatta pekiştirilir.⁹

⁴ Herb GoldBerg, *Yeni Kadın/Erkek İlişkileri* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2010), 29.

⁵ GoldBerg, *Yeni Kadın/Erkek İlişkileri*, 17, 19-20.

⁶ Leylâ Navaro, *Tapınağın Öbür Yüzü Bağlılık ve Bağımlılık Üzerine* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 28.

⁷ Navaro, *Tapınağın Öbür Yüzü Bağlılık ve Bağımlılık Üzerine*, 28.

⁸ Aysel Günindi Ersöz, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 8.

⁹ Günindi Ersöz, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, 13, 83-84.

Ataerkil kültür algısı, kadını erkeğe bağlayarak onu ikincil bir konuma düşürmüştür. Dolayısıyla kadın kocasından izin almadan kamusal alana dâhil olamaz.¹⁰ Hatta kadının yanında kardeşi dahi olsa kocasının olmaması kadın için bir eksiklik kabul edilir.¹¹ Bunun anlamı bir bakıma kadının bağımsızlığını kazanabilecek ücretli bir işte çalışmaktan yoksun bırakılmış olmasıdır. Yapılan bir saha çalışmasında “kadın kocasından izin almadan çalışmamalıdır” sorusuna kızların %31,7’si doğrudur olarak cevap vermişlerdir. Kız öğrencilerin %10,6’sı kadın “hak ediyorsa kocası ona şiddet uygulayabilir” demişlerdir. Yine kızların %26’sı “Siyasetin daha çok erkek işi” olduğuna inanmaktadır. İstanbul’da yapılan bir başka çalışmada gençler “Evli bir kadının kocasından izinsiz bir yere gitmemesi gerekir” ifadesine %44,2 oranında katılmışlardır.¹²

Bütün bu verilere rağmen, farklı düşünenler de vardır. Bazılarına göre, erkeğin psikolojik tatmini kendisine duyulan ihtiyaca cevap vermek iken kadın ise saygı duyulduğunda ve sevildiğinde kendini değerli hisseder ve bu duygularla güçlenir.¹³ Kadınların maddî ihtiyaçları karşılandıkça duygusal olarak açlık çekerler, hislerini erkeklerle paylaştıkları zaman kadınlar kendilerini değerli hissederler. Bıçare ve mutsuz olduklarında kendilerine destek olacak omuz, sarmalayacak kollar ararlar. Psikolojik bu süreçler ele alındığında asıl olan kadının, erkeğin yetersizliklerini kapatmasıdır. Yoksa kadının erkeğe bağlı olması değildir. Bir ilişkide kadın, duygusal yönüyle öne çıkarken erkek maddi tarafıyla daha ön plandadır görüşündedirler.¹⁴

Yine bu düşünürlere göre, kadın-erkek rollerinin çatısını genler ve sosyal öğrenme oluşturur. Kız çocuklarının evcilik gibi duygusal, erkek çocuklarının ise agresif oyunları tercih etmeleri biyolojik etkenlerle açıklanabilir. Kısacası kadın veya erkek psikolojik olarak kendi kimliklerine uygun davrandıklarında mutlu olurlar. Modernizm bize bu kimlikleri görmezden gelmeyi önermektedir.¹⁵

Toplumsal cinsiyet konusunda farkındalık önemlidir. Bize yön veren düşünce ve davranışların, doğamıza ait olanla kültürden kaynaklı olanı ayırt edebilmek, meseleyi kavramak ve mağduriyetlerden kurtulmak için bir fırsat olduğunu bilmek gerekir.¹⁶

Cinsiyetçi tutumu destekleyen ataerkil anlayış erkek ve kadın arasında kalın kırmızı çizgiler çekerek toplumsal rolleri de belirginleştirmiş olur. Ataerkil anlayışın kadın ve erkeğe biçtiği rollerde çifte standartlara şahit olabiliriz. İnsan doğasının bir parçası olan duygu ve tavırlar cinsler arasında paylaştırılmıştır. Hiddetlenip kızmak, vurup kırmak erkeğe yakıştırılır ve yiğitlikle tavsif edilirken, benzer davranışları gösteren kadın çirkeflikle suçlanır. Oysa erkeğe yakıştırılan başarı, hırs ve güç temaları pekâlâ bir kadında gözlenebileceği gibi yine ataerkil anlayışın kadın rolleri olan duyarlı, sevecen olmak, incinmek gibi durumların erkekte de görülmesi olağandır.¹⁷

¹⁰ Günindi Ersöz, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, 84-85.

¹¹ Recep Çinkılıç, İhsân Abdulkuddûs’un Romanlarında Kadın İmajı (Kayseri: Tiydem, 2017), 179.

¹² Günindi Ersöz, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, 84-85.

¹³ Günindi Ersöz, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, 26.

¹⁴ Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2006), 31, 34, 51.

¹⁵ Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 101-102, 115.

¹⁶ Navaro, *Tapınağın Öbür Yüzü Bağlılık ve Bağımlılık Üzerine*, 28.

¹⁷ Navaro, *Tapınağın Öbür Yüzü Bağlılık ve Bağımlılık Üzerine*, 34, 35-36.

Yazarımız, tam da bu tür algıların bir kritiğini yapmış, toplumunda gelenek ile modernlik arasında rol karmaşası yaşayan kadınların durumunu betimlemek için hikâyeyi bu açıdan kaleme almıştır.

1. Yazar Hakkında

Suriyeli kadın yazar Gâde es-Semmân, entelektüel bir ailenin çocuğu olarak Şam'da 1942 yılında dünyaya geldi.¹⁸ Babası Şam Üniversitesi'nin bir dönem rektörlüğünü de yapan ve yine bir dönem Millî Eğitim Bakanlığını üstlenen Ahmet es-Semmân'dır. Annesi ise genç yaşta vefat eden yazar Selmâ Rûhiyye'dir.¹⁹ es-Semmân, 1963 yılında Şam Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun olduktan sonra Beyrut'ta tiyatro alanında yüksek lisansını tamamladı.²⁰ Beyrut'ta çeşitli gazete ve dergilerde çalıştıktan sonra Suriye'ye dönen yazar, dönemin yönetimi tarafından yazılarından dolayı üç ay hapis cezasına çarptırıldı. Bir süre sonra Lübnan'a giden yazar burada kısa bir süre kalmıştır. Ardından Avrupanın çeşitli ülkelerinde muhabirlik yaptıktan sonra 1984 yılında Paris'e yerleşmiştir.²¹

Yazar, ilk eserini 1962 yılında yayınladı. On iki öyküden oluşan eser, adını kitabın ilk öyküsü olan Aynâke Kaderî "Gözlerin Kaderimdir" adlı hikayesinden almıştır.²² Daha sonraki yıllarda öykü, roman ve biyografi alanında eserler vermiştir. Pek çok dile çevrilen Beyrut 1975 adlı romanı ile yazar Gâde es-Semman, Uluslararası Arkansas Üniversitesi Yayınları Arap Edebiyatı Çeviri ödülünü almıştır.²³

Birçok konuda eser vermesiyle birlikte kadın sorunları üzerine yoğunlaşan yazar, 1960'lı yılların sayıları pek az olan kadın yazarlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴

2. Öyküde Cinsiyetçi Tutumların Analizi

Tarihsel olarak sosyal hayat cinsiyete göre şekillendiğinden kadınların kamusal varlıkları her zaman çatışma yaratmıştır.²⁵ İncelemiş olduğumuz öykünün temel konusu da bu duruma işaret eder. Yazarın kadın kahramana yakıştırmış olduğu ciddiyet ve ağırbaşlılık, vakar gibi nitelikler, geleneksel yaşamda erkeğe atfedilen unsurlardır. Öykünün hemen başında yazar bunu anlatmakla aslında meseleye bakışa okuyucuyu hazırlamaktadır:

¹⁸ Raḍwá 'Āshūr vd. (ed.), *Arab Women Writers: A Critical Reference Guide, 1873-1999* (Cairo ; New York: The American University in Cairo Press, 2008), 484.

¹⁹ Muhammed Sâbit, *Arva'u Mâ Ketebet Ğâde es-Semmân* (Kahire: Kunûz, 2015), 30.

²⁰ "Ğâde es-Semmân" (Erişim 23 Kasım 2021).

²¹ Rita Setphan, "Arap Women Writing Their Sexuality", *Hawwa Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 4/2-3 (2006), 33.

²² "Ghada Al-Samman" (Erişim 21 Kasım 2021).

²³ Ayşegül Savaşan, *George Orwell'in "Bin Dokuz Yüz Seksen Dört" Romanı İle Ğâde es-Semmân'ın "Kevibisu Beyrut" Adlı Romanında Yabancılaşma Olgusu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2019), 53.

²⁴ Ghada Talhami, *Historical Dictionary of Women In The Middle East And North Africa* (ABD: The Scarecrow Prss, 2013), 289.; Evelynne Accad, "Freedom and the Social Context Arab Womens's Special Contribution to Literature", *Hawwa Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 8/2 (1987), 44.

²⁵ Selda Tuncer, "Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusal Feminist Bir Saha Hikâyesi", (2015), 31.

*"O, her zamanki gibi pencerelerden birinin ardında ağır başlı, donuk bir şekilde, kağıtların içine gömülmüş vaziyette canhıraş çalışıyordu."*²⁶

Modern hayatta gelenekten farklı olarak kadın ücretli bir işte çalışarak ekonomik bağımsızlığını kazanmış, böylece erkeklerin gerisinde olmaktan kurtularak onlarla eşit bir seviyeye gelmiştir. Bu durumun doğal yansıması kadının özgürleşmesidir. Kahramanımızın kaderinin peşinde olması, olaya yaklaşımında bağımsız kararlar almasına işaret ediyor olabilir. Çünkü o, kamusal hayata dahil olmuş üreten, üretimiyle gücü elinde bulunduran güçlü bir karaktere dönüşmüştür. Geleneğin işaret etmiş olduğu, tâbi olan, boyun eğen, isteyen, hükmedilen, zayıf ve silik bir karakter değildir:

*"Hayatımda hiçbir şey yok kendi işimin dışında. Ben mutluyum. Hiçbir eksiğim yok. Hürriyetime ve kaderime sahibim, bu ofisteki herhangi bir erkek gibi. Ben hür ve mutluyum."*²⁷

Yazarımız konunun hatlarını netleştirmek için erkek bir karakteri de işe koyar. Erkek olan İmâd karakteri ile kahramanımız, duygusal bir karşıtlık yaratır. O, sevgiyi, aşkı, bir zafiyet olarak algılıyor olabilir. Ayrıca, kişilik çatışmasından ötürü, mutsuzluğunu bu karşıtlık çerçevesinde mutluluk olarak adlandırmak çabasıdır.

*"Bir gün İmâd ona şöyle dedi: "Gerçekten mutlu olduğumuzda, gerçekten öyle miyiz değil miyiz? hiç aklımıza gelmez! Mutluluk bizden bir parça olur. Elin yerinde mi diye hiç sorgulamazsın. Biz eşyaları varlığından şüphelendiğimizde el yordamı ile ararız. Niçin hasretle onun bu sözlerini hatırladı? Onu sevmiyor..."*²⁸

Yine babasıyla geçmişte yaşamış olduklarına bir göndermede bulunarak, babasının oynaşmış olduğu kadınlara güzellik sıfatını yakıştırmaması, gelenekte güzelliğin kadına atfedilmesi, kadının diğer niteliklerinin görmezden gelinmesine, kadının güzelliklerinin ön plana çıkarılmasıyla erkek egemen bir bakışın eleştirisi yapılmaktadır. Öyle ki kadın, erkeklerin elinde oynaşabilecekleri bir oyuncaktır:

*"Babasının güzel komşularıyla merdivenlerde karşılaştıklarında oynadığı gibi. Bir erkeğin şehirde hoşuna giden bir kızla oyalandığı gibi."*²⁹

Geleneksel yaşam biçimleri içerisinde doğup büyüyen kahraman, modern hayatın imgelerini içselleştirirken kültürel unsurlarla mücadelesi onu çift karakterli bir duruma itmiştir. Kız olarak doğduğundan dolayı pişmanlık yaşamaktadır, zayıflık onu korkuturken başaramama endişesi de benliğini yakıp kavurmaktadır. Çünkü annesi, tipik geleneksel bir kadındır. Ailesi ile ilgilenmekte olup kocasına itaat etmekten başka yapabileceği pek bir şey yoktur. Yine bu anlayışta erkek ailesinin geçimini teminden sorumludur ve bu durum latent olarak kutsanır, oysa kadına ailenin devamlılığını sağlama rolü biçilirken buna rağmen bu eylem gizil olarak

²⁶ Ğâde es-Semmân, *Aynâk Kaderî (Gözlerin Kaderimdir)* (Beyrut: Menşurât Ğâde es-Semmân, 1993), 8.

²⁷ es-Semmân, *Aynâk Kaderî (Gözlerin Kaderimdir)*, 8.

²⁸ es-Semmân, *Aynâk Kaderî (Gözlerin Kaderimdir)*, 8.

²⁹ es-Semmân, *Aynâk Kaderî (Gözlerin Kaderimdir)*, 8.

sıradanlaştırılır.³⁰

Bunu başardım diyebileceği, kendini ifade edebileceği bir durumdan mahrumdur. Kahramanımız, yetişmiş olduğu, geleneksel çevreden getirdiği özelliklerle arzu ettiği modern güçlü kadın arasında sıkışıp kalmıştır. O yüzden kendisiyle bile yüzleşmekten kaçınmaktadır:

"Başardı. O büyük bir kaybeden. Düşünceleri onu parçalıyor. Önündeki dosyayla uğraşmak istiyor. Yapamıyor. Gerçekten acı çekiyor. Zayıf düşmekten korkuyor hatta kendi karşısında bile. Gerçekten acı çekiyor. Tuhaf bir zaferin can sıkıntısını yaşıyor. Niçin babası onu öldürmedi. Kendisine beşinci kızı olduğu haberi verilince?"³¹

Ataerkil kültürde soyun devamının erkek tarafından sağlandığı görülür. O yüzden geleneksel aileler hep bir erkek çocuk özlemi içerisindeyler. Babanın gücünü, kudretini, işini, kültürünü taşıyacak yalnız erkek evlattır. Çünkü geleneksel hayatın toplum deseninde cinsiyete dair roller, birbirlerinden net çizgilerle ayrılmıştır. Birbirlerinden bağımsız olarak örüldüğünden bir kadın kendisine biçilen rollerden dolayı babayı temsil etmekten yoksundur. Öykü kahramanı bunun ıstırabını benliğinde yaşamaktadır:

"Niçin babayı annenin yatağından uzaklaştırdılar, isyan ettiğinde, köpürdüğünde, öfkelendiğinde ve kızını zorla çıktığı batına geri koymak için bıçak ile saldırdığında? Dört kız çocuktan sonra erkek istiyordu. Dükkanının, ihtişamının ve kaldırımdaki suretinin mirasçısını. Nargilesinin mirasçısını. Közünün ölümünden sonra sönmesini istemiyor. Niçin onu öldürmesine izin vermediler?..

Talat adında bir erkek çocuk istiyordu... ona Talat ismini verdi!.. Erkek çocuk istiyordu ki onu, ilkokuldan mezun olduktan sonra evde hapsetmemek için. Tek başına sokakta yürürken onun için endişelenmesin!.."³²

Kadın-erkek ilişkileri ve kadına dair rollerin sekonder algılanmasının mercii, kültürün somutlaştığı, toplumun en küçük birimi olan ailedir. Aile bireylerinin zihinlerine kadın, erkeğin eşiti olarak değil erkeğe bağımlı varlıklar olarak kodlanmaktadır.³³

Kentin, bireyi yabancılaştırmasından ötürü bilhassa kadın üzerinde toplumun yoğun baskısını da zikretmek gerekir. Kendini savunmada yetersiz olan kadın için sokaklar bir tehlikedir. Ataerkil düşüncede kendi üzerinden anlamlandırılan namustan dolayı kadın, istediği zaman dışarıya çıkamayacaktır. Hele tek başına çıkması namusun bekçisi erkek için stres kaynağı olur. Özellikle ıssız ve karanlık

30 Gülay Günay- Özgün Bener, "Kadınların Toplumsal Cinsiyet Rollerini Çerçevesinde Aile İçi Yaşamı Algılamaya Biçimleri" 153/153 (Ocak 2011), 158.

31 es-Semmân, Aynâke Kaderî (Gözlerin Kaderimdir), 8-9.

32 es-Semmân, Aynâke Kaderî (Gözlerin Kaderimdir), 9.

33 Gül Esra Atalay- Özge Uğurlu Akbaş, "Geleneksel Kadınlık Rollerinin Sosyal Medyada Yeniden Üretimi: Kendine Yardım Temalı YouTube Kanallarına Yönelik Çok Modlu Eleştirel Söylem Analizi", Kültür ve İletişim 23/45 (26 Mart 2020), 63.

sokaklar bunu nevrotik bir noktaya taşır.³⁴

Baba için Talat, henüz doğmadan kültür mirasçısıdır. O erkek doğsaydı sokakta dilediğince dolaşabilecek, gezebilecek, ailesine yaptıklarından dolayı laf getirmeyecekti. Herhangi bir erkeğin tacizine uğramadan, emniyet içerisinde olacaktı. Çünkü o toplumda, kadın korunması gereken zayıf bir varlıktır. Ona yakıştırılan rol, naiflik, zarafet ve kırılگانlıktır. O yüzden kadının yeri evidir. Ev dikkat çekmeyen, korunaklı, güvenli bir yerdir. Evdeki kız ailesine hanel getirecek sözlerden, davranışlardan ailesini korumuş olur.

Babanın hayallerini süsleyen erkek evlat (Talat), onun gözünde soyunun devamı, işinin hamisi, ailesinin onuru ve özgürlüğüdür:

"Artık tek başına sokakta yürümesinden onun için endişelenmez oldu. Gerçekten o salınarak yürümüyor. Görünüşüne önem vermiyor. Hiç kimseyi tahrik etmiyor. Erkeklerden ve gençlerden nefret ediyor. Hayır! Nefret etmiyor! Nefret etmek, nefret edilecek bir şeyin varlığını kabullenmektir. O varlıklarını bile hissetmiyor. Onların var olduklarını hissetmek istemiyor. Yoksa niçin reddediyor, kapılarını çalan bahtsız kaderinin gönderdiği talipleriyle?"³⁵

Erken yaşlarda Talat, ismi ile kimliği arasındaki uçurumun farkındadır. O geleniğin pençesindeki rolleri yaşamak zorundayken bir taraftan da babasının özlemini, beklentilerini karşılamak yükümlülüğünü de hisseder. Kazanılması güç bir savaşın bilincindedir. Kendisini kuşatan, toplumsal inançlara karşı bayrak açmış, çok ağır ve zor bir savaşın tarafı olmuştur.

Kişilik karmaşası yaşayan Talat, ataerkil toplumda erkeğe ait hırs, çaba, gayret vasıflarını üzerine almış görünür. Gelenekte kadına ait görülen onanmak, taltif görmek gibi duyguları da bagajına almıştır. Kişiliğinin erkek tarafıyla, azimle okulu bitirirken dişil tarafıyla babasının taltifini kazanır. Çünkü Talat sokakta bir kadın zarafetiyle yürümektedir. Kozmetiğine, kıyafetlerine özen göstermemektedir. Böylece erkeklerin bakışlarını cezbetmenin önüne geçmektedir. Böyle davranarak babasının korkularının önüne geçeceğinden emindir. Ancak öylesine bir rol karmaşası yaşar ki, karşı cins gibi bir hayat sürerken, erkeğin varlığını yok sayma eğilimindedir. Erkeklerle tahammül edemez. Sevmek değil, nefret etmek bile onun varlığına bir atıf olacağından, taklit ettiği şeyi yok saymak, onu psikolojik olarak rahatlatacaktır. Erkeğin varlığını kabul etmek, ailesinin ona aktardığı kültürel mirasa göre, erkeğe itaat etmeyi gerektirdiğinden bu korku ile evlenmeyi reddeder. Üstelik onu ailesinden istemelerini ataerkil bir unsur olarak gördüğünden ve evlilikte kadının iradesi yok sayıldığından bu durumu bir zafiyet olarak görür.

Talat, sosyal çevrenin yetiştirdiği babasında toplumun tüm aksayan yönlerini görür. O yüzden babasına kin beslemezen yine de kadını yok saydığından ya da kadını belirli kalıplar içerisinde hapsettiğinden dolayı ondan nefret eder. Tüm bunlara

34 Acuner Derya, "Canavarlaş(tırıl)An kent sokakları: Kadının kent deneyimi üzerine bir değerlendirme", fe dergi: feminist eleştiri 8/1 (2016), 9; Yusuf Bildik - Ahmet Yıldız, "Zekeriyâ Tâmir'in el-Hisrim Adlı Hikâye Kitabında Sosyal Eleştiri", Dergiabant 9/1 (Mayıs 2021), 359.

35 es-Semmân, *Aynâk Kaderî (Gözlerin Kaderimdir)*, 9.

rağmen onu razı etmek için erkek rollerine bürünmekten de çekinmez. Aslında böyle yaparak bir kadının bir erkeğe eşit olamayacağını da ikrar etmiş olur. Bir taraftan ona acırken diğer taraftan bir kadın olarak hırsı ve başarılarıyla babasından intikam almaya çalışır:

"Anlaşılması güç hüznler; suskunluğunun sessizliğinde ve babasına karşı olan hislerinin arasında artıyor. Onda dünyasını görüyor. Toplumunu. Ona meydan okuyor. Ondan kinsiz şefkatli bir nefretle nefret ediyor. Ona acıyor. Onu razı etmek için erkek olmak istiyor. Ona boyun eğdirmek istiyor. Kazanmak için her şeyin bedelini veriyor. Kendisiyle eşit olduğunu hissettirmek istiyor ona. Onu sevmesini istiyor. Ona saygı duyduğu için, annesine ve kız kardeşlerine merhamet ettiği için değil. Annesi gibi boynu bükük olabilirdi. O annesi için öç alırken annesinden de intikam alıyor. Annesinin zayıflığından ve annesinin zayıflığı için babasından intikam alıyor. Geçtiği her sınıfta, aldığı her diplomada."³⁶

Lisans diplomasını babasının yüzüne fırlattığında Talat, toplumda erkeğe ait olan özgüven duygusunun zirvesini yaşamaktadır. Diploma özgüvenin teminatı iken babasının yüzüne diplomayı fırlatması onu tahkir etmesi olarak yorumlanabilir. Babasının komşu kadına kur yapması, Talat'ın hemcinsini edilgen bir pozisyona sokmuştur. Babasının bu tavrına tepki göstermesi, kadın olarak Talat'ın erkekleri eleştirebilecek özgüvenine işaret ediyor. Bu da düşünce olarak eşitlik anlayışına bir atıf olarak değerlendirilebilir:

"Lisans diplomasını aldığında babasının yüzüne fırlattı. Onu tokatlıyormuşçasına. Akşam merdivenlerde babasının komşu kadına kur yaptığını görünce, babasına meydan okuyan sert bir bakışla acıyarak baktı. Her zaman olduğu gibi içi boş bir kibirle onu görmezlikten gelmedi. Aslında kendisine saygı duyduğu için mutlu. Mutlu, ona gizlice boyun eğdirdiği için. Mutlu.. Öyle olması gerekir."³⁷

Kadınları ev işleri ve çocukların bakımından sorumlu tutan geleneksel yaşam, onları toplumsal üretime sokmazken, modern hayatla birlikte benzer algı, iş yaşamında meslekleri, erkek ve kadınlara uygun olanlar dikotomisiyle cinsiyetçi iş anlayışını terk etmeme noktasında dirençli kılmıştır.³⁸

Talat, kamusal alanın kullanımıyla ilgili, meslekî yoğunluk, iş koşuşturması, otomobil kullanımı, siyaset ve ekonomi konularıyla kesif bir şekilde ilgilenmektedir. Kamusal alanın kullanımı konvansiyonel kültürde erkek işidir. Talat, erkeğe ait sayılan özelliklerle güçlü olduğunu metaforik olarak anlatmaktadır. Babasıyla birlikte nargile içerken bu konuları konuşması, gücün vurgulanması olarak okunabilir. Diğer taraftan biyolojik doğasının gereği olan ancak belki de bir zafiyet gibi düşündüğünden sevmeye, sevilme gibi duygular karşısında ezilmektedir. İnsana dair ulvi duygular karşısında bir tereddüt bir bocalama içerisindedir.

Talat sevgi ile yüzleştğinde içselleştirdiği rollerin altında ezilmektedir.

³⁶ es-Semmân, Aynâk Kaderî (Gözlerin Kaderimdir), 9-10.

³⁷ es-Semmân, Aynâk Kaderî (Gözlerin Kaderimdir), 10.

³⁸ Şelale Uşen- Meltem Delen, "Eğitilmiş Kadınların Çalışma Hayatına İlişkin Terahleri: İstanbul Örneği", Kamu-İş 4/4 (2011), 156.

Toplumunda erkeklere biçilen rolleri abartıyla benimseyen Talat, bu rollerin kendisine zarar verdiğinin farkına varmaya başlamıştır. Dahası zaman zaman gülünç duruma da düştüğü olur.

Aşk benliğini inkara kadar götürür. Öyle ya! Aşk, sevgi ergen kızların, duygusal tarafları ağır basan zayıf varlıkların işidir. Akıl bu duygusallığı kontrol edebilecek güçtedir. Talat asla kontrolü bırakmak istemez. Yeni yetme kızlar gibi duygularına teslim olmayacaktır. Talat'ta akıl ve duygu savaş halindedir:

*"Önündeki dosyasından yüksek bir sesle bazı rakamları okur. Sesi onu düşüncelerinden korumaz. Odasındaki arkadaşı homurdanır. Sessizliğine geri döner. Dosyayı hazırlama işine çabuk dönmesi gerekir. Yarınki şirket toplantısı için endişe duyduğundan kaygılarını bastırmaya çalışır... Bilinen ciddiyeti ile konuşmak için her ayağa kalktığında, herkes onu saygı ve hürmetle dinler."*³⁹

Aşk gibi güçlü, vurucu bir duygu karşısında o çaresizlikten kıvrınmaktadır. Nâkısalık olarak algıladığı, ancak kadına yakıştırdığı aşk, bilincine doğru akmaktadır. Onun kopyaladığı erkek rolleri, onu sevmekten, eğlenmekten yoksun bırakmaktadır. Fakat doğası gereği de bu duyguları dimağında hissettiğinde Talat'ta akıl ve duygu alabildiğince çatışmaktadır.

*"Birdenbire İmâd'ın gözleri bir yerlerde belirir. Gözlerini dosyalara kaçıır. Gözleri büyük masanın üzerinden kayar ve dosyaların ve yas tutan karmaşık sayıların arasından gelişi güzel bir şekilde fırlar."*⁴⁰

Talat, erkek rollerine kendisini öyle kaptırır ki annesi yemek yapmayı ihmal ettiğinde ya da ne tür yemek yaparsa yapsın bir erkek gibi işten yorgun argın geldiği bahanesiyle onu azarlamaktadır. O dişiliğinden öylesine nefret etmiştir ki cinsiyete değil insana dair sevgi, merhamet gibi tüm ontolojik gerçekliği inkâr eder. Bu konudaki stresi onu yaşadığı toplumda erkek davranışı olarak kabul edilen nargile içmek, fütursuzca kahkahalar atmak gibi durumlara itmektedir. İş hayatında da tıpkı bir erkek gibi dosyalara ciddiyetle eğilmektedir. Ancak nafîle, aşk onun kimyasını bozmuştur. Gördükleri, okudukları ona müphem şeyler fısıldar:

*"Kaçış yok. Çıkışı döşenmemiş bir yol. Saat çalar. Bu çalışmalar sinirlerini kaldırıyor. Saatin çalışmalarını dikkatlice ve garip bir elemle sayıyor: Tek çalış. İki. İmâd'ın gözleri alaycı bir şekilde gülüyor. Talat hoca! Talat hanım. Beş. Altı. Nargilenin dumanı göğsünde patlar. Yedi. Arabaların kornaları alay ederek kahkaha atar. Az önce geçen adam, öğrenerek tükürür. Sekiz. Saat sustu. Akrepler umursamazlığa geri döndü."*⁴¹

Talatın yaşadığı diğer olaylar dengesini iyiden iyiye bozar. O yıllardır görüşmediği okuldan arkadaşı Selvâ ile dişiliğini sorgulamaya başlar. Selvâ'nın evlendiği, doğurduğu erkek çocuk, kocasıyla birlikte yurtdışı seyahatleri onu ruhunda oluşan yaralara ve zihnindeki ikilemlere götürür. Bir yanda genetik kimliğinde bulunan sevgi açlığı dururken diğer tarafta toplumda kadının katlanmak zorunda olduğu

³⁹ es-Semmân, Aynâk Kaderî (Gözlerin Kaderimdir), 14.

⁴⁰ es-Semmân, Aynâk Kaderî (Gözlerin Kaderimdir), 14.

⁴¹ es-Semmân, Aynâk Kaderî (Gözlerin Kaderimdir), 16-17.

koca baskısı, zihnini bulandırıyor. Yaşadığı ikilem onu sarhoşluğa itiyor, hayatın olağan akışı içerisinde hiçbir şeyin varlığını hissetmeden öylesine yürüyor:

"Biraz kaba bir şekilde onlarla vedalaşır. Tuhaf evden kaçarak çıkar. Hiç kimse onu istemiyor. Selvâ'nın harika bebeği ona doğru el sallar. Ondan korkar. Onun önünde aciz olduğunu hisseder. Gerçekten saçma bir saat. Hiçbir şey beceremez. Hayatın kenarında sadece saçma bir zerre. Çarmıha gerilmiş bir saat. Zaman vardır. Akrepleri ister isyan etmiş olsun ister dönsün. O dönüyor. Dönüyor, gelişi güzel dönüyor. Sıcaklık bulutu ardına döküldü, onu takip ediyor. Yolda bulut İmâd'ın evine doğru onu itiyor. İç güdülerinin bir bölümü ona direnemiyor. Bedeninin bir yerlerinde o sıcak bulutu taşıyor. Titreyen kalp atışlarında..."⁴²

Bir an kendine geldiğinde kadınlık tarafı kan ağlar, özenmiş olduğu o iş yşamı, yoğunluk, yorgunluğa dönüşür. Bir çıkış yolu olarak, bir kurtuluş olarak düşündüğü modern hayat, onun omuzlarını çökertir. Çare olarak gördüğü çaresizliğe dönüşür. Kendi benliğinde yapamadıklarını eşyalardan bekler. Ağlayamaz. Ancak şehir meydanında bulunan saatin ağlamasını bekler, yorulmaz ancak saatin mekanizmasının yorgun olduğunu itiraf etmesini ister. Bu sınırdaki kalamaz. İçinde büyüttüğü tüm problemler için farklı roller seçer. Erkek çocuk doğurmadığı için toplumun hor gördüğü kadının, sevgilisi olan bir kızın, hırsızlık yapan bir bekçinin saati parçalamasını ister. Saat bir metafor olarak işlem görür. Herkesin güvendiği, şaşmaz mekanizmayla kendini özdeşleştirirken, toplumsal sorunlar karşısında benliğinin bu mükemmelliği büyük bir sorundur. Toplumun ritmine uyum için bu kadar doğru olmak da doğru olmayabilir. Talat'ın Selvâ ile karşılaşması ona dişilik tarafını hatırlatır:

"Garip bir sıcaklık bulutu eser yüzüne. Selvâ'nın gösterişli bedeninin hatları üzerine kaydıktan sonra yanaklarına vurur. Titreyen eliyle onunla tokalaşır. Onun hayret verici derecede olgun ve kusursuz bir kadın olduğunu fark eder. Şaşkınlığından donup kalınca Selvâ onu içeriye çeker. Sıcaklık bulutunun dolduğu yere. Evin içinden yayılan enfes kokulu sıcaklık. Ofisin, şirketin ve toplantıların sıcaklığından çok farklı. İmâd'ın sıcaklığını hatırlatır."⁴³

Müşfik bir koca, çocuk, sıcak bir ev ortamı ve kadınsılığı öne çıkaran ıslık ıslık elmas kolye, Selvâ'nın giydiği dişiliği öne çıkaran elbise, Talat'ın kendini dişiliğinden korumak için ördüğü duvarları yıkar. Güçlü görünmek için giydiği unisex elbisenin yakası boğazını sıkır. Talat'ın aklını, Selvâ'nın temsil ettiği duygular, küçük bir saldırlıyla yerle bir eder. Kaçıp kurtulmak, eski hoyratlığına dönmek ister. Kendisiyle özdeşleştirmiş olduğu saat artık düzgün çalışmıyordur. Nasıl saat doğruya işaret etmiyorsa, Talat'ın benimsediği hatları belirgin erkeksi tavırlar da onu mutlu etmemektedir. O, yapay tüm bu tavırlardan insan doğasına, insanlığın kalbine, gönül dünyasına doğru sığınmaktadır.

42 es-Semmân, Aynâke Kaderî (Gözlerin Kaderimdir), 19.

43 es-Semmân, Aynâke Kaderî (Gözlerin Kaderimdir), 17-18.

3. Öykünün Tercümesi

Güneşli, geniş binanın pencereleri kalabalık caddelere bakar, şaşkın büyük gözler gibi. O, her zamanki gibi pencerelerden birinin ardında ağır başlı, donuk bir şekilde, kağıtların için gömülmüş vaziyette canhıraş çalışıyordu. Sanki kendi dünyasından kağıtlara kaçıyor. Ve niçin kaçıyor?

Hayatımda hiçbir şey yok, işimin dışında. Ben mutluyum. Hiçbir eksikim yok. Hürriyetime ve kaderime sahibim, bu ofisteki herhangi bir erkek gibi. Ben hür ve mutluyum. Bir gün İmâd ona şöyle dedi: "Gerçekten mutlu olduğumuzda, gerçekten öyle miyiz değil miyiz? hiç aklımıza gelmez! Mutluluk bizden bir parça olur. Elin yerinde mi diye hiç sorgulamazsın. Biz eşyaları varlığından şüphelendiğimizde el yordamı ile ararız.

Niçin hasretle onun bu sözlerini hatırladı? Onu sevmiyor...

Hayır, kesinlikle onu sevmeydi. Onunla oynaşıyordu, babasının güzel komşularıyla merdivenlerde karşılaştıklarında oynaştığı gibi. Bir erkeğin şehirde hoşuna giden bir kızla oyalandığı gibi. Ve o "evin erkeğidir". "Evin erkeği" olma konusunda başarılıydı. O, bu meseleyi başardı. Zafer elde etti. Fakat mesele baştan beri yanlış idi. Güneş ile savaşıyordun. Batıdan doğmasını istiyordun. Dalgaların susmasını. Gececi, şehrin dar sokaklarında yolunu kaybetmesini.

Başardı. O büyük bir kaybeden. Düşünceleri onu parçalıyor. Önündeki dosyayla uğraşmak istiyor. Yapamıyor. Gerçekten acı çekiyor. Zayıf düşmekten korkuyor hatta kendi karşısında bile. Gerçekten acı çekiyor. Tuhaf bir zaferin can sıkıntısını yaşıyor. Niçin babası onu öldürmedi. Kendisine beşinci kızı olduğu haberi verilince?

Kız!

Küstahça doğup geldi, baba anneyi tehdit etmesine rağmen. Annenin muskalarına, dualarına ve korkusuna rağmen...

Niçin babayı annenin yatağından uzaklaştırdılar, isyan ettiğinde, köpürdüğünde, öfkelenildiğinde ve kızını zorla çıktığı batına geri koymak için bıçak ile saldırdığında? Dört kız çocuktan sonra erkek istiyordu. Dükkanının ihtişamının ve kaldırımıdaki suretinin mirasçısını. Nargilesinin mirasçısını. Közünün ölümünden sonra sönmesini istemiyor. Niçin onu öldürmesine izin vermediler?..

Talat adında bir erkek çocuk istiyordu... ona Talat ismini verdi!.. Erkek çocuk istiyordu ki onu ilkokuldan mezun olduktan sonra evde hapsetmemek için. Tek başına sokakta yürürken onun için endişelenmesin!..

Kız, meseleyi başından beri anlamıştı. Adının Talat olduğunu öğrendiğinden beri. Baştan beri güneşe karşı direniyor. Eteklerine asılıyor ve çekiyor ki batıdan doğsun diye.

Eğitimi tamamlamak için çok gayret etti. Babasının ruhunda, gizlemeyi başaramadığı bir zevk uyandırıyor. Artık tek başına sokakta yürümesinden onun için endişelenmez oldu. Gerçekten o salınarak yürümüyor. Görünüşüne önem vermiyor. Hiç kimseyi tahrik etmiyor. Erkeklerden ve gençlerden nefret ediyor. Hayır! Nefret etmiyor! Nefret etmek, nefret edilecek bir şeyin varlığını kabullenmektir. O varlıklarını bile hissetmiyor. Onların var olduklarını hissetmek istemiyor. Yoksa

niçin reddediyor, kapılarını çalan bahtsız kaderinin gönderdiği talipleriyle?

Anlaşılması güç hüznler; suskunluğunun sessizliğinde ve babasına karşı olan hislerinin arasında artıyor. Onda dünyasını görüyor. Toplumunu. Ona meydan okuyor. Ondaki kinsiz şefkatli bir nefretle nefret ediyor. Ona acıyor. Onu razı etmek için erkek olmak istiyor. Ona boyun eğdirmek istiyor. Kazanmak için her şeyin bedelini veriyor. Kendisiyle eşit olduğunu hissettirmek istiyor ona. Onu sevmesini istiyor. Ona saygı duyduğu için, annesine ve kız kardeşlerine merhamet ettiği için değil. Annesi gibi boynu bükük olabilirdi. O annesi için öç alırken annesinden de intikam alıyor. Annesinin zayıflığından ve annesinin zayıflığı için babasından intikam alıyor. Geçtiği her sınıfta, aldığı her diplomada.

Lisans diplomasını aldığı anda babasının yüzüne fırlattı. Onu tokatlıyormuşçasına. Akşam merdivenlerde babasının komşu kadına kur yaptığını görünce, babasına meydan okuyan sert bir bakışla acıyarak baktı. Her zaman olduğu gibi içi boş bir kibirle onu görmezden gelmedi. Aslında kendisine saygı duyduğu için mutlu. Mutlu, ona gizlice boyun eğdirdiği için. Mutlu.. Öyle olması gerekir.

Bir ay sonra, bir otomobil satın alabilecek kadar parası olur. Küçük bir araba, sadece kendisinin. Pek çok iş yeri arasında hareket etmesini kolaylaştıracak. Sabah, dairede. Öğleden sonra şirket ofisinde. Geceleyin. Gece on bire kadar özel dersler. Ta ki eve yorgun bir halde dönüp annesi yemek hazırlamadığı için onun yüzüne kızacak ve çeşidi ne olursa olsun eleştirecek. Mahalledeki her gencin yaptığı gibi. Her akşam babasıyla siyaset, projeler ve millî geliri tartışmak için oturmuyor mu? Nargilesini babasının gülüşleri arasında içmiyor mu? Annesinin korku ve acizlik bakışlarının gölgesinde..

Birdenbire nargile közlerinin yanaklarını yaktığını hisseder. Dumanın kendisini boğduğunu. Hayal kırıklığını annesinin sinesine gömmek ve ona titreyerek İmâd'dan bahsetmek ister. Onunla yaşamayı ne kadar istediğini.. Kavga ediyorlar birbirlerini azarlıyorlar ve onu kovalıyor donuk duvarlar arasında. O birdenbire gelen ilkbaharla şaşkına dönen güvercin gibi kendisini azarlıyorken. Sobanın önünde kış gecelerinde oturuyorlar. Kendisine eliyle kahve yapıyor ve fincanından yudum-luyor. Pencerelelerine vuran yağmurun damlalarını dinliyorlar. Bir sonraki günün sabahına kadar pencereyi açmıyorlar! Bu ne saçma düşünceler? Gerçekten o İmâd'ı sevmiyor. Elindeki dosya bitti ve bir başkasını alıp işiyle boğuşması gerekiyor hepsi bu. Kol saatine bakıyor. Selvâ ile olan randevu saati daha gelmedi. Yarınki toplantının dosyalarını hazırlayabilir. Odanın köşesindeki metal dolaba doğru kalkar. Açar ve soğuk iniltisini iştir. Bir dosya çıkartır. Yerine gitmek için arkasına döner. Önündeki camın üzerindeki bitkin silüetine gözü düşer. Niçin düşünceli bir şekilde kendisine dikkatle baktığını bilmiyor. Görünümü normal. Kendisine bakanların dikkatini cezbetmeyecek her şeyi yaptı. Aslında o güzel. Güzel olduğunu biliyor. Şayet fevkalâde pırıltılı gözlerini gizleyen siyah gözlüğü olmasaydı. Mermerden bir ilaha gelin adayan şehvet dolu bir rahibenin kızıl gölgeleriyle karışan şefkat ve yoksunluk.. Güzel, eğer sertçe arkaya doğru çekilmiş bir saç açılırsa. Geniş ve erkek kravatına benzer kalın yakalı üstlüğüne çıkartsa, yasemin gerdanlılığı gibi ince belinin hatlarını birazını gösterse.

Sadece İmâd onun sırrını geçen kış ilk gördüğünde çözdü, kız kardeşine

İngilizce özel ders vermek için geldiğinde.

Kız kardeşi dedi ki: "Talat hocam. Sana erkek kardeşim İmâd'ı takdim ediyorum." (İmâd) Ona baktı. Tüm erkeklerin yaptığı gibi muhteris gözlerini ondan uzun bir süre alamadı. Yavaşça onu süzmeye devam etti. İki derin mavi göz, yüzünü kışkırtıcı bir parfüm fırtınası gibi inceliyor. O bakışların yüzünden siyah gözlüğünü çekip çıkardığını hissetti. Onu kız kardeşinin ayaklarının yanına atıyor. Saçlarının tokasını nazikçe çözüyor ve sıkı belin acılarını okşuyor. Bakışları, onu lakaplarından, diplomalarından ve elbiselerinden çıkartıyor. Tatlı bir gevşeklikte kollarına doğru sürünüyor. Hiç dokunmadığı bir güneş sıcaklığını yayıyor. Ağırlığı ile göğüs bölgesine konuyor ve kibri artıyor. Göğsünde bir şeyler titriyor ve tökezliyor. Belini sıkıyor ve güzel kokuların ağırlaştırdığı salkımların lezzeti ile sallanıyor. Dünyasının meçhullerine olan bakışlarının yolculuğu onu yordu, ortaya çıkardı. Gülünç ve saçma biri olarak hissettirdi. Kendisinin Talat Hoca olmadığını. Kendisinin sadece bir oyuncu olduğunu. Birdenbire elbiselerinin gülünç olduğunu keşfetti. Rolünün de. Bir sinede ağlamaya ihtiyacı olduğunu. O gün gözlerini sevdi. Onu afallamasından kurtaran ise alay dolu olduğunu hayal ettiği selamlaması oldu:

Talat hoca, hakkınızda çok şey duydum. Hoş geldiniz.

Gülümsemesi tüm bedenine ani ve çılgın bir sıcaklık yaydı. Bir erkeğin bir kadına gülümsemesi. Ne güzel ve ne kötü, bir kadın olmak!

Fakat o bilinen ağırbaşlılığı ile oturdu. Bilinen soğukluğu ile kız kardeşine dersi anlattı. Gitmeden önce saf bir şekilde onunla tokalaştı. Evden ayrılınca elektrik direklerinin birinin yakınında asılı bir buluttan gözlerin kendisine baktığını hissetti. Alaycı bir şekilde kendisine gülüyor. Kendisine meydan okuyor. Niçin sinirli bir şekilde gözlüğünü çıkardığını ve alt dudağının yorgun ve ağır bir şekilde sarktığı bir sırada kuru dudaklarını ıslattığını bilmiyor. Gecesi, aynasının önünde uyumadan önce uzunca bir süre; hazinelerini sadece vermekten ve hediye etmekten başka bir şey yapamayacağını hissettiğinde bir cimrinin hoşnutluğu, hırsı ve korkaklığı ile saydı.

Ve hediye etti! Bir kadının hediye edebileceğinden fazlasını.. Gözlerine çok şey verdi.

Niçin bu saçma hikâyeyi tekrarlıyor? Dosyanın düzenlenmesi gerekiyor. Hayır. Düşüncelerini yoğunlaştırması gerekiyor. Bu ergen kızların hayal dünyalarındaki tarzları. Onu hatırlamaması gerekir. Onu hatırlamak istiyor. O günleri an be an hatırlamak istiyor. Anılarını çekiştirmek istiyor. Niçin onu düşünmekten kaçıyorum, sanki bir şey gizliyorum? Onun benim için bir anlamı yok. Herhangi bir gencin macerası gibi o da benim için bir maceraydı. Tüm gençler maceralarını anımsar. Bu bahane ile kendini rahatlatmış ve gözlerinin daha da yeşillendiğini ve gizeminin arttığını tahayyül etti.

Hediye etti! Evet. Çokça etti.

Kız kardeşi hastalığında kalması için ısrar etti. Birlikte oturup konuştular. Onun için eliyle bir kahve hazırladı. Kahveyi onunla içince harika. Tadı bu ofisteki kahveden farklı. Bakışlarının önünde zaman donuyor. Zekice konuşmaları dişiliğine hitap ediyor. Siyah gözlüklerini görmezlikten geliyor. Zayıflığı ve özlemi onu bilmediği şeyler için heyecanlandırıyor. Cümlelerinin hiçbirinde Talat Hocaya yönelik bir

ifade bile yoktu. Gerçekten onu yadsıyor ve ondan hoşlanmıyor. Görmezlikten geliyor. Kız kardeşi Kerime'nin hastalığı devam etti. Hala hasta olup olmadığını ve durumunu öğrenmek için onu ziyaret etmeye devam etti. Bilmiyor. Onunla birlikte olmak istiyordu. Kahvesini içmek, onunla konuşmak, kendisini ısıtmak. Bakışları Talat Hoca'yı kendinden alıyordu. Sakinleşip rahatlıyor. Yoruluyor. Hayır. Onun için gitmiyordu, kız kardeşinin durumunu öğrenmek için gidiyordu.

Gözlerinin kendisine güldüğünü tahayyül ediyor.. O güzler Talat'ı kendine çekiyor.. Onlar ile eşyaları yeniden görmek için.. Yalancı.. Niçin ailesi ve kız kardeşi şehrin dışındaki bir yazlıktayken onu ziyaret etmeye devam ettin.

Herhangi bir genç gibi eğlenmek istiyordum. Babam gibi. İşyerindeki arkadaşım gibi.

Başını ellerinin arasına gömer. Kendini kandırıldığını bilir. Eğlenmiyordu. Aslında yüzleşebileceğinden daha büyük ve gerçek bir sorun. Ondan kaçtı. Yaz gecelerinde elleri yüzünde gezinirken o, arzulu dudaklarından kaçtı.

Soğukluğunun maskelerini parçalıyordu şefkati. Sinesinde iç çeker. Başını, İmâd'ın boyun ve omuzları arasında gizler. Görmesini istemediği göz yaşlarını gömer. O da onu anlar ve anlamamış gibi davranır ve onu sever. O da seni kendinden kurtaracağım der. Başını kaldırır güler bir vaziyette. Gülüşünün onu kandırmadığını bilir. Gözlüğü onu kandırmadı. Onu kandıramaz.

İki aydan beri (yaşadıkları yoğun duygular sebebiyle) son bahara girdikleri şu günlerde, İmâd'ın ailesi yazlıktan dönmeden önce hayatına ortak olmasını teklif etti! Kalakaldı, güldü, sözcüklerinden dolayı ürktü. Kızdı "Talat Hoca". Neredeyse düşüyordu. Elleri ile hazırlamış olduğu ve evin bir köşesine sinmiş olan yemeğin buharı müphem özlemine bastırdı. Tadına bakıp kendisini övmek için korkar bir halde durarak bekledi. Sanki hayatının kaderi onun rızası ve beğenisine bağlı. Neredeyse evet diyecekti. Bir dişiye dönüşüyor. Dişi, adını Talat koydukları zaman ölmüştü. Aniden kendini tuttu ve siyah gözlüğünü tekrar taktı. Sanki onunla ondan korunduğu bir set gibi. Bir erkeğin kravatına benzeyen ve evine kaçarak fırlayan elbisesinin yakasına tutundu. Ağlamadı. Hiçbir şey demedi. Her zamanki gibi akşam babasıyla sohbet ederek oturdu ve nargilesine kapandı. Annesi közle gidip geliyor. Babası kahkahayla gülüp uysallaşılıyor. Kendisi de kaplan gibi, mitolojik bir ilah gibi dumanı ağzından ve burnundan üfürüyor. Fakat odasına sığındığında, karanlıkta elbiselerini çıkardığında ve yatağına çöktüğünde.. Aynanın kelimelerinden korkuyordu!

Zafer elde etti. Fakat onun sesi perdelerinin karanlığında mırıldanmaya devam etti: "Seni her gece evimde bekleyeceğim. Eşyaları benim gözümle gördüğün gün geri döneceksin. Ve kendini bulacaksın. Geri döneceksin".

Fakat o geri dönmedi. Zafer elde etti ve geri dönmedi. Eşyaları bazen onun gözüyle görüyor. Fakat o isyan ediyor ve geri dönmüyor: kendini yenme konusunda zafer kazandı. Meselen baştan beri başarısız idi.. Senin muvaffakiyetin en büyük başarısızlığın.. Sen büyük bir kaybedensin ey kadın erkek!

Önündeki dosyasından yüksek bir sesle bazı rakamları okur. Sesi onu düşüncelerinden korumaz. Odasındaki arkadaşısı homurdandır. Sessizliğine geri döner. Dosyayı hazırlama işine çabuk dönmesi gerekir. Yarınki şirket toplantısı için endişe duyduğundan kaygılarını bastırmaya çalışır... Bilinen ciddiyeti ile konuşmak için her

ayağa kalktığında, herkes onu saygı ve hürmetle dinler.

Birdenbire İmâd'ın gözleri bir yerlerde belirir. Gözlerini dosyalar kaçıır. Gözleri büyük masanın üzerinden kayar ve dosyaların ve yas tutan karmaşık sayıların arasından gelişi güzel bir şekilde fırlar. Kendisini bunaltmak için göz kırparlar. Alay ederek kakhaha atarlar. Ona sıcak kahveyi hatırlatırlar ve yağmur damlalarının penceresindeki kıpırtılarını. Kanlanmış gün batımı güneşinin vurduğu denize yaslanan bir kahvehane onun özlemine kışkırttı. Rakamlar, sayfalarda dans ediyor korkunç kurtçukların şimdi oynadığı gibi. Şimdi oynadığı gibi.

Homurdanır koltuğunda ve üzerindeki anılarını sirkeler. Yardım istemesine saatine bakar. Sekize on var. Yarım saat sonra Selvâ ile randevusu var. Geç kalmamak için çıkacak. Onu görmek için tutuşuyor. Yıllardır onu görmedi. Gülerek okula gelip tebeşir tozundan son kez ellerini silkelediğinden beri. Parmağında altın bir yüzük parıldamıştı. Talat'ın kalbi gördüğüne daldı. Ve kayboldu. Evlendiğini söylediler. Yıllar sonra erkek çocuğu olduğunu okudum. Selvâ'nın kendisini hatırlaması ve İngilizce öğrenmek için yardım talep etmesi güzeldi. Eşiyle birkaç ay sonra İngiltere'ye gideceğini ve orada aptal duruma düşmek istemediğini söyledi. Ona randevu verdi ve kendisi randevunun gelmesini büyük bir sabırla bekledi. Selvâ'yı görmek ve onu görmekle rahatlamak istiyor. Ona acıyabileceğini düşünüyor. İki eli yarılmış ve şişman olarak tahayyül ediyor. Eşi ile şiddetli bir kavgadan sonra burnu kızarmış, pencerelerden birini siliyor iken soğuk rüzgarlar evin odalarında ıslık çalıyor ve ağlayan bebeğini ısıyor. Selvâ'yı bu halde göreceğinden emin.

Odasındaki meslektaşına selam vermeden çıkıyor. O da başını kaldırmıyor. Bu davranışına alışıkta o. Asansör çalışanı onu selamlayarak kapıyı açıyor. Varlığı bile dikkatini çekmiyor. Asansör duruyor. Kapıyı açıyor. Çıkıyor. Caddenin kalabalığında kaybolmadan önce Selvâ'nın adresinden emin olmayı unutmuyor. Gelip geçenleri izleyerek anılarını unutup teselli bulmaya çalışıyor. Tüm yüzler birbirine benziyor. Hepsini endişelerini, hayal kırıklıklarını taşıyor ve bir yerlere gidiyor. Yüz hatları ve renkleri değişiyor. Herkesin yüzünde müphem bir ipin gerdiği başarısızlık ve hasret var.. Sanki her şeyde kendini görüyor. İmâd'ın gözleri de kendisini gözetliyor. Onu takip ediyor. Kokusuna ve gençliğine olan sevgisini kışkırtıyor. Kültürlü kişiliği ve azmi.. Köklerinde yok olmak istiyor onu damla damla emsin diye. Güneşi ancak varlığında görececek. Titriyor. Kuşkusuz bu kışın soğukluğu. mahzenlerin uzunca dizildiği yerde gizleniyor soğuk, geçtiği yorgun Beredâ nehrinin serpintilerinin için sızıyor, dibine kümeleniyor ve hasta maviliği ile parmaklarında su yüzüne çıkıyor.

Hızlı yürümeye başladı. Beredâ'yı geride bırakıp Hicaz istasyonuna doğru yöneldi. Otobüslerden birine binmek için. Caddenin başında bulunan Hicaz saati kendisine çarpmış asılmış bir kadın gibi görünür. Sanki şehrin Sisofos'u. Akrepleri neredeyse sekizi gösteriyor. Sanki dişlileri yeni kurulmuş bir oyuncak bebek. Bakışları onunla vakit geçirdi. Vuruşlarını işitiyormuş gibi geldi ona. Kesinlikle onun gibi dönüyor. Saat yedide işe gider. Öğlen üçte yemek yer. Beşte. Çıkar. Yeni bir şey yok. Çalışmaktan başka hiçbir şeyi yok. Saat sadece döner. Çalar. Bir dakika. İki dakika. Üç. Dört. Sekiz. Hiçbir şey üretmiyor.

Akrepler tam sekizi göstermek üzere. Bir kez mucize olsa. Saat soğuktan

Tutumların Analizi

dolayı ağlasa. Bir an sakinleşip de kışın şiddetli soğuşuna teslim olsa. Patlasa. Yirmi kez çalar. Bin kez. Aciz mekanizmasından sıyrılıp bağırır: "Ben yorgunum. Akreple-
rimin tıkırtısından bıktım. Bu gece sekiz kez çalmayacağım. İstedığınızı yapın" ve
etrafına, eşini aldatan bir adam, sevgilisinin aşkına aşkla cevap veren bir kıza sövü-
yor, eşleri erkek çocuk doğurmadıkları için onlara kızan adamlar, evde kalan kızlar
ve işleri bitince sabaha doğru hırsızlık yapan bekçiler. Hepsini bir araya geliyor ve sa-
ati taşıyorlar. Sonunu seçmiş bir ilahın haz alışı gibi camları ayakların altına doğru
dökülüyor!

Kaçış yok. Çıkışı döşenmemiş bir yol. Saat çalar. Bu çalışmalar sinirlerini kaldırıyor.
Saatin çalışmalarını dikkatlice ve garip bir elemle sayıyor: Tek çalış. İki. İmâd'ın
gözleri alaycı bir şekilde gülüyor. Talat hoca! Talat hanım. Beş. Altı. Nargilenin du-
manı göğsünde patlar. Yedi. Arabaların kornaları alay ederek kakhaha atar. Az önce
geçen adam, iğrenerek tükürür. Sekiz. Saat sustu. Akrepler umursamazlığa geri
döndü. Her şeye hâkim olan hasta ve mavi bir sessizlik. Selvâ'nın evine doğru olan
yürüyüşünü hızlandırır. Unutacak. İşine dalacak. Hiçbir şey düşünmez oldu. Sadece
yüzüne vuran soğuşun ısırtığını, parlak şehrin ışıklarında büyük bir araba yüzerken
hisseder. Ulaşıyor. İner. Birkaç adım yürür. Rahatsız edici bir şekilde bir dilenci onun
peşinden gelir. Bozuk parası yok. Ona bunu söyler. Yemin eder ona. Hasta bir çocu-
ğun yüzü gibi sesinin kısık olduğunu düşünür. Dilenci ısrarına devam eder. Sanki
onu utandırmak için. Ağlamaya ihtiyacı olduğunu düşünür. Birileri yanlarından ge-
çer ve dilenciye onu bırakması için bağırır. Kavşakta gencin sesinin yankısıyla bir-
likte hızlı bir şekilde kaybolur dilenci, boyun eğerek. Meçhul adamın ardından koşup
yanında yürümek için delice bir istek duyar. Onu korur. Kalın güçlü sesiyle onu ısıtır.
O adam harika bir insan!

Selvâ'nın evinin önünde soğuktan titreyerek durur. Zili çalmadan önce kapıda
kocasının adından emin olur: "Mahmud Sâlim". Evde yanılmadı. Kulağına şefkatli be-
lirsiz besteler sızdı. Umduğu bir başlangıç değildi bu. Bir çocuğun zırlıtlığını beklie-
yordu. Bir eş kavgasını.

Nefesi daralır. Ahmakça bir intikam alırcasına zile eliyle vurur. Tepkileri hala
düzelmedi. Selvâ uzun bir sessizlikten sonra kapıyı açar. Kapının önünde ışık yanar.
Bakışları üzerine düşer. Tüm sorularının cevabı yüzündeymiş gibi. Onu görür ve
sahne onu paramparça eder!

O güzel ve genç. Pembemsi çehresinde taze çiğ damlaları parıltıyor. Gözenek-
leri mutlu ve sıcak olduğunu haykırıyor. Kapının kenarına çekilir. Soğuk damarla-
rında fokurdar. Selvâ onu selamlar. Onunla tokalaşmak için elini uzatır.

Garip bir sıcaklık bulutu eser yüzüne. Selvâ'nın gösterişli bedeninin hatları
üzerine kaydıkdan sonra yanaklarına vurur. Titreyen eliyle onunla tokalaşır. Onun
hayret verici derecede olgun ve kusursuz bir kadın olduğunu fark eder. Şaşkınlığın-
dan donup kalınca Selvâ onu içeriye çeker. Sıcaklık bulutunun dolduğu yere. Evden
yayılan hoş kokulu bir sıcaklık. Ofisin, şirketin ve toplantıların sıcaklığından çok
farklı. İmâd'ın sıcaklığını hatırlatır.

Eşi ile tokalaştıktan sonra oturur ve neredeyse birbirlerine uyku getiren ilti-
fatlarda bulunurlar. Sıcaklık bulutu hislerine hâkim olur. Neredeyse onu ele geçirir,
o da (Talat) bu hisse karşı direnir.. Bu havada, hoş kokulu pembe yatak odası

gecelelerinin, fıstık renkli mermer banyonun duvarlarına sinen rayihaların, yankılanan kahkahaların şen izleri vardır. Tebessüm ederek emekleyen bir bebeğin mırıldanması vardır. Bebeğin Selvâ'nın ayaklarına sürtündüğünü görür. Sıcaklığın gölgesi onu parçalar. Gözlüğü canını acıtır. Erkek kravatına benzeyen yakası daralır boynunun etrafında. Daralır. Soluğu neredeyse kesilecek. Titrer.. Öksürür.. Selvâ onunla kucaklaşır ve yanına oturur. Saçlarından yayılan parfüm ne kadar da güzel. Elmas gerdanlığı ne kadar da güzel. Işıl ışıl çok renkli elmas, göğsüne doğru kayan gökkuşağına benziyor. Elbisesi ne kadar da yumuşak. Bir erkeğin dokunuşları ile boynanın cildi ne kadar da gün doğumu gibi şeffaf ve pembe.

Oturup onlarla konuştu. İçine daha da kapanarak. Direnecek. Sebat edecek. Selvâ'nın elbisesi gibi bir elbise giyse ne kadar da güzel görünecek. "İngilizce dersleri gerçekten de önemlidir. Hemen şimdi başlayalım müsaadenle". Parfümü harika. İmâd ile buluşursa onun için boynuna sıkacak. "Sana kolay ve yararlı bir kitap getirdim". Yüksek topuklu ayakkabı içinde ayakların ne kadar da güzel. Bebeği güzel. Onu kucaklayıp öpmek ister. "Selvâ, niçin tedirginsin. Hadi başlayalım". Niçin eşi ona yaklaşmış arkasında duruyor. Sanki kucaklayacakmış gibi. Niçin ona eziyet ediyorlar? Mahmud konuşur. Sanki bir şeyler söylüyor. "Affedersin! Ne diyordun?"

Selvâ senden utanıyor. Bu gece bizim evlilik yıl dönümümüz, unutmadım. Senden özür diliyoruz. Mumlar içerisinde bir gece geçireceğiz. Bizimle niçin kalmıyorsun? Kabul etmeni rica ediyorum.

İkinize de teşekkür ederim. Ben çok yorgunum. Hayır. Kahve içmeyeceğim. Gitmem gerekiyor.

Biraz kaba bir şekilde onlarla vedalaşır. Tuhaf evden kaçarak çıkar. Hiç kimse onu istemiyor. Selvâ'nın harika bebeği ona doğru el sallar. Ondan korkar. Onun önünde aciz olduğunu hisseder. Gerçekten saçma bir saat. Hiçbir şey beceremez. Hayatın kenarında sadece saçma bir zerre. Çarmıha gerilmiş bir saat. Zaman vardır. Akrepleri isyan etmiş olsun ya da dönsün. O dönüyor. Dönüyor, gelişi güzel dönüyor. Sıcaklık bulutu ardına döküldü, onu takip ediyor. Yolda bulut İmâd'ın evine doğru onu itiyor. İç güdülerinin bir bölümü ona direnemiyor. Bedeninin bir yerlerinde o sıcak bulutu taşıyor. Titreyen kalp atışlarında... Göğsündeki nargile dumanlarını atıyor. Niçin közleri sönmüyor? Güneş yalnız doğudan doğar. Kim ona meydan okuyabilir ki? Gece yollara ve çöllere meydan okuyor. O İmâd'ın sinesine giden yolu biliyor. İmâd'ın sıcaklığına ve terk edilmiş sarı duvarlarına; bir şeyler kafasında patlıyor. (İmâd'ın) Gözleri her yerden ona bakıyor. Duvarlardan, Geçenlerin yüzlerinden. Alnındaki ateşi silmeye çalışan ellerinin parmakları arasından. Boynunu saran atkılarından. Gözleri, bölünmüş sitemkâr iki sokak. İçlerindeki sevgi, güven ve rüyalarla. Bir adam geçerken bir şeyler söyler. Onu iştmez. Delicesine sert bir şekilde her şeyde görünür. Kader gibi onu gözler. Ümitsiz sitemlerinden kaçamaz. "İmâd. De bana ne yapayım.. Bekle beni". Yorgun. Yıkılmak üzere. Yağmurla onun kokuları yayılır. Işıklardan. Caddelerdeki taşlardan. Binlerce kez onu sever ve ondan korkar. Binlerce kez dudaklarını özler. Bir atkı ve bir elbisenin gizlediği meçhul dünyaları dolaşır. "Ey gözlerin. Ey korkunun ufukları. Nereye kaçayım?". Her köşede onu resmettiği halde, niçin kaçsın! Ey bomboş duvarlarına binlerce kez duyulan özlem. Her bir sokakta onu özleyebileceği bir evi çizmek için.

"Gözlerin kaderimdir. Onlardan kaçamam. Ben her yerde onları resmettiğim ve arasından her şeyi gördüğüm halde." Tereddütlü bir şaşkınlıkla: "Gözlerin kaderim". Bu düşünce onu acizliğinden ve ümitsizliğinden alır. Damarlarında garip yıkıcı bir güç akar. Bir şey yaratmak ister. Bir ev. Bir aile. Sıcak bir bulut. Birden koşar. Şaşkın bir şekilde kendisine bakan insanları görmez. Hiç kimseye önem vermez. Koşar. Yağmur onu ıslatır. Hızlı bir araba yüzüne ışıklarını saçar. Gülümser. İmâd'ın kokusu her yerde. Karanlıkta, yağmurda, soğukta ve rüzgârda. Müphem varlığı onu kuşatır. Ona yanaşır. Onu çağırır. Dosyalar önünden uzaklaşır. Rakamlar korkarak ondan kaçır. Birikmiş sulara dolaşır. Yoğun yağmurda erir ve şehrin kanalizasyonuna doğru akar. O da ona doğru koşar. Ona ne diyecek? Dalgalar susmayacak. Bu gece saat dokuz kez, On kez çalmayacak. Fısıldayacak: Ben mutluyum. Sıcak bir bulutun dumanları arasında. Ona ne dersin? Ona fısıldaman yeterli: "Gözlerin kaderimdir. Hiç kimse kaderinden kaçamaz İmâd!".⁴⁴

Sonuç

Geleneksel hayatın keskin hatlarla ayrılmış, cinsiyetçi, erkek egemen doğası modern yaşam düzeninde sorunlar oluşturmuştur. Modern hayatta kadınların kamusal alanda varlıklarının artması, meslek dallarının çeşitlenmesi, gelenekte güç gerektiren işlerin teknolojik gelişmelere paralel olarak kastan ziyade kontrolle idare edilir hale gelmesi önceki dönemlerin rol ve statü anlayışını tartışılır hale getirmiştir. Benzeri gelişmeler aile yapısını da dönüştürmüş geniş tarımsal-kırsal- aile tipi yerini modern çekirdek-kent ailesine bırakmıştır.

Önceleri üretim için bir güç olan çocuk modern yaşamla birlikte uğraşılması gereken mesele olarak algılanmıştır. Bu durum erkek çocuklarının pozisyonlarını daha kritik bir duruma itmiştir. Modern zamanlarla birlikte erkek statüsü değer kaybederken kadın statüsü değer kazanarak dengeleme sürecine girilmiştir. Ancak bu metinlere döküldüğü kadar kolay olmamış, birey, aile ve tüm toplumun etkilendiği büyük çaplı çatışmalara kapı aralamıştır.

1960'lerde Suriyeli kadın yazar Gâde es-Semmân tarafından kaleme alınan bu öyküde cinsiyetçi tutumlar, edebî bir anlatımla eleştirilmektedir. O yıllar, Suriye toplumunda yoğun bir geleneksel yaşamdan bahsetmek mümkündür. Geleneksel hayatta görülen cinsiyetçi tutumun bir sonucu olarak kadın-erkek rolleri kalın bir çizgiyle birbirinden ayrılırken erkeğin, toplumsal statüsü kadına göre yüksektir. Erkek olmanın zaten başlı başına bir statü olduğu düşünülecek olursa aileler mutlak manada erkek çocuk sahibi olmayı dilemektedirler. Ailelerin bu tutumu, kız çocukların üzerinde ciddi baskılara sebep olabilmektedir. Bunun sonucunda kız çocuklarında oluşan değersizlik hissi, zaman zaman doğalarını inkara götürecektir, geleneksel toplumun erkek rollerini taklit edecek bir sapmaya yol açabilmektedir. Travmatik bir durumun göstergesi olan bu şartlarla baş edebilmenin imkânı da cinsiyetçi anlayıştan vazgeçilmesi ile mümkün hale gelebilecektir.

⁴⁴ es-Semmân, *Aynâke Kaderî (Gözlerin Kaderimdir)*, 7-20.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: In the each of th conceptualization, methodology, software, investigation, writing review, editing and discussion processes, each author's contribution rate is 50% / Kavramsallaştırma, metodoloji, yazılım, araştırma, metin taslağının hazırlanması, metnin yazılması ve tartışma süreçlerinin her birinde, her bir yazarın katkı oranı %50'dir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Accad, Evelyne. "Freedom and the Social Context Arab Womens's Special Contribution to Literature". *Hawwa Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 8/2 (1987), 96-101.
- Amman, Mehmet Tayfun. "Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet-Sosyal, Bilimsel Yaklaşımlar". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*. 1/13-55. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2012.
- Atalay, Gül Esra - Uğurlu Akbaş, Özge. "Geleneksel Kadınlık Rollerinin Sosyal Medyada Yeniden Üretimi: Kendine Yardım Temalı YouTube Kanallarına Yönelik Çok Modlu Eleştirel Söylem Analizi". *Kültür ve İletişim* 23/45 (26 Mart 2020), 58-86. <https://doi.org/10.18691/kulturveiletisim.709724>
- Bildik, Yusuf - Yıldız, Ahmet. "Zekeriyâ Tâmir'in el-Hısrım Adlı Hikâye Kitabında Sosyal Eleştiri". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 348-368.
- Çinkılıç, Recep. *İhsân Abdulkuddûs'un Romanlarında Kadın İmaji*. Kayseri: Tiydem, 1. Basım, 2017.
- Derya, Acuner. "Canavarlaş(tırıl)An kent sokakları: Kadının kent deneyimi üzerine bir değerlendirme". *fe dergi: feminist eleştiri* 8/1 (2016), 1-14. https://doi.org/10.1501/Fe0001_0000000148
- GoldBerg, Herb. *Yeni Kadın/Erkek İlişkileri*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2010.
- Günay, Gülay - Bener, Özgün. "Kadınların Toplumsal Cinsiyet Rollerini Çerçevesinde Aile İçi Yaşamı Algılama Biçimleri" 153/153 (Ocak 2011), 15.
- Günindi Ersöz, Aysel. *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 1. Basım, 2016.
- 'Âshûr, Raḏwâ vd. (ed.). *Arab Women Writers: A Critical Reference Guide, 1873-1999*. Cairo ; New York: The American University in Cairo Press, 2008.
- Maher, JaneMaree. "Motherhood: reproduction and care". *The Globalization of Motherhood Deconstructions and reconstructions of biology and care*. 16-27. ABD: Routledge, 1. Basım, 2010.
- Navaro, Leylâ. *Tapınığın Öbür Yüzü Bağlılık ve Bağımlılık Üzerine*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 11. Basım, 2015.
- Sâbit, Muhammed. *Arva'u Mâ Ketebet Ğâde es-Semmân*. Kahire: Kunûz, 1. Basım, 2015.
- Savaşan, Ayşegül. *George Orwell'in "Bin Dokuz Yüz Seksen Dört" Romanı İle Ğâde es-Semmân'ın "Kevîbisu Beyrut" Adlı Romanında Yabancılaşma Olgusu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Semmân, Ğâde es-. *Aynâk Kaderî (Gözlerin Kaderimdir)*. Beyrut: Menşûrât Ğâde es-Semmân, 10. Basım, 1993.
- Setphan, Rita. "Arap Women Writing Their Sexuality". *Hawwa Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 4/2-3 (2006), 159-180.
- Talhami, Ghada. *Historical Dictionary of Women In The Middle East And North Africa*. ABD: The Scarecrow Prss, 2013.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayıncılık, 33. Basım, 2006.
- Tuncer, Selda. "DIŞARI ÇIKMAK: ÖZELDEN KAMUSALA FEMİNİST BİR SAHA HİKÂYESİ", 30.

Tutumların Analizi

Uşen, Şelale - Delen, Meltem. "Eğitimli Kadınların Çalışma Hayatına İlişkin Terihleri: İstanbul Örneği". *Kamu-İş* 4/4 (2011), 127-182.

"Ghada Al-Samman". Erişim 21 Kasım 2021. <https://prabook.com/web/ghadah.al-samman/3757302>

"Gâde es-Semmân". Erişim 23 Kasım 2021. <http://www.awu.sy/?page=DetMembers&id=779&lang=ar>

marife


dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

İşârî Tefsirlerde Mi'rac Hadisesi*

Mi'raj Event in Isharî Tafsîr

Selim akıroğlu 

Öğretim Görevlisi Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ku'an-ı Kerimi Okuma ve Kıraat İlmi
Lecturer PhD, Istanbul University, Faculty of Teology, Department of Qur'anic Recitation
İstanbul / Türkiye

selim.cakiroglu@istanbul.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-7622-7891>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1081433

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 01.03.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 22.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: akıroğlu, Selim. "İşârî Tefsirlerde Mi'rac Hadisesi". *Marife* 22/1 (2022): 443-466.
<https://doi.org/10.33420/marife.1081433>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This article is extracted from doctorate dissertation entitled "The Major Prophets in Sufi Exegesis" studied at the Social Science Institute of Marmara University/ Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde çalışılan "Tasavvufî Tefsirlerde Ülü'l-Azm Peygamberler" isimli doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

İşârî Tefsirlerde İsrâ ve Mi'rac

Özet

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya gidişini, oradan da semaya yükselişini ve Allah'ın huzuruna varışını ifade eden isrâ ve mi'rac hadisesi, sahih kabul edilen görüğe göre hicretten bir yıl sonra meydana gelmiştir. İsrâ ve mi'rac hadisesinden doğrudan bahseden âyetler ile ona işaret ettiği düşünülen âyetler, rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Tefsir literatüründe nasları yorumlamada farklı bir metot geliştiren sûflerin işârî tefsirlerde konuya yaklaşımı ise farklı bir perspektif çizmektedir. Merkezinde seyrüsülûk olan bu yorum metodunda sûfinin sülûk ederek elde ettiği hal ve makamların kişide farklı ve yeni anlam araçları ortaya çıkardığı düşünülür. Bu makalede işârî tefsirler bağlamında isrâ ve mi'rac olayının anlatıldığı âyetler hakkında sûfi müfessirlerin yaklaşımı ele alınacaktır. Konunun sûfi düşüncedeki yansımalarını görmek için öncelikle tasavvuf klasiklerinde meseleye nasıl yaklaşıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece tasavvuf klasiklerindeki mi'rac algısının sûfi tefsirlere ne ölçüde yansıdığını görmek mümkün olacaktır. Makalede işârî yoruma yoğunlaşıldığından rivâyet ve dirâyet tefsirleri kapsam dışı bırakılmıştır. Burada daha çok tasavvuf klasiklerinden ve önde gelen işârî tefsirlerden hareketle sûflerin görüşleri belirlenmeye çalışılacaktır.

Mi'racı, Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak görmenin ötesinde Hakk'a vuslatta takip edilmesi gereken mânevî bir merhale olarak değerlendiren sûfler, tasavvuf klasiklerinde isrâ ve mi'rac mucizesini; ubûdiyyet, yakîn, cem', fenâ, sahv, mükâşefe, müşâhede ve tecellî gibi sûflere özgü kavramlar ile izah etmişlerdir. Bu çerçevede mi'rac olayı ile seyrüsülûk arasında benzerlikler kurmuşlar; Hz. Peygamber'i takip ederek haller ve makamlar elde etmeyi bir nevi mi'rac olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca sûfler, Hz. Peygamber'in mi'racından ayrı olarak sülûk ile kendilerinin de mi'raclarının olabileceğini iddia etmişler, bununla birlikte nebînin mi'racı ile velîlerin mi'racı arasında fark olduğunu belirtmişlerdir. İsrâ ve mi'racı tasavvufî motiflerle bağlantılı bir şekilde ele alan sûfler, kendi yaşadıkları mi'rac tecrübelerinden de bahsetmişlerdir. Nebîlerin mi'racı ile velîlerin mi'racı arasında benzerliklerin bulunduğunu ileri sürmekle birlikte mâhiyet ve bağlayıcılık açısından farklılıklarına da dikkat çekmişlerdir.

İsrâ olayından bahseden âyeti tasavvufî motifler ekseninde ele alan sûfi müfessirler, Necm sûresi 1-18. âyetleri de isrâ ve mi'rac olayı bağlamında incelemişlerdir. İsrâ sûresinde temas edilip detay verilmeyen âyetlerin/delillerin neler olduğu, Necm sûresinde ifade edilen Hz. Peygamber'in müşâhede ettiği olağanüstülüklerden hareketle açıklanmıştır.

Sûfi müfessirler İsrâ sûresi birinci âyette Hz. Peygamber'den "kulunu/abdihî" şeklinde kapalı bir şekilde bahsedilmesinden çeşitli tasavvufî anlamlar çıkarmışlardır. Hz. Peygamber'in, Allah'ın büyük âyetlerinden bir kısmını gördüğünden bahseden Necm sûresi 18. âyetini, mi'racda gerçekleşen bir olay olarak ele alırlar. Sürenin ilk âyetindeki "necm/yıldız" kelimesinden ve onun batmasından Hz. Muhammed'e, kalb, kurb, ilham, ledünnî ilim ve rabbanî vâridatlara dair işaretler sûfler, Hz. Peygamber'in mi'rac'da fenâ ve bekâ ile marifete ererek bu âleme dönüş yaptığını dair çıkarımda bulunmuşlardır. Sûfler âyette yıldızın batmasına yapılan yeminden, yıldızı Hz. Peygamber kabul edip mi'racdan dönüşüne işaret saymışlar ve bu durumu âriflerin ledünnî ilimlere mazhar olmaları ile irtibatlandırmışlardır. Necm sûresi 9. âyetteki "kâbe kavseyn ev ednâ (iki yay arası kadar yahut daha da yakın oldu.)" ifadesindeki "kâbe kavseyn" ve "ev ednâ" ifadeleri de sûfler tarafından birer makam olarak yorumlanmıştır. Sûfler "Kâbe kavseyn ev ednâ" ifadesini bir taraftan tasavvufî bir kavrama dönüştürürken, diğer taraftan bir beşerin yaşayabileceği en üst manevî tecrübeyi ifade etmek için kullanmışlardır. Aslında sûfi müfessirler, sadece Hz. Peygamber'in tecrübe etmiş olduğu mi'rac olayının mâhiyetinin ondan başka hiçbir kimse tarafından gerçek anlamda anlaşılamayacağını farkındadırlar. Ancak mi'rac olayı bağlamında Necm sûresinin âyetlerine getirdikleri yorumlar ile Hz. Peygamber'in yaşadığı bu özel tecrübeyi kendi tecrübelerine kıyasla anlamaya çalışmışlardır.

Sûfler Necm sûresi 14. âyette zikredilen "sidretü'l-müntehâ" ifadesinden de Hz. Peygamber'in nûru ve ilimlerin nihayeti bağlamında işaretler çıkarmıştır. Bu yorum tasavvuf düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan nûr-ı Muhammedî düşüncesinin bir yansımasıdır.

Mi'racda Hz. Peygamber'in Allah'ın huzurunda bulunmasını ayrıntılı bir şekilde ele alan sûfler, Necm sûresindeki âyetler bağlamında olayın mâhiyetini izaha yönelik açıklamalar yapmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İşârî Yorum, İsrâ, Mi'rac, Seyrüsülûk.

İsrâ' and Mî'raj Event in Isharî Tafsîr Books

Summary

The *isrâ'* and *mî'raj* event, which expresses the Prophet Muhammad's night journey from Mecca to Jerusalem and the ascent of Muhammad (PBUH) to the heavens and his arrival in the presence of Allah, occurred one year after the *hijra*, according to the accepted view. The verses that mention the *isrâ'* and *mî'raj* event and the verses that are thought to point to it have been interpreted in various ways in the narration and wise interpretations. The approach of the sufis, who developed a different method in interpreting the texts in the *tafsîr* literature, to the subject in *isharî tafsîr* draws a different perspective. It is thought that in this method of interpretation, the center of which is spiritual journey (*sayr wa sulûk*), the states and spiritual stages (the *maqâms*) obtained by the sufi by *sulûk* create different and new means of meaning in the person. In this article, the approach of the sufi commentators about the verses in which the events of *isrâ'* and *mî'raj* are explained in the context of *isharî tafsîr* will be discussed. To see the reflections of the subject in sufi thought in a holistic way, first, it will be tried to determine how the subject is approached in the sufi classics. Thus, it will be possible to see to what extent the perception of *mî'raj* in sufi classics is reflected in sufi *tafsîr*. Since the article focuses on the *isharî* interpretation, the interpretation of narration and wisdom are excluded from the scope. Here, we will try to determine the views of the sufis based on the classics of *sufîsm* and the leading *isharî tafsîr*.

The Sufis, who consider *mî'raj* as a spiritual explained it with concepts specific to sufis such as "holy servitude" (*'ubudîyyah*), "real certainty" (*yaqîn*), *jam'*, "annihilation" or "passing away" (*fanâ*), "sobriety" (*şahw*), "uncovering", "revelation" (*mukashafa/kashf*), "witnessing" or "viewing" (*mushâhadah*) and manifestation (*tajalli*). In this context, they have established similarities between the *mî'raj* event and the navigation, and they have considered acquiring states and positions by following the Prophet as a kind of *mî'raj*. They also claimed that sufis could have ascensions apart from the Prophet's ascension; however, they drew attention to the differences between the ascension of the prophet and the ascension of the sufis. The sufis, who dealt with *isrâ'* and *mî'raj* in connection with sufi motifs, also talked about their own *mî'raj* experiences. While they claim that there are similarities between the *mî'raj* of the prophets and the *mî'raj* of the sufis, they also drew attention to their differences in terms of their nature and binding.

Sufi commentators deal with the verse about the incident of *isrâ'* in the axis of mystical motifs, *Sûrat al-Najm* 1-18. They also analyzed the verses in the context of the event of *isrâ'* and *mî'raj*. What the verses of the *Isra*, which are not mentioned in detail, are explained with reference to the extraordinary things that the Prophet witnessed in the *Sûrat al-Najm*.

In the first verse, sufi commentators deduced various mystical meanings from the implicit mention of *isrâ'* as "servant/abdihi" (*al-Isra*, 17/1). They consider the 18th verse of the chapter of *al-Najm*, which mentions that the Prophet saw some of the great verses of Allah, as an event that took place during the ascension. From the word "nejm/star" in the first verse of the chapter of *al-Najm* and its setting, they deduced signs about Mohammad, heart, qurb, inspiration, *ledunni* knowledge and rabbinical resources. Based on these concepts, they concluded that the Prophet returned to this realm by attaining ingenuity and perseverance in the *mî'raj*. While the sufis transformed the expression "Qâbe kavseyn av adnâ" into a mystical concept, on the other hand, they used it to express the highest spiritual experience that a human being can experience. In fact, sufi commentators know that the nature of the *mî'raj* event, which only the Prophet experienced, cannot be truly understood by anyone other than him. However, in the context of the *mî'raj* event, they tried to understand this unique experience he had with the interpretations they brought to the verses of the *Najm* surah compared to their own experiences.

Keywords: Commentary, Mystical Exegesis, *İsrâ'*, *Mî'raj*, Spiritual Journey.

Giriş

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaşadığı ontolojik bir tecrübe olan *isrâ* ve *mî'rac*, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya, oradan da semâya yaptığı yolculuğu ifade eder. Olay, bu şekilde anlaşıldığından kaynaklarda daha çok "*isrâ* ve *mî'rac*" şeklinde geçse de "*mî'rac*" kelimesi her iki olayı ifade etmek için kullanılmıştır. Kur'an'da *İsrâ*

sûresinde temas edilen hadisenin¹ detayları daha çok *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'in de yer aldığı hadis kaynakları ile siyer ve delâil kitaplarındaki çeşitli rivayetlere dayanır.² Hz. Peygamber'in en önemli mucizelerinden biri olan mi'rac hadisesi, sûfi müellifler tarafından tasavvufî düşünceye uygun bir şekilde ele alınmış; hangi yol üzere sülûk ederse etsin her sâlikin, sülûkünün bir yükseliş, amacının da Hak olması ve Hak'tan belirli bir saadet elde etmesi şartıyla, mi'rac sahibi olduğu ileri sürülmüştür.³ Mi'racı, diğer İslâm âlimleri gibi Allah'ın Hz. Muhammed'e bir ihsanı olarak değerlendiren sûfiler, bunun sebebi olarak Allah'a en iştiaqlı kalbin Hz. Muhammed'in kalbinin olmasını göstermişlerdir.⁴

İsrâ ve mi'racın nasıl gerçekleştiği İslâm âlimleri arasında tartışılan bir husustur. Olayın sadece ruh ile gerçekleştiğini ileri sürenler olmakla birlikte ruh ve beden birlikteliğiyle vuku bulduğunu düşünenler çoğunluktadır.⁵ Sûfiler de Hz. Peygamber'in mi'racının ruh ve ceset ile birlikte gerçekleştiği kanaatinde dirler. Nitekim Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (öl. 378/988), İsrâ sûresinin ilk âyetindeki "*esrâ bi-'ab-dihî*" ifadesinde Hz. Peygamber'den "kul" şeklinde bahsedilmesinin mi'racın beden ve ruh ile gerçekleşmesinin bir kanıtı olarak görmüştür. Gerekçesini de "abd/kul" isminin ancak cesetle birlikte ruha sahip olanlar için kullanılmasını göstermiştir.⁶

Kendine özgü yorum metodu ile İslâm yorum geleneği içinde farklı bir kategoride değerlendirilen sûfiler, naslara getirdikleri farklı bakış açısı ile İslâm düşüncesine ciddi katkılar sağlamışlardır. Bu bakış açısının isrâ ve mi'rac ile ilgili âyetlere ne şekilde yansıdığını ortaya çıkarmak bu araştırmanın hedefleri arasında yer almaktadır. Bu nedenle çalışmada isrâ ve mi'rac ile ilgili âyetlere sûfilerin getirdiği yorumlar işârî tefsirler merkeze alınarak incelenecektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İsmâil Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*'ı özetinde yapılan çalışmalar dışında konuya dair işârî tefsir bağlamında yapılmış bir araştırma bulunmamaktadır.⁷ Bu açıdan, önde gelen işârî tefsirlerin kaynak

¹ İlgili âyet Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakkıyla iştendir, hakkıyla görendir." (el-İsrâ, 17/1).

² Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/132-133.

³ Sadreddin Konevî, *en-Nûsûs fî tahkîki tavri'l-mahsûs (Vahdet-i Vücûd ve Esasları)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 27.

⁴ Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Kitâbu'l-mi'rac*, thk. Ali Hasan Abdülkâdir (Paris: Dâru Bibliyon, 2005), 108; Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud bin eş-Şerîf (Kahire: Müesseset-ü Dâri's-Şa'b, 1989), 30.

⁵ Konu ile ilgili tartışmaların seyri için bk. İsrail Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 275; Ahmet Ağırakça, "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Mirâç Olayı", *Artuklu Akademi* 1/2 (2014), 16; Çağfer Karadaş, "İsrâ-Mirâç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği", *Kisbu İlahiyat Dergisi* 1/ (2019), 55-73.

⁶ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmûd - Tâhâ Abdü'l-bâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadis, 1960), 156. İbn Arabî de mi'racın bedenle gerçekleştiğini düşünür. bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, 2011), 5/79-80.

⁷ Mirâç olayının işârî tefsirlerde nasıl yorumlandığına dair İsmail Hakkı Bursevî'nin *Ruhu'l-beyân*'ı merkezinde yapılmış iki yüksek yisans tezi ile yine bu tezlerin birinden üretilmiş bir bildiri dışında bir çalışma bulunmamaktadır. bk. Yusuf Bilal Kara, *Mirâc'ın Tasavvufî Boyutu (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Kara, "Mirâcın Tasavvufî Boyutu", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi- Bildiriler Kitabı IV*, ed. Hümevra Dinçer

alınması, isrâ ve mi'rac hadisesine sûflerin bakışını göstermesi bakımından araştırma önem arz etmektedir. Konuya dair temel alınan işârî kaynaklar itibariyle bu tarz bütüncül bir çalışmanın henüz yapılmamış olması makalemizin özgün yanını oluşturmaktadır. Zira araştırmamızın işârî tefsir kategorisindeki pek çok tefsiri içeriyor olması, mi'rac olayından bahseden âyet ile onunla ilişkilendirilen âyetlere dair sûflerin görüşlerinin tam olarak ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır. Çalışmada öncelikle konunun Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî ve İbnü'l-Arabî gibi önde gelen sûflerin eserlerindeki yansımaları tespit edilmeye çalışılacak, akabinde de belirlenen tasavvufî tefsirlerdeki işârî yorumlar incelenecektir.

1. Tasavvuf Klasiklerinde Mi'rac Hadisesine Yaklaşım

Sûfler, mi'racı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir mucizesi olarak görmenin ötesinde Hakk'ı tevhid etmede ve ona vuslatta takip edilmesi gereken mânevî bir merhale olarak değerlendirmişlerdir. Bu nedenle isrâ ve mi'rac mucizesi; tasavvuf klasiklerinde ubûdiyyet, yakîn, cem', fenâ, sahv, mükâşefe, müşâhede ve tecellî gibi tasavvuf istilahlarının izahında sıkça başvurulan örnekler olarak yer almıştır. Sûfler, bu kavramları açıklarken isrâ ve mi'rac mucizesini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek tasavvufu ilgili bir takım usul ve kaidelerin zeminini oluşturmuşlardır.⁸

Hz. Peygamber'in yaşadığı mi'rac olayı ile tasavvuftaki seyrüsülûk kavramı arasında benzerlikler kuran sûfler, "üsve-i hasene" olarak gördükleri Hz. Peygamber'i takip ederek haller ve makamlar kat etmeyi bir nevi mi'rac olarak değerlendirmişlerdir. Bunun bir sonucu olarak, Hz. Peygamber'in mi'racından ayrı olarak velîlerin de mi'raclarının olabileceğini iddia etmişler, nebînin mi'racı ile velîlerin mi'racı arasındaki farklara dikkat çekmişlerdir. Bu konuya temas edenlerden biri de sûfî müfessir Kuşeyrî (öl. 465/1072)'dir. O, velîlerin mi'racını açıklarken, Hz. Peygamber'in mi'racı ile arasındaki farka işaret eder. Ona göre Hz. Peygamber'in mi'racı bedenle vuku bulmuştur. Herhangi bir velînin yaptığı mi'rac ise ancak uyku halinde gerçekleşir.⁹

Sûfler, velâyet ile nübüvvet arasında sıkı bir ilişki olduğunu kabul etmekle birlikte bu ikisi arasındaki farklara "Evliyânın nihayeti enbiyanın bidâyetidir."¹⁰ ifadesi ile dikkat çekmişler ve bir velînin, herhangi bir nebînin makamına erişemeyeceğini belirtmişlerdir. Zira velîler, tâlip ve sâlik durumunda iken nebîler vâsıl ve vâciddirler.¹¹ Meseleye benzer bir bakış açısıyla yaklaşan meşhur sûfî el-Hücvîrî (öl. 465/1072 [?]) de nebîler ile velîlerin mi'racını karşılaştırır. Ona göre nebîlerin mi'racı şahsı ve bedeni izhar şeklinde olurken velîlerin mi'racı himmet ve sırlar cihetinden gerçekleşir. Nebîlerin beden ve kalpleri saf ve latif olduğu için onların mi'racı bedenle olurken; velîlerin sadece kalpleri arınmış olduğu için mi'racları

– Ümit Güneş (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2015), 137-150; Dilekgül Yüksel, *Ruhu'l-beyân'da Peygamber Mucizelerinin Tasavvufî Yorumu* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 321, 346; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 165, 300-301, 318, 321, 324, 347, 394, 428.

⁹ Kuşeyrî, *Kitâbu'l-Mi'rac*, 75-76; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 300.

¹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 438; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 298.

¹¹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 298.

ruhânî olur. Velîlerin hâl olarak mi'racı gerçekleştirebileceğini ifade eden Hücvîrî, onların kalbine mi'racın bilgisinin nakşedilmesini de mümkün görür. Bir yere fikir ile ulaşmakla şahsen gitmek arasındaki farkın örnekliğinde sûflilerin mi'racı ile Hz. Peygamber'in mi'racının farkına dikkat çeker.¹² Velîlerin mi'racının himmet mi'racı olduğu görüşünde olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ise mi'racı, teşri yetkisi açısından ele alır. Ona göre veliler mi'racları ile ilahî isimlere ulaşırlar ve istidatlarına göre onlardan teşriî olmayan bilgiler elde edebilirler. Bu nedenle velî hiçbir zaman Hz. Peygamber'in şerîfatını geçersiz kılacak bir bilgiden söz edemez. Velînin bilgisi ancak şerîfatın düzenlemesi hususunda bir ilham olabilir.¹³

Ehl-i tasavvuf, isrâ ve mi'rac olayını tasavvufî motiflerle anlatırken kendi yaşadıkları mi'rac tecrübelerine de yer vermişlerdir. Tasavvuf tarihinde ilk kez mi'raca benzer şekilde semalara yükseldiğini ve Allah ile konuştuğunu beyan eden Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?])'dir. O, Hz. Peygamberin mi'racını örnek alarak sülûku, mi'rac gibi tasvir etmiştir. Onun bu tasviri, sonraki dönemlerde de devam etmiş ve büyük sûflilerin gerçekleştirdiği en yüksek ruhî yükseliş olarak anlaşılmıştır.¹⁴ Bâyezîd-i Bistâmî'den sonra yaptığı mi'racı en çok üne kavuşan, konu hakkında müstakil bir eser de yazmış olan İbnü'l-Arabî'dir.¹⁵

Her vesile ile Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstünlüğünü dile getiren sûfler, mi'rac hâdisesini yorumlarken de onun üstünlüğüne dikkat çekmişlerdir. Nitekim Serrâc, mi'rac mûcizesinin Hz. Peygamber'e verilmiş olmasını onun, diğer peygamberlerden üstünlüğün göstergelerinden biri olarak değerlendirmiştir. Ona göre, nebîlerin mûcizeleri çoğaldıkça mâneviyatlarının kemali de artar ve kalpleri sebat bulur. Bu açıdan Hz. Peygamber diğer peygamberlerden farklıdır. Zira, bütün peygamberlere verilen mûcizelere ilaveten ona mahsus olmak üzere mi'rac, şakk-ı kamer ve parmaklarından su damlaması gibi mûcizeler de verilmiştir.¹⁶ Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), "Allah kardeşim İsâ'ya rahmet etsin, eğer yakînini artırsaydı muhakkak havada yürürdü."¹⁷ hadisi bağlamında Hz. İsâ'nın yakîni sayesinde suyun üstünde yürüdüğünü, Hz. Muhammed'in ise, mi'rac gecesinde Hz. İsâ'dan daha çok bir yakîn ile havada yürüdüğünü belirterek, üstünlüğüne dikkat çekmiştir.¹⁸

Sûflilerin mi'rac ile ilgili anlatımlarında Hz. Muhammed ile karşılaştırdıkları diğer bir peygamber Hz. Mûsâ'dır. Mi'racın detayı hakkında bilgilerin yer aldığı hadiste, Hz. Peygamber'in altıncı semada Hz. Mûsâ ile görüşmesinden, namazın miktarı ile ilgili Hz. Mûsâ'nın Hz. Peygamber'e tavsiyeleri bağlamında aralarında geçen

¹² Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 300.

¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 5/80.

¹⁴ Kuşeyrî, *Kitâbu'l-mi'rac*, 129. Kuşeyrî burada Bâyezîd'in pek çok kere ruhanî veya manevî olarak mi'rac tecrübesi yaşadığı ile ilgili anlatılanları bir başlık altında nakleder. Konu hakkında bir değerlendirme için bk. Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî: Hayatı, Menkıbeleri, Fikirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 156.

¹⁵ bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ ilâ makâmî'l-esrâ (Kitâbu'l-Mi'rac)*, thk. Suad el-Hakîm (Beyrut: Dendere li't-tibâ'a ve'n-Neşr, 1988).

¹⁶ es-Serrâc, *el-Lüma'*, 313.

¹⁷ Benzer bir hadis için bk. Şîrûye b. Şehredâr Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, thk. Said b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 3/370.

¹⁸ es-Serrâc, *el-Lüma'*, 119.

konuşmalara yer verilir.¹⁹ Sûfiler, namaz hakkındaki bu diyalogları tasavvuftaki makam ve hallerle ilişkilendirerek izah etmişlerdir. İlgili rivayette nakledildiği şekliyle elli vakit namazı Hz. Mûsâ'nın çok bulmasına karşılık Hz. Peygamber'in çok görmemesini onun tabiatında emre muhalefetin söz konusu olmamasına dayandırarak bunu onun hakkında diğer peygamberlere karşı bir üstünlük vesilesi saymışlardır.²⁰

Hücvîrî, "sahv" ve "sekr" ile ilgili yaptığı açıklamalarda Hz. Peygamber ile Hz. Mûsâ'yı karşılaştırmış ve Hz. Peygamber'in "sahv", Hz. Mûsâ'nın ise "sekr" ehli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre "sahv", "sekr"den daha üstündür. Çünkü sahv hâlinde olanların bilgisi sekr ehline nazaran daha doğrudur. Bundan dolayı Hz. Mûsâ, Allah'ın dağa tecellisine dayanamayıp kendisini kaybetmiştir. Hz. Peygamber ise, isrâ ve mî'racda Mekke'den "Kâbe Kavsey'n"e kadar uyanık halde (sahv) seyirde bulunmuştur.²¹ "Telvîn" ve "temkîn"²² konusunda da Hz. Peygamber ile Hz. Mûsâ'yı karşılaştıran Hücvîrî'ye göre Hz. Mûsâ telvîn sahibi iken Hz. Peygamber temkîn ehlidir. Bu nedenle Hakk'ın tecellîsi karşısında mütelevvin olan Hz. Mûsâ kendinden geçmiş, buna karşın mî'racda Kâbe Kavsey'n'de her an tecellîye mazhar masına rağmen Hz. Peygamber temekkün sahibi olduğundan hâli değişmemiştir.²³ Mûsâmere (gece sohbeti) ve muhâdese arasındaki farkı açıklarken de benzer bir karşılaştırma yapan Hücvîrî, muhâdesenin Hz. Mûsâ ile ilgili, mûsâmerenin de Hz. Peygamber'e ait bir hal olduğunu belirtir. Burada Hz. Mûsâ'nın çağrılan, Hz. Muhammed'in ise getirilen olduğuna dikkat çeker.²⁴

Tasavvuf klasiklerinde yer verilen bilgiler incelendiğinde sûfilerin, nebilerin mî'racı ile velîlerin mî'racı arasında benzerliklerin bulunduğunu kabul ettikleri, bununla birlikte her ikisinin mâhiyet ve bağlayıcılık açısından farklılıklar içerdiği görüşünde oldukları anlaşılmaktadır. Velâyet-nübüvvet ilişkisi bağlamında zikredilen "Evlîyânın nihayeti enbiyanın bidayetidir." şeklindeki ifade, sûfilerin mî'racı ile Hz. Peygamber'in mî'racı arasındaki farklılığın dayanak noktasını oluşturmaktadır. Bu açıdan mî'rac ehl-i tasavvuf için sülûkun tamamını ifade ederken, Hz. Peygamber için şer'î hüküm ifade eden bir mucizedir. Velî, mî'racında istîdadına göre bir ilim elde ederken Hz. Peygamber'e beşerin en mükemmeli olması hasebiyle dilediği kadar bilgi bahşedilmiştir.

¹⁹ Hz. Peygamber'in mî'racda Hz. Mûsâ'nın yanı sıra bazı peygamberlerle karşılaşmasından bahseden bu hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2002) "Bed'ü'l-halk", 6 (No. 3207).

²⁰ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 165.

²¹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 250.

²² Telvîn ve temkini süffinin sülûk ederken ve vuslata ulaştığında yaşadığı iki hali ifade eder. Kuşeyrî'nin tanımlamasına göre "telvîn" renkten renge girme, değişme ve kararsız olma halidir. "Temkin" ise bir mekânda yerleşme karar kılmaya, değişmemedir. Telvîn hal sahibi olanların sıfatı iken temkin hakikat ehlinin sıfatıdır. Kul sülûk yolunda olduğu müddetçe telvîn sahibidir, vuslat makamına erince temkin sahibi olur. bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 162-163.

²³ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 431.

²⁴ Hücvîrî mûsâmere ile ilgili şunları söyler: "Mûsâmere Resûlullah ile alâkalı bir haldir. Hak Teâlâ, onun kendisi ile beraber olacağı bir vakti olmasını irade ettiği zaman, bir gece Mekke'den Kâbe Kavsey'n makamına ulaştırsın, Hak ile münacatta bulunsun, sırrı bir şekilde konuşsun, hitabını ve sözünü işitsin diye Cebrail'i Burak ile ona gönderdi. Nihâyete ulaşıncâ celâlin keşfinde dili lâl oldu, azametinin künhünde kalbi hayrete düştü ve idrakten ilmi aciz kaldı. Onun için 'Seni medh ü senâ edemiyorum.' diyordu." bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 432.

2. Mi'racla İlişkilendirilen Âyetlere İşârî Tefsirlerin Yaklaşımı

Mi'rac ve isrâ konularının klasik tasavvuf klasiklerindeki işlenişini ele eladık-tan sonra bu bölümde işârî tefsirlerin isrâ ve mi'rac bağlamında olduğu düşünülen âyetlere yaklaşımını detaylı bir şekilde inceleyeceğiz. Böylece sûflerin ilgili âyetlere yaptığı yorumlar bağlamında işârî tefsirlerin isrâ ve mi'rac dair yorumlara katkısını ve özgün yanlarını görme imkânı elde edeceğiz.

İsrâ olayına Kur'an'da açıkça İsrâ sûresinde değinilmektedir. Sûrenin birinci âyetinde Allah'ın, kudretinin işaretlerini göstermek için kuluna (Hz. Peygamber) Mescid-i Haram'dan çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'ya geceleyin bir seyahat yaptırdığı haber verilmekte, ancak mi'ractan bahsedilmemektedir. Bununla birlikte Necm sûresi 1 ila 18. âyetlerin bir kısmı bazı müfessirler tarafından mi'rac olayı ile ilişkilendirilmiştir.²⁵ İsrâ olayından bahseden âyeti mi'rac bağlamında tasavvufî motifler çerçevesinde yorumlayan sûfi müfessirler de mezkûr âyetleri isrâ ve mi'rac olayı ile irtibatlandırmışlardır. İsrâ sûresinde temas edilip ayrıntılı malumat verilmeyen âyetlerin neler olduğu kapalı olduğu için Necm sûresinde belirtilen Hz. Peygamber'in müşâhede ettiği olağanüstülükler, isrâ olayı esnasında yaşanan fakat detayı verilmeyen tecrübeler olarak yorumlanarak iki sure arasında ilişki kurulmuştur.²⁶

Bazı sûfi müfessirler, isrâ ve mi'racın mahiyetinin bilinemeyeceğini düşünürler. Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765), mi'rac hakkında kendisinden bilgi isteyen birine, "Makamının büyüklüğüne rağmen Cibrîl'in hakkında bir şey işitmediği bir makamı ben sana nasıl anlatayım." şeklinde cevap vererek Hz. Peygamber'in kişisel tecrübesi olan bu olayın hakikatine vâkıf olunamayacağına dikkat çekmiştir.²⁷ Hadiseye bu şekilde yaklaşan sûfler olmakla birlikte pek çok sûfi, olayın mahiyetini anlamaya yönelik seyrüsülük bağlamında, telvîn-temkîn, ittihad-ittisal, fenâ-bekâ kavramları ek-seninde görüşlerini beyan etmişlerdir.

"Geceleyin yürütmek" manasına gelen "isrâ", Hz. Muhammed'in bir gece, Mekke'den Kudüs'e götürülmesi olayını ifade eden bir kavramdır. Olay Kur'an'da şöyle geçer: "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir." (el-İsrâ, 53/1). Kuşeyrî ve Rûzbihân-ı Baklî (öl. 606/1209), Hz. Peygamber'in böyle bir hadiseyi tecrübe etmesinin hikmeti üzerinde durmuşlardır. Kuşeyrî bu olayın kulluk edeplerinin meleklere öğretilmesi amacıyla gerçekleştiği görüşündedir. Ona göre Allah, insanların kulluğu öğrenmesi için Hz. Peygamber'i yeryüzüne gönderdiği gibi meleklerin öğrenmesi için de kendisini göğe yükseltmiştir. "Göz şaşmadı ve (gör-düğünü) aşmadı." (en-Necm, 53/17) âyetinin işaret ettiği üzere Hz. Peygamber,

²⁵ bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-'Arabî, 1999), 247; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'âşlî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-'Arabî, 1998), 158; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (öl. 516/1122), *Medîmü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 401-406.

²⁶ Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*, 60.

²⁷ Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/348.

hiçbir şeye iltifat etmeyerek Allah'ın huzurunda olmanın edebini muhafaza etmiştir.²⁸ Bu tavrı ile Allah'ın huzurunda nasıl edepli olunacağını meleklerle göstermiştir.

Rûzbihân-ı Baklî'ye göre mî'rac, Hz. Peygamber'in talebi üzerine gerçekleşmiştir. "Bana eşyayı olduğu gibi göster." duası ile o, Hakk'ın âyetlerinin aynasından sıfatlarının zuhurunu görmeyi talep etmiştir. Allah da "Âyetlerimizden bir kısmını ona göstermek için..." (el-İsrâ, 17/1) ifadesinde belirtildiği üzere onun bu isteğini yerine getirmiştir. Baklî'ye göre Hz. Peygamber'in doğrudan Mescid-i Haram'dan göklere çıkartılmayıp önce Mescid-i Aksâ'ya götürülmesi, daha sonra göreceği melekûtun azametini müşâhedeyle takat getirebilmesi için bir alıştırma mahiyetindedir. Zira Mescid-i Aksâ da nebilerin ruhları ve cesetleri için tecellî nurlarının bereketinden müteşekkil büyük âyetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber, burada Hakk'ın âyetlerini müşâhede etmek suretiyle mânevî âlemdaki daha büyük âyetleri görmeye hazır hale gelmiştir.²⁹

Baklî ve Bursevî gibi sûfî müfessirler, Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderilişini mî'rac ile ilişkilendirmişlerdir. Bu rahmetin bir tezahürü olarak Hz. Peygamber, şehâdet âlemine geldiği ve Hakk'a vuslat yollarını açıkladığı gibi mî'rac ile Hakk'a yakınlık makamına da ulaşmıştır.³⁰

2.1. İsrâ'nın Mahiyetindeki İşaretler

Sûfî müfessirler, Mescid-i Aksâ'ya yolculuktan bahsedilen İsrâ sûresi birinci âyetteki "sübhâne", "esrâ" ve "leylen" kelimelerinden hareketle mî'racın sırrı ve mekânsız gerçekleştiğine dair işaretler çıkarmışlardır. Buna göre Allah'ın sûreye "sübhâne" diyerek kendisini tenzih ve takdis ile başlaması, hadisenin sırlı yönüne, mahiyetine ve Hz. Peygamber'in şahsına özgü niteliğine işaret eder. Bazı sûfilere göre buradaki "sübhâne" ifadesinin iki anlamı vardır. Birincisi, Allah kendisini bu şekilde münezzeh kılarak Hz. Peygamber'in gece yürüyüşünde bir başkasının ortaklığının bulunmadığını göstermiştir. İkinci olarak ise Allah, bu şekilde bir hitap ile kurbîyet mekânını ve durumunu herhangi bir hal ile bir mahlukun tesir etmesinden arındırmıştır. Hz. Peygamber de tek başına gece yolculuk yapmış, bir sır olarak ruhu ile yolculuğunu gerçekleştirmiştir. Buradan hareketle sûfiler, bu yolculuğun mahiyetini Allah ile Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin tam manası ile bilmesinin mümkün olmadığı sonucuna varmışlardır.³¹

Baklî ve İbn 'Acîbe (öl. 1224/1809), "sübhâne" ifadesini mî'rac olayının mekânsız gerçekleştiğine bir işaret saymışlardır. Buna göre Allah, kendisini takdis ederek âyete başlamak suretiyle mî'rac ile semaların melekûtuna yükseltilen Hz.

²⁸ Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 3/6; Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'an*, thk. Ahmed Ferid Mizyadî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 2/348; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/181.

²⁹ Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/348; İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/182.

³⁰ Konunun geçtiği âyette Allah Teâlâ şöyle buyurur: "(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." (el-Enbiyâ, 21/107). Baklî ve Bursevî'nin yaptığı yorumların detayı için bk. Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/528-529; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 5/535.

³¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/381; Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/348.

Peygamber'in bir mekâna kaldırıldığına ya da bir mekânda bulunduğu zannını ortadan kaldırmıştır. Zira Allah, mahlûkat için söz konusu olan yanında ve üstünde olmak gibi teşbihçi vehim ve hükümlerden münezzehtir. "Sübhâne" ifadesi ile o, zâtını böyle bir durumdan yüce ve uzak tutmuştur.³²

Baklî, "sübhâne" ifadesinden Hz. Peygamber'in Allah'ı müşahedesinin mahiyetine dair de işaret çıkarmıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in mi'racda ulaştığı en yüksek makam, "sırf zât" mertebesidir. Allah'ın zâtına ait sıfatları görmek suretiyle nihâî vuslata hazır hâle getirilen Hz. Peygamber, böylece sırf Zât'ı görmeye güç yetirebilmiştir. Aslında Hz. Peygamber'in burada Hakk'ı müşâhede ne kendisi ne de başka bir şey vasıtası ile dir. Burada tam bir fenâ hâli içinde olduğundan o, Allah'ı Allah ile müşâhede etmiştir.³³

Sûflerin çoğu ayetteki "sübhâne" kelimesinin faili olarak Cenâb-ı Hakk'ı takdir ederken Abdürrezzâk Kâşânî'ye (öl. 736/1335) göre âyette bu teşbihi yapan Hz. Peygamber'dir. Kâşânî'ye göre o, aslı itibariyle tasarrufun söz konusu olmadığı kul-luk makamında Allah'ı maddi ilavelerden ve benzerlik mahiyetli noksanlıklardan kemal lisanıyla tenzih etmiştir.³⁴

Sûfler, ayetteki "esrâ/gece yürüttü" fiilindeki gece anlamına ilaveten "leylen" zarfı ile geceye vurgu yapılmasının da mi'racın mahiyetinin Hz. Peygamber dışında herkesten gizlenmesi amacına yönelik olduğu görüşündedir.³⁵ Baklî'ye göre âyetteki "esrâ" fiili, "gayb"a işaret ettiği gibi "leylen" kelimesi de gecenin sır ve gizli konuşma mahalli olduğuna işarettir. Bu da Hz. Peygamber'in gece yürütülmesinin sırrına delâlet eder.³⁶ Kuşeyrî'ye göre bu durum Allah'ın, Hz. Peygamber'in mi'rac gecesi yükseltildiği makamını, karşılaştığı şeyin büyüklüğünü diğer insanlara bildirmeyi murat etmesinden dolayıdır. Allah, mi'rac gecesinde Hz. Peygamber'in sahip olduğu yüksek makam ve kendisine gösterilen büyük mucizelerin şaşırtıcılığını "esrâ/bir gece götürdü" ifadesi ile gidermiştir.³⁷

İbn 'Acîbe, Abdurrahman-ı Fâsî'den (öl. 1096/1685) nakille yolcuğun gece olmasını, gecenin Allah'a dua ve niyazda bulunarak mânev âlemle irtibat kurmak için daha elverişli bir zaman olmasına dayandırmıştır. Bundan dolayı Allah, bu sûrede, Hz. Muhammed'i "*makâm-ı mahmûd*"a yükseltmesini teheccüd namazına bağlamıştır.³⁸

2.2. Kul Muhammed

İsrâ sûresi birinci âyette Hz. Peygamber'den Allah'a izafetle "*bi'abdihî/kulunu*" (el-İsrâ, 17/1) kapalı bir şekilde bahsedilmesinden sûfler, farklı tasavvufî

³² Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/346; İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/181-182.

³³ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/348.

³⁴ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî [Tefsîru İbnü'l-Arabî]*, thk. Semir Mustafa Rebab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 1/374.

³⁵ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/179; Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, thk. Ahmed Ferid Mizyadî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/74.

³⁶ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/346.

³⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/179.

³⁸ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/181.

anlamlar çıkarmışlardır. Kuşeyrî'ye göre Allah, mi'rac ile sahip olduğu makam ve ikramdan dolayı Hz. Peygamber'in kibre düşmesini "bi'abdihi/kulunu" şeklinde müphem bir ifade kullanmak suretiyle engellemiştir. Bu nedenle "sübhâne" ifadesi ile Allah'ın ilahlık ve üstünlüğün kemâlini hak ettiğini öğrenen kimse onun isrâ ve mi'rac gibi olağanüstü olayları gerçekleştirmesine şaşırmaz. Ayrıca kulluğunu ve kendisi ile ilgili hiçbir şeye mâlik olmadığını bilen kimse de halini beğenerek kibre düşmez.³⁹

İbn 'Acîbe, bazı sûflerin ayette Hz. Peygamberden "kulunu" şeklinde kapalı bir ifade ile bahsedilmesi sebebiyle mi'racın, diğer insanlar için de söz konusu olabileceğine yönelik işaret çıkardıklarını nakleder. Buna göre Allah, âyette, Hz. Peygamber'den bahsederken nebisi ve resulü yerine kendisine izafe ederek sadece "kulunu" ifadesini kullanarak kullukta kemâle erenin de isrâ mucizesinden nasibi olduğunu göstermek istemiştir. Bedenle isrâ mucizesinin gerçekleşmesinin Resûlullah'a mahsus olduğunu, bununla birlikte velîlerin isrâ yolculuğunun ruh ile mâna âleminde vuku bulduğunu belirten İbn 'Acîbe, bunun da velînin ruhunu tasfiyesi ve maddî âlemden uzaklaşması ölçüsünde tahakkuk edeceği görüşündedir.⁴⁰

Necmüddîn-i DâyeNecmüddîn-i Dâye (öl. 654/1256) ise "bi'abdihi/kulunu" ifadesini, *fenâ-bekâ* kavramlarını esas alarak yorumlamıştır. Ona göre Hz. Peygamber, varlığı terakki ettiği için mevcudata kulluk etmekten azatlıdır. Hz. Peygamberin "bi'abdihi/kulunu" şeklinde Allah'a izafetle anılması isminin ve resminin fenâsından sonra gerçekleşmiştir. Zira Allah'ın, kulunun yanında ismini zikretmesi ancak isminin ve resminin bekâsından sonra söz konusu olur.⁴¹

Rûzbihân-ı Baklî, âyette Allah ve Rahmân gibi zâhir bir isim zikredilmeyip "el-lezî" ism-i mevsulunun kullanılmasının yanı sıra "bi'abdihi/kulunu" ifadesi ile Hz. Peygamber'in adının açıkça belirtilmemesini "gayretullah" kavramı ile açıklar. Ona göre Allah, açıkça kendinin ve peygamberinin adını zikretmeksizin böyle bir ifade tercih etmekle zâtını, Hz. Muhammed'in dışındaki herkesten gizlemiştir. İsimlerini bu şekilde lafızdan kaldırarak hiç kimsenin onlara muttali olmamasını murat etmiştir.⁴²

2.3. Mi'racda Gösterilen Âyetler

Necm sûresi 18. âyette "Andolsun o, Rabbinin en büyük alâmetlerinden bir kısmını gördü." buyrulur Hz. Peygamber'in, Allah'ın büyük âyetlerinden bir kısmını gördüğünden bahsedilir. Sûflî müfessirler, bu âyetlerin mi'racda görüldüğünü düşünürler ve onları Allah'ın sıfatları olarak yorumlarlar. Buna göre Hz. Peygamber, Allah'ın büyük âyetlerini gördüğü halde müşâhededen vazgeçmemiş ve huzurundan ayrılmamıştır. Yüce bir varlık ile ittisalının bir sonucu olan bu durum onun, himmetinin büyüklüğünü ve makamının yüceliğini göstermektedir.⁴³ Hz. Peygamber, bu makamda nefsinin müşâhedesine dönmediği gibi nefsini müşâhedeğe de dönmemiş,

³⁹ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 2/179.

⁴⁰ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/181.

⁴¹ Necmeddün-i Dâye, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 4/74.

⁴² Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/346.

⁴³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/286; Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed Ali (Kahire: Dâru'l-Harem li't-Türâs, 2004), 26.

bütün varlığı ile Allah'ın sıfatlarından zahir olanları müşahede etmiştir. Zira onları başkası görmüş olsaydı gözünde büyütürdü. Ancak Hz. Peygamber, temkîn halinin kemâlinden dolayı büyülenmedi ve başka bir şeye de iltifat etmedi.⁴⁴

Kuşeyrî'ye göre mi'racda gerçekleşen bu olay, aşama aşama meydana gelmiştir. Âyetlerin gösterilmesi ile başlayan bilgilendirme, sıfatlar ve daha sonra da Allah'ın Zât'ının keşfi ile son bulmuştur.⁴⁵ Böylece Hz. Peygamber'e Allah'ın cemâlinde, celâlinde, yüceliğinde ve ululuğunda bir benzerinin bulunmadığı gösterilmiştir.⁴⁶

Kâşânî de Hz. Peygamber'e gösterilen âyetlerin cemâl ve celâl sıfatları olduğu görüşündedir. Ona göre, isrânın amacı Hz. Peygambere sıfat müşahedelerini göstermektir. Hz. Peygamber'in mi'racdaki müşahedesinin her birisi farklı bir makamda gerçekleşmiştir. Buna göre sıfat tecellilerini müşahede etmek kalp makamında olmakla birlikte celâl ve cemâl sıfatlarını kusursuz biçimde müşâhede etmek ruh makamına çıktıktan sonra gerçekleşmiştir. Allah, sıfatlarla zuhur eden ile o sıfatları müşâhede edenin kendisi olduğunu, sıfatların kendisine mensubiyeti bakımından sıfatlarına dair âyetlerini Hz. Peygamber'e göstermeyi murat etmiştir. Hz. Peygamber, burada "sır makamı"nda bulunmaktadır ve Allah'tan fenâyı talep etmiştir.⁴⁷ Kâşânî'ye göre Hz. Peygamber'in gördüğü en büyük âyet Allah'ın sıfatlarını kendisinde toplayan ism-i â'zam'dır. Hz. Peygamber bütün ilahî sıfatların altında toplandığı Rahmanî sıfatı görmüştür. Burası ism-i a'zam'ın bulunduğu yerdir ki, Allah lafzı ile ifade edilen varlığın cem'inin aynında bütün sıfatların kendisinde toplandığı zât'tır. Burada mutlak zât, sıfatlardan dolayı zâttan, zâttan dolayı da sıfatlardan perdelememiştir.⁴⁸

2.4. Necm/Yıldız

Süfî müfessirler, Necm sûresinin ilk âyetindeki "necm/yıldız" kelimesinden ve onun batmasından hareketle Hz. Muhammed'e, kalbe, kurba, ilhama, ledünnî ilme ve rabbanî vâridatlara dair işaretler çıkarmışlardır. Bu kavramlardan hareketle de Hz. Peygamber'in mi'rac'da Allah'ta fenâ bulup bekâ ile bu âleme dönüşü esnasında elde ettiği mârifet hakkında çıkarımda bulunmuşlardır. Özellikle âyette yıldızın batmasına yapılan yeminden, yıldız Hz. Peygamber kabul edip mi'racdan dönüşüne işaret sayanlar⁴⁹ olduğu gibi bu durumu âriflere ve kalplerine teşmil ederek ledünnî ilimlere mazhar olma şeklinde anlayanlar da vardır.⁵⁰

2.5. Kâbe Kavseyn Ev Ednâ

Necm sûresi 9. âyetteki "*kâbe kavseyn ev ednâ* (iki yay arası kadar, yahut daha da yakın oldu)" ifadesindeki "*kâbe kavseyn*" ve "*ev ednâ*" kalıpları süfîler tarafından

⁴⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/286.

⁴⁵ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 2/179; Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/348.

⁴⁶ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 2/179; Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/75.

⁴⁷ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 1/374.

⁴⁸ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/294.

⁴⁹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 262; Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/347; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/292.

⁵⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/283; Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/247; Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 3/356; İbn 'Acîbe Necm 1-18. âyetleri Hz. Peygamber ile Cebrâil'in arasında geçen bir olay olarak da yorumlar. Bk. İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/503.

ayrı birer makam olarak değerlendirilmiştir. Tasavvuf ıstılahında, vücud dairesinde, ibdâ', i'âde, inme (nüzul), yükselme ('urûc), fâiliyet ve kabiliyet gibi isimler arasında bulunan, karşılık bakımından isimlerin ve sıfatların isimleri ile ilgili yakınlıktan söz edilir. Ancak bu yakınlık zât bakımından değil, sıfat yönündendir. Bunun üstünde "ev ednâ" makamı vardır. "Kâbe kavseyn", ittisal denilen temyizden bekası ile birlikte, Hak ile bir olmadan; "ev ednâ" ise, ayn-ı cem'deki zât'ın ahadiyyetinden ibarettir. "Ev ednâ"ya temeyyüz ve itibarî olan ikilik, mutlak fenâ (fenâ-i mahz) ve tams-ı küllî⁵¹ sebebiyle, kul ve Hak arasından kalkar.⁵²

Sûfiler, bu kelimenin ontolojik ve manevî olarak bir beşerin varlık hiyerarşisi içinde çıkabileceği en yüksek makamı ifade ettiğini düşünmüşlerdir. Bir taraftan onlar "Kâbe kavseyn ev ednâ" ifadesini tasavvufî bir kavrama dönüştürürken, diğer taraftan âyetle ilgili yorumlarda açıkça görüleceği üzere- bir beşerin yaşayabileceği en üst manevî tecrübeyi ifade etmek için kullanmışlardır. Aslında sûfi müfessirler, sadece Hz. Peygamber'in tecrübe etmiş olduğu mî'rac olayının mahiyetinin Hz. Peygamber'den başka hiçbir kimse tarafından gerçek anlamda anlaşılamayacağını farkındadırlar. Ancak mî'rac olayı bağlamında Necm sûresinin âyetlerine getirdikleri yorumlar ile onlar Hz. Peygamber'in yaşadığı bu özel tecrübeyi kendi tecrübelerine kıyasla anlamaya ve sâliklere de anlatmaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in mî'racda yaşadıklarının muhtevası hakkındaki âyetlerden çıkarılan işârî yorumları bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Bazı sûfilere göre "ev ednâ" ifadesi vuslatın gerçekleştiğini gösterir. Hz. Peygamber bu vuslatta Allah'ı müşâhede ile şereflenmiştir. Ayette Hz. Peygamber'in perdeye daha da yaklaşarak onun dışında başka bir perdeye gelmesinin anlatıldığı şeklinde bir yorum yapan Vâsıtî (öl. 320/932) perdenin, Hz. Peygamber "kâbe kavseyn"de işaret edilene ulaşıncaya kadar var olmaya devam ettiği görüşündedir. Bu durum, Hz. Peygamber'in keşfi elde etmesidir. Netice itibarıyla kimi sûfi müfessirler, "Kâbe kavseyn ev ednâ" (en-Necm, 53/9) âyetinden hareketle Allah'a yakınlığın bir sınırının olmadığını söylemekle birlikte, kula yakınlığın bir sınırının bulunduğunu belirtmişlerdir.⁵³

Sûfiler, "Yaklaştı, ve daha da yaklaştı" (en-Necm, 53/8) âyetinden de Hz. Muhammed'in mî'racda Cenâb-ı Hak ile mülâkî olmasının keyfiyetine dair işaret çıkarılmışlardır. İmam Ca'fer'e (öl. 148/765) göre bu âyet, yaklaşma keyfiyetinin bittiğini ifade etmektedir. Çünkü Allah, Cebrâil'in kendisine yaklaşmasını perdelemiştir. Buradaki birinci yaklaşma, Hz. Peygamber'in iman ve ma'rifetten kalbine tevdi edilen şeye yaklaşmasıdır. "Daha da yaklaştı." ifadesi ise Hz. Peygamber'in kalbinin sükunıyla Allah'ın onu yaklaştırdığı şeye yaklaşması ve kalbinden şek ve şüphenin gitmesidir.⁵⁴ Bazı sûfiler, "Yaklaştı, daha da yaklaştı" âyetinden hareketle Hz.

⁵¹ Bir şeyin izini silme, belirsiz yapma anlamında Arapça bir kelime olan "tams" tasavvuf ıstılahında kulun sıfatlarının Hakk'a ait sıfatlarda kaybolmasını ifade etmek için kullanılır. Bu kısaca kulun, beşerî özelliklerinin ilâhî hüviyete bürünmesidir. Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 626.

⁵² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 332; Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 505.

⁵³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/284.

⁵⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/284.

Peygamber'in mi'racda Allah ile görüşmesini, iki sevgilinin buluşması olarak değerlendirmişlerdir. Burada Hz. Peygamber'e yapılan vahiy de sevgilinin sevgiliye yaptığı hitaptır. Dolayısıyla mi'rac, iki sevgilinin gizli buluşması olduğundan buradaki sırlara hiç kimse muttali kılınmamıştır. Sonuç olarak, Allah'ın burada Hz. Peygamber'e yaptığı vahiy bir sırdır, bu nedenle onun hakikatini, vahyeden ile kendisine vahyedilenden başkası bilemez.⁵⁵

Kuşeyrî, "Sonra yaklaştı. Derken sarkıp daha da yakın oldu. Böylece iki yay aralığı kadar veya daha yakın oldu." (en-Necm, 53/8-9) ayetlerinde Hz. Peygamber'in yakınlaştığı şeyi diğer sûflerin aksine âyetin siyak-sibakına uygun şekilde Cebrail olarak yorumlar. Tefsirinde Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaştığına dair görüşü de yer veren Kuşeyrî, bu çerçevede âyetteki "sarkmayı" da secde olarak yorumlar.⁵⁶ Bazı sûfler, Hz. Peygamber'in Allah'a yakınlaşmasının keyfiyetine dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Buna göre Hz. Peygamber, kendisine tevdi edilen mârifet latifeleri ile Rabbine yaklaşmış, kalbinin sükkûnete ermesi ile de onun aşağısına sarkmıştır. Buradaki yakınlaşmayı Allah ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşmiş bir hadise olarak değerlendirenler, iki yay arası kadar olan mesafeyi de mekân mesafesi değil, şeref mesafesi olarak anlamışlardır.⁵⁷

Rûzbihân-ı Baklî, Necm sûresi 8. ve 9. âyetlerden hareketle Hz. Peygamber'in mi'racını ilk aşamasından son aşamasına kadar seyrüsülûkün basamakları bağlamında inceler. Buna göre isrâ ile başlayıp mi'racda Allah ile başbaşa görüşmeyle zirveye ulaşan ve tekrar bulunduğu yere dönmekle neticelenen yolculuğu ile Hz. Peygamber irade, muhabbet, marifet, tevhid, tefrid, fenâ, bekâ ittisaf, ittihad mertebelerini geçerek ezel ve ebedde (iki yay) fânî olmuştur. Burada Allah, gaybet halini yaşayan Hz. Peygamber'i, ona olan gayretinden dolayı bu durumdan kurtarmıştır. Bu aşamada fenânın fenâsına ulaşan Hz. Peygamber, fenânın fenâsından da fenâ bularak Hakk'ın isminin işaretini ile bekâ bulmuştur. Allah ile yaşamış olduğu bu birlik halinde kulluk vasıfları üzere bulunmuştur. Bu hususa âyetteki "abdihi/kulunu" ifadesi ile işaret edilmiştir. Hz. Peygamber'in ittihad makamında kulluk vasıfları üzere bulunması, Allah'ın sonradan yaratılan varlıklar için bir mahal olmaktan münezzeh olmasından dolayıdır. Allah bu duruma işaret etmek için İsrâ sûresi 1. âyete "süb-hane/(O, eksikliklerden münezzehdir, kutsaldır." diyerek başlamıştır.⁵⁸

Baklî, "Sonra daha da yaklaştı." âyetinde aktarılan "yaklaşmayı" tasavvuftaki fenâ-bekâ anlayışı⁵⁹ doğrultusunda yorumlamıştır. Buna göre bu yaklaşma, Allah Hz.

⁵⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/285.

⁵⁶ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 6/49.

⁵⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 6/49; İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medid*, 5/502.

⁵⁸ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/346-347.

⁵⁹ Fenâ-bekâ tasavvufun en önemli kavram çiftlerinden biridir. Zira seyrüsülûkun hedefi olarak karşımıza çıkan bu iki kavram sûflerin sülûkun neticesinde ulaştığı son merhaleyi ifade eder. Bu son aşamayı "sekr-sahv", "cem'-tefrika" ve "gaybet-huzûr" terimleriyle aynı anlamda kullanan sûfler de olmakla birlikte daha çok fenâ-bekâ kavramı kullanılmıştır. Bu kavram çiftinin bir hal mi yoksa bir makam mı olduğu hususu ise sûfler arasında tartışılmıştır. Sûflerin yaşadıkları tasavvufi hallerle ilgili görüş ve tesbitleri zenginleştikçe fenâ ve bekâ kavramları da değişik ve zengin boyutlar kazanmıştır. Bu iki kavramı tarif eden ilk sûfi olarak Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890 [?]) kabul edilir. Ona göre fenâ kulun kulluğunu görmekten fânî olması, bekâ ise ilâhî tecellileri temaşa etmekle bâki olmasını ifade eder. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Kara, "Fenâ", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/333-335.

Muhammed'e zâtının nurlarını ve sıfatlarının vasıflarını giydirdikten ve sonradan elde ettiği bütün illetlerden onu çıkardıktan sonra gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, önce sıfatlara sonra da zâta yaklaştırılmış ve böylece zât denizinde gark olmuş; onda ne ilim, ne görme, ne de duyma ile ilgili idrak kalmıştır. Ona, Allah'ın işitmesinin ve görmesinin nurundan bahşedilmiş; o da Hakk'ı Hakk'ın nuruyla görmüş, Hakk'ın işitmesiyle işitmiş, Hakk'ın görmesi ile de görmüştür.⁶⁰

Baklî'ye göre "*İki yay arası hatta daha da yakın*" âyeti Allah ile Hz. Peygamber arasında hudûsiyyet ve e'âlîyyet yayı kaldığına işaret eder. Böylece Hz. Peygamber, hakikati göz ve kalp ile idrak etmeye iki yay arası kadar kalmıştır. O, bu noktada vuslata erdiğini zannetse de burada ne vuslat, ne ayrılık, ne yakınlık, ne de uzaklık vardır. Zira kibriya sahası, bu tarz illetlerden münezzehtir. Hak ona, onunla kendisi arasında ezel ve ebed yayı (kavs) olduğunu, ondan sonra her kim ezelden ebede yani el-hadese ulaşırsa ezel ve ebed ölçüsünde kendisinden uzak olacağını bildirmiştir. Mî'rac gecesinde Hz. Peygamber, ebed meydanında yaralanmış olarak ezel meydana bırakılmıştır. Bazı sûflilere göre burada yaklaşma keyfiyeti son bulmuştur. Allah, Cebrâil'i yaklaşımdan ve Rabbinin nurundan perdelemesine karşılık, Hz. Peygamber burada Hakk'a vâsıl olmuş, Hak, onu kendini müşahede ile şereflendirmiştir. Hz. Peygamber burada uzaklık ve yakınlığın olmadığı tam bir fenâ halini hatta fenanın da fenasını yaşamıştır. Çünkü Hakk'ın zâtı için, yakınlık ve uzaklık söz konusu değildir. Mutlak hakikati tam manasıyla mütalaa etmek mümkün olmadığından Allah, yüceliğinden haber vermek için Hz. Peygamber'i kendisinden alıp kendisine göstermiştir. Baklî'ye göre Hz. Peygamber burada, kendi varlığının hakikatini görmüştür. Bir kimsenin Allah'a yaklaşması, Allah'ın onu yaklaştırmasına bağlıdır. Çünkü kulluk çabası ile ancak belli bir noktaya kadar kurbiyet kesbedilir; sonrası Allah'a aittir.⁶¹

Kâşânî, söz konusu âyeti Baklî ile benzer şekilde, fenâ-bekâ hâlinde yaşanan mânevî tecrübelerle uyarlayarak izah etmiştir. Ona göre, "*Sonra yaklaştı...*" ifadesi ile Hz. Muhammed'in vahdette fenâ bularak Cebrail makamından ruh makamına yükselmesi kastedilir. Burada Cebrail, "Bir parmak kadar daha ileri gidersem mutlaka yanarım... Çünkü onun makamından sonra zât'ta fenaya ermekten ve parıldamaların etkisiyle yanmaktan başka bir şey yoktur." demiştir. "*Derken daha da yaklaştı...*" âyeti ise fenâdan sonra bekâ halinde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, Hakk'a ait varlıkla Hak'tan halka dönerek ünsiyet cihetine meyletmiştir.⁶² Kâşânî, "*O kadar ki iki yay arası kadar...*" ifadesindeki iki yayı "Hak" ve "halk" kavramları ile izah etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in bütün varlığı Hakk'ın varlığının zuhura gelip halk âleminin oluşumunda ara bir varlık olarak tezahür etmektedir. Burada varlığı daire şeklinde tasavvur ettiğimizde, bir tarafında Hak, diğer tarafta ise halk âlemi bulunur. Hz. Peygamber de bu daireyi ikiye bölen hayali bir çizgiyi ifade eder. "*Hatta daha da yakın oldu.*" ifadesi Hak ile halkı ayıran ikiliğin ortadan kalkarak vahdetin ortaya çıkması anlamına gelir. Böylece, kesrette hakiki vahdet tahakkuk eder ve varlık dairesi

⁶⁰ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 3/357.

⁶¹ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 3/357-358.

⁶² Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/292.

de Hakk'ın zât ve sıfatlarıyla varoluşunu ifade eder.⁶³

İbn 'Acîbe, ilgili âyeti hem Hz. Peygamber hem de ârifin kalbine tatbik ederek yorumlar. Ona göre Allah, Hz. Peygamber'e, nuru ile yücelik makamından tecellî etmiştir. Ona hususî tecellîlerini göstermek ve zâtını tanıtmak maksadıyla yakınlığını artırmıştır. Diğer taraftan, *"İki yay aralığı kadar veya daha yakın oldu."* âyetinde kasdedilenini ârifin kalbinde tecelli eden vâridat olduğunu belirten İbn 'Acîbe'ye göre bu vâridat, gayb semasının en tepe seviyesinde doğrulup "kalbe" yaklaşmış ve ona doğru iyice sarkmıştır. Allah, bu vâridat aracılığı ile hakikat ve sır ilimlerinden, kadere dair gaybî konulardan dilediğini vahyetmiştir.⁶⁴

2.6. Sidretü'l-Müntehâ

Sûfiler, en-Necm sûresi 14. âyette zikredilen *"sidretü'l-müntehâ"*yı da Hz. Peygamber'in nûru ve ilimlerin nihayeti irtibatlı bir şekilde yorumlamışlardır. *"Sidre"*yi Hz. Peygamber'in kulluktaki nuru ve Allah'ın, kendisinde sırlarının yaratılışını gerçekleştirdiği bir yer olarak tanımlayan Sehl et-Tüsterî (öl.283/896), *"sidretü'l-müntehâ"* terkihini de herkesin ilminin nihayet bulduğu yer olarak açıklar.⁶⁵ Kâşânî, yedinci kat gökte bulunduğunu söylediği bu ağacı, meleklerin ilminin nihâf noktası olarak görür. Ona göre burası aynı zamanda şehitlerin ruhlarının barındığı cennet mertebelerinin sonudur. *"Sidretü'l-müntehâ"* terkihi ise kendisinden daha ileride bir mertebenin bulunmadığı en büyük ruhu ifade eder. Onun üstünde sadece mutlak hüviyet bulunur. Kâşânî'nin buradaki ifadelerinden ve *Letâ'ifü'l-i'lâm*'da "en büyük rûh" hakkında yaptığı açıklamalardan *"sidretü'l-müntehâ"*yı Hakikat-i Muhammedî olarak yorumladığı anlaşılmaktadır.⁶⁶

Kâşânî'ye göre Hz. Muhammed, mi'rac'da sidretü'l-müntehâya ulaşmakla aslında kendi hakikatine ermiş ve fenâ-bekâ halini yaşamıştır. Hakka ait varlıkla tahakkuk etmesiyle birlikte buradaki müşâhedesini Allah'ın gözüyle gerçekleştirmiştir. Tam bir fenâ hali içinde olduğundan nefesine bakmak suretiyle benlikle perdelenmiş, sınırını ve haddini aşmamıştır.⁶⁷

İbn 'Acîbe de Tüsterî ve Kâşânî ile aynı doğrultuda, *"sidre"*yi Muhammedî nur

⁶³ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/292-293. Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm* adlı tasavvuf sözlüğünde "Kâb-ı kavseyn"i birlik ve çokluk, zorunluluk ve imkân, etkenlik ve edilgenlik uçları kadar olan yakınlık makamı olarak tanımlar. Bu, her ikisini birleştiren ve aradaki uzaklığı gideren bir makamdır. Bu makamın batını "makâm-ı ev edna"dır ve "kab-ı kavseyn" makamından daha da yakın olan makamdır ve ilk taayyündür. bk. Kâşânî, *Letâ'ifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm -Tasavvuf Sözlüğü-*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 449.

⁶⁴ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/502-503.

⁶⁵ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 262.

⁶⁶ Kâşânî, *Letâ'ifü'l-i'lâm*'da "en büyük ruh" u ilk akıl ve yüce kalem olarak tarif eder. Buna göre ilk aklın üç mânevî-genel yönü vardır: Birincisi varlığı ve ilmi doğrudan ve mücmel alması; Yaratan'ın bilinmezlik mertebesinden ona ulaşan şeyleri idrâk ve zabt etmesidir. Bu yönüyle o, "İlk Akıl" diye isimlendirilir, çünkü Rabbinden gelen şeyi ilk bilen ve varlık feyzini ilk kabul edendir. İkinci yönü itibarıyla de Yüce Kalem ve Kalem-i A'la'dır; onun sayesinde ilimler kabul edici zâtlarının levhalarına nakşolunur. Burada kastedilen de Hz. Peygamber'in nefsidir. Onun kendisinden önce hiç kimseye verilmemiş bir şekilde *cevâmî'u'l-kelîm ile konuşmuştur*. Üçüncü yönü ise ilk tecelli hükmünün taşıyıcısı ve onun mazharı olmasıdır. Bu yönü ile o, ilâhi ve kevnî bütün tecellileri kendisinde toplamış ve hepsinin ruhlarının menşeidir. Bu nedenle ona "Rûh-ı Muhammedî" ve "Nûr-ı Muhammedî" denilir. bk. Kâşânî, *Letâ'ifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm -Tasavvuf Sözlüğü-*, 274.

⁶⁷ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/293.

ile ilişkilendirmiştir. Ona göre de ulemanın ilmi ve şehitlerin ruhu ona yükselir ve onda son bulur. Âriflerin düşünceleri de onun dairesi dışına çıkamaz.⁶⁸

Sülemî, Vâsıtî'den yaptığı nakille Hz. Peygamber'in, burada mahalli tazim için secdede bulunmamasına dikkat çeker. Bu durumu, inbisat ve yaklaşma yönüne sahip olması ile açıklar. Ona göre Hz. Peygamber, burada yapmadığı secdeyi kıyamet günü şefa'at anında yapacaktır. Çünkü o vakit burası tazarruyu gerektiren hâcet ve taleplerin konulduğu yer olacaktır.⁶⁹

2.7. Rü'yet

Mî'racda Hz. Peygamber'in Allah'ı organ olan göz ile mi yoksa kalp gözü ile mi gördüğü mezkûr âyetler bağlamında tartışılmıştır.⁷⁰ Mî'racda Hz. Peygamberin Allah'ın huzurunda bulunmasını detaylı bir şekilde inceleyen sûfler, Necm sûresindeki âyetler bağlamında olayın mahiyetini açıklamaya çalışmışlardır. Bu noktada sûflerin genel yaklaşımı Hz. Peygamber'in bulunduğu makam itibari ile gören ve görülen varlığın bir olduğu şeklindedir. Hz. Peygamber'in müşahedesinin kalp ile gerçekleştiğini düşünen sûfî müfessirler, onun Allah'ın mutlak zâtını görmediğini, ancak onun, tecellî eden nûrunu müşâhede ettiğini belirtirler. Zîra Hz. Peygamber burada tam bir *fenâ-bekâ ve ittisal* hâli içinde olduğundan onun müşâhedesini de buna göre gerçekleştirmiştir. Tüsterî bu görmeyi Allah'ı Allah ile görmek şeklinde ifade eder. Ona göre Allah'ı Allah ile görmek onu kendisi ile görmesinden daha faziletlidir. Tüsterî Hz. Peygamber'in rü'yetinden bahseden "*Andolsun ki, o, onu bir başka inişte daha (aslî suretiyle) görmüştü.*" (en-Necm, 53/13) âyetindeki "başka bir inişi" yaratılışın başlangıcı ve nûr-i Muhammedî anlayışı ile yorumlar ve burada görülenin Allah olduğunu ifade eder. Ona göre bu görme yaratılışın başlangıcında, Allah Hz. Peygamber'i, kâinatın bir milyon yıl önce nurdan bir sütun şeklinde yarattığında vuku bulmuştur.⁷¹

Hz. Peygamber'in Allah'ın zâtını bir nur şeklinde gördüğü hususunda tahkik ehli sûflerin ortak kanaat sahibi olduğunu belirten İbn 'Acîbe'ye göre Allah'ın zatı ancak ilâhî tecelliler aracılığı ile görülür. Bu nedenle Hz. Peygamber'in Allah'ın zâtını

⁶⁸ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/504.

⁶⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/286.

⁷⁰ Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311-315. Sûflerin konu hakkındaki görüşlerinin detaylı bir şekilde incelendiği bir çalışma için bk. Sevda Aktulga Gürbüz, *Tasavvufta Rü'yet Meselesi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁷¹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 262; Tüsterî, "*Hani Rabbin, Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini çıkarmış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben, sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da Evet, (senin, Rabbiniz olduğuna) şahidiz.' demişlerdi. Kıyamet gününde 'Bizim, bundan haberimiz yoktu.' demeyesiniz diye (işte sizi böyle şahit tuttuk).*" (el-A'râf 7/172) meâlindeki âyetin tefsirinde yaratılış bakımından üç çeşit zürriyetten bahseder ve birincisini (yani ilk yaratılan şeyi), Hz. Muhammed olarak zikreder. Ona göre Allah, Hz. Muhammed'i yaratmak isteyince kendi nurundan onun nurunu ortaya çıkarmıştır. Bu nur, azamet perdesine ulaşınca Allah'a secde etmiş, Allah da onun secdesinden bâtinunda ve zahirinde 'ayn-ı Muhammed'in olduğu nurdan büyük bir sütun ('amûd) yaratmıştır. Bu nuranî sütun, bir milyon sene âlemlerin Rabb'inin huzurunda iman ile durmuştur. Allah da kâinatı yaratmadan bir milyon sene evvel, ona müşâhedeyle ikram etmiştir. bk. Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 68-69.

görmesi ceberût nurunun tecellisi şeklinde olmuştur.⁷²

Sülemî'ye göre "Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı." (en-Necm, 53/11) âyeti Hz. Peygamber'in Rabbini müşâhede etmesi anlamına gelir. Hz. Peygamber, kalbi ile gördüğüne uygun olarak Rabbini müşâhede halinde idi. Bu nedenle de kalp, gözün gördüğü şeyin hilafına bir inanca sahip olmadı.⁷³ Baklî'ye göre bu âyette, Rasûlullah'ın kalbinin gördüğünden bahsedilip gözünün gördüğünün zikredilmemiş olması gözün görmesinin Allah ile Habîbi arasında bir perde olmasındandır. Allah kalbe olan gayretinden dolayı gözü zikretmemiştir. Çünkü kalbin görmesi umumî iken, gözün görmesi hususîdir. Allah, cemâlini ona açıkça göstermiş, o da Allah'ın zât ve sıfatlarının nuru ile görmüştür. Allah'ın dilediği şey onun görmesinde apaçık bir şekilde kalmıştır. Cismi tamamen rahmanî bir gösterme olmuştur. Hak bizim hepimizle görmüş ve bu görme (rü'yet) kalbe ulaşmıştır. Kalbi Hakk'ın cemâlini görmüş; gözünün gördüğünü görmüştür. Gözünün gördüğü ile kalbinin gördüğü arasında bir fark olmamıştır.⁷⁴

Hz. Peygamber'in isrâ ve mi'racının aşama aşama gerçekleştiğini düşünen Baklî, rü'yetinin de aynı şekilde vuku bulduğunu belirtir. Buna göre Hz. Peygamber Allah'ın filini ve âyetlerini görmekten sıfatlarını görmeye, sıfatlarını göstermekten zâtını görmeye yükseltilmiştir. Burada Allah, Hz. Peygamber'e cemâlinin müşâhede-sini (öl. 412/1021) ikram etmiştir. Hz. Peygamber de Hakk'ı Hak ile görmüş, kendisi de Hakk'ın sıfatları ile sıfatlanmıştır. Onun sûreti Hakk'ın rûhu, rûhu aklı, aklı da kalbi, kalbi de sırrı olmuştur. Hz. Peygamber, bütün varlığı ile Hakk'ı görmüştür. Zira bu halde onun bütün varlığı Hakk'ın gözlerinden bir göz olmuştur. Böylece bütün gözler ile Hakk'ı görmüş, bütün kulaklar ile Hakk'ın hitabını işitmiş, bütün kalbi ile Hakk'ı bilmiştir (ârif olmuştur). Öyle ki gözleri, kulakları, kalbi ve ruhu ve aklı Hakk'ta fânî olmuştur. Hâdis olan varlıkların gözleri Hakk'ın gözünde fenâ bulunca Hakk'ın gözleri Hakk'a rücu etmiştir. Dolayısıyla Hak Hakk'ı görmüş, Hak Hakk'ı bilmiştir. Hz. Peygamber de Hak'tan kendisine bir rahmet olarak Hak'tan Hakk'ı işitmiştir.⁷⁵

Kâşânî'ye göre Hz. Peygamber'in kalbinin (fuâd) yalanlamadığı, "cem" makamında gördüğü şeydir. Âyette geçen "el-Fuâd" kelimesi şühud makamından ruh makamına çıkan ve zâtı bütün sıfatlarla birlikte müşâhede eden, Hakk'a ait varlık ile mevcut olan fuâd/kalptir. Bu cem'den maksat da vahdet cem'i değil varlık cem'idir. Çünkü vahdet cem'inde her şey fenâ bulunduğu için kalp de olmaz kul da. Bu durum sûflerin terminolojisinde "zat cem'-i aynî" olarak isimlendirilir. Bu cem' de bütün sıfatlarla birlikte mevcut zat diye tesmiye olunur.⁷⁶

Yukarıdaki sûflerden farklı olarak Kuşeyrî, Hz. Peygamber'in kalbinin yalanlamadığı şeyin, gördüğü mucizeler olduğu görüşündedir. Ona göre mi'rac gecesinde Hz. Peygamber Rabbini, onu görmeden önce bildiği vasıf üzere bulmuştur. Kuşeyrî, en-Necm 13.-14.-15. âyetlerde görenin Cebrail, görülenin de Allah olduğunu, bu

⁷² İbn 'Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/502.

⁷³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/285.

⁷⁴ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 3/258-259.

⁷⁵ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/347.

⁷⁶ Kâşânî, *Letâ'ifu'l-ilâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm -Tasavvuf Sözlüğü-*, 2/293.

görmenin Hz. Peygamber, *Sidretü'l-muntehâ*'da iken gerçekleştiğini belirtir. Kuşeyrî "Göz şaşmadı ve (gördüğünü de) aşmadı." âyetini Hz. Peygamberin kendisine mubah kılınan mucizelere gözleri ile bakmaktan ve delillerinden ibret almaktan şaşmaması olarak yorumlar. Ona göre "Andolsun o, Rabbinin en büyük alâmetlerinden bir kısmını gördü." (en-Necm, 53/18) âyetindeki alâmet Hz. Peygamber'in o gece gördüğü alâmettir. Bu alâmetin, Hz. Peygamber'in "sahv" vasfı ile Allah ile buluşma halinde kalması, onu görünceye kadar Allah'ın kendisini koruması şeklinde de yorumlandığını belirtir.⁷⁷

Kâşânî, Necm sûresi 5.-9. âyetleri Cebrâil ile Hz. Peygamber'in görüşmeleri bağlamında inceler. Buna göre Cebrâil (Rûhu'l-küds), kuvveti altındaki mertebeleri kahrettiğini, onlar üzerinde güçlü bir tesirde bulunduğunu kendisine öğretmiştir. Sağlam ve sarsılmaz, değişmesi ve unutulması mümkün olmayan bir ilme sahip olan Cebrâil, Hz. Peygamber'e talimde bulunup onu tesiri altına almıştır. Kâşânî'ye göre Hz. Peygamber, en yüce ufukta iken Cebrâil zatî sureti ile doğrulmuş, ancak apaçık (mübin) ufukta iken suretinde inmediğinden bulunduğu makama uygun bir surete bürünmüştür. Çünkü Rûhu'l-Kuds olan mücerret ruhun kalp makamında teşekkül etmesi, o makama uygun bir şekle girmesi müstesna, imkânsızdır. Bu nedenle Cebrâil, Dıhye el-Kelbî şekline girmiştir. Şayet Cebrâil, algılanması mümkün olan bir şekle girmeseydi, kalp onun sözlerini anlayamaz ve zatını da göremezdi. Kâşânî'ye göre Cebrail, aslî sureti ile Resûlullah'a iki kere görünmüştür: Birincisi, ahadiyet hazretine urucu ve ruh makamı ile oraya terakki ettiğinde; ikincisi, oradan inişi (tedelli etmesi) ve *Sidretü'l-muntehada* ilk makama dönüşü esnasında gerçekleşmiştir. "And olsun, o başka bir inişle de onu gördü." (en-Necm, 53/13) âyetinde Hz. Peygamber'in, gerçek suretiyle gördüğü şey Cebrâil'dir. Bu görme, Hak'tan dönüş ve ruh makamına iniş vaktinde "*Sidretü'l muntehâ'nın yanında.*" (en-Necm, 53/14) gerçekleşmiştir.⁷⁸

İbn 'Acîbe, mi'racda Hz. Peygamber'in, Allah'ın cemâlini görmesini, Hz. Mûsâ'nın durumu ile karşılaştırır. Hz. Mûsâ, Allah'ı görmeyi talep ettiği halde ona bu bahşedilmemiştir. Ancak Hz. Peygamber, böyle bir talepte bulunmadığı halde Allah'ın cemâlini görmüştür. Hz. Peygamber, böyle bir şeyi talep etmeyerek edebe uygun davranırken Hz. Mûsâ, bunu talep ederek edebe uygun bir tavır sergilememiştir.⁷⁹

İbn 'Acîbe, Hz. Peygamber'in yaşadığı bu tecrübenin benzerini âriflerin de yaşayabileceğini düşündüğünden, sidredeki görmesinden bahseden âyetleri ârifin kalbine tatbik ederek yorumlamıştır. Ona göre ârifin kalbi, hak olduğu için gördüklerini yalanlamamıştır. Kalbin, Allah'ın zatına ait melekût ve mülk âlemini kuşatan sıraları görmesi ceberût âleminde *sidretü'l-muntehânın* yanında gerçekleşmiştir. Sidreyi, varlık ağacı olarak yorumlayan İbn 'Acîbe'ye göre sidreyi yani varlık ağacını bürünen hakikatin parlaması anında varlıkları kuşatan, fenâ ve yokluk halidir. Ârifin gözünde bütün bu âlemler, ilâhî tecellileri perdelemeyen birer latif varlık haline geldiğinden sema, arş ve kürsi müşahededen onu perdelemez. Ârif burada da yani kulluk

⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/249.

⁷⁸ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/292-293.

⁷⁹ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/182.

sınırında kalmaya devam eder; yani aciz bir kul olduğunun farkındadır. Bu nedenle rubûbiyyetin künhünü bilmeyi arzularak haddini aşmaz. Zira Allah'ın azametinin hakikatini bilmek ne bu dünyada ne de ahirette mümkündür.⁸⁰

2.8. Mi'racda Hz. Peygamber'e Ne Vahyedildi?

Sûflerin mi'rac olayı bağlamında yorumladıkları âyetlerden bir diğeri de “*Allah kuluna vahyettiğini vahyetmiştir.*” (en-Necm, 53/10) âyetidir. Sûfler burada Hz. Peygamber'e nelerin vahyedildiğini açıklamak yerine daha çok bu vahyin mahiyetine dair yorumlarda bulunmuşlardır. Bir kısım sûfler mezkûr âyette belirtilen söz konusu vahyin, Hz. Peygamber'in sırrı ile kalbi arasına vasıtasız bir şekilde gerçekleştiğini düşünürler.⁸¹

Kuşeyrî'ye göre Allah, bu vahyi ile Hz. Peygamber'e hiç kimsenin muttali olmadığı şeyleri yüklediği gibi havzını ve kevseri de müjdelemiştir. Cennetin Hz. Peygamber girinceye kadar diğer peygamberlere, ümmeti girinceye kadar da diğer ümmetlere haram kılındığını belirten Kuşeyrî, Hz. Peygamber'in mi'racda Allah ile yaşadığı bu özel halin mahiyetine dair sûflerin görüşlerinin güzel olduğunu ifade etmekle birlikte bu konuda doğru yaklaşımın olayın mahiyetinin bilinemeyeceği yönündeki düşünce olduğunu belirtir. Çünkü Allah Hz. Peygamber'i yükseltmeyi murat ettiği makama yükseltmiş, kendisini buluşturmak istediği şeylerle karşılaştırmış, öncesinde ve sonrasında hiçbir yakınlığın olmadığı yere yaklaştırmış, gayrin olmadığı bir noktada benliğinden koparmış, mahviyete ulaştırıp sahve kavuşturmuş ve bu sırta hiç kimseyi muttali kılmamıştır.⁸²

Kuşeyrî ile benzer düşünceye sahip olan Ruzbihân-ı Baklî, mezkûr ayette “*ma evhâ*” şeklinde ism-i mevsûl kullanmak suretiyle vahyedilen şeyin müphem kılınmış olmasını buna dayanak yapar. Çünkü bu ifade ile Allah, habibine neyi vahyettiğini beyan etmemiştir. Bu ise onun, habîb ile mahbûb arasında bir başkasının muttali olamayacağı bir sır olduğunu gösterir. Ayrıca Hz. Peygamber dışında hiçbir varlık, burada söz konusu olan vahyin ağırlığını taşıyacak kabiliyette değildir. Hz. Peygamber Allah'ın verdiği rabbanî, melekûtî ve lâhutî bir kuvvet ile bu sırrı taşımıştır; aksi takdirde o da ondan bir zerre dahi taşıyamazdı. Zira bu vahiy acayip haberleri, ezeli sırlardan müteşekkil, gaybın gaybı olan bir sırrı ihtiva eder. Ondandır bir kelime ortaya çıksa bütün hükümler bâtil olur, bütün ruhlara ve cesetler fenâ bulur. Hz. Peygamber, bu vahyi aldığı anda mutlak inbisat makamındadır; ünsiyete ve ezeli rahmete muhaptır.⁸³ Kâşânî'nin, Hz. Peygamber'in bu andaki makamını “vahdet” olarak telakki etmesi⁸⁴ çok açık olmasa da vahdet-i vücûd düşüncesinin bir yansıması olarak değerlendirilebiliriz.

İbn 'Acîbe, Hz. Peygamber'in mi'racda Rabbi ile buluştuğu özel anı, marifetullahı elde etmiş sûfinin haline dayanak yaparak benzer bir manevî hali yaşayan ârifin

⁸⁰ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/504.

⁸¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/284; Ruzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 3/258; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/293.

⁸² Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/248.

⁸³ Ruzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 3/358.

⁸⁴ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/293.

de hususî birtakım varidatlara mazhara olacağını ifade eder. Buna göre marifetullahı ermiş ve hakikati elde etmiş bir kalbe sahip olan ârif haktan ayrılmaz ve bâtila dalarak arzusundan konuşmaz, zira o, Allah'ın müşahedesi içinde kaybolmuş ve Hak kendisinde tecelli etmiştir. Bu ârif ilâhî ilham yoluyla gelen bir vahye mazhurdur. O vahyin taşıyıcısı Allah'tan gelen rabbanî varidattır. O varidat, gayb semasının en yüce noktasında doğrulmuş, sonra kalbe yaklaşmış ve ona doğru iyice sarkmıştır. Kalbe, iki yay aralığı kadar veya daha yakın olmuştur. Allah bu vâridat vasıtasıyla kuluna hakikat ve sır ilimlerinden, kaderle ilgili gaybların keşfinden dilediğini vahyetmiştir.⁸⁵

2.9. Hz. Muhammed'in Üstünlükleri

Sûfî müfessirler, isrâ ve mî'rac olayının anlatıldığı âyetlerden Hz. Muhammed'in diğer peygamberler ve insanlardan üstünlüğüne dair işaretler de çıkarmışlardır. Tüsterî'ye göre Allah, Hz. Peygamber'e tecellîyi ve büyük nurları taşıma kuvveti vermek suretiyle onu diğer peygamberlerden üstün kılmıştır. Bu hususta Hz. Peygamber ile Hz. Mûsâ'yı karşılaştıran Tüsterî, Hz. Mûsâ'nın tecellî anında bilincini kaybettiğini, Hz. Peygamber'in ise zayıflığına rağmen kalp gözü ile müşâhedesinde tecellîyi baştan sona gezindiğini belirtir. Ona göre Hz. Peygamber, derece ve makamının yüceliğinden dolayı bu hal üzere sabit kalmıştır.⁸⁶

Hz. Muhammed'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı gece yolculuğunu Allah ile mahlûkatının en faziletlisi arasında cereyan eden en acayip işlerinden biri olarak niteleyen Necmüddîn-i Dâye ise Hz. Peygamber'in kıyamet gününde ümmetini talep etmesini mî'racdaki makamı ile irtibatlandırır ve onu diğer peygamberler ile karşılaştırır. Buna göre Hz. Peygamber, varlığı Allah'ın varlığında fânî olduğu için kıyamet gününde "ümmetim" diyecektir. Diğer peygamberler ise varlıkları bekâ halinde olduğundan "nefsim" diyeceklerdir.⁸⁷

Sülemî ve Kuşeyrî, "Arkadaşınız (Muhammed haktan) sapmadı ve azmadı." (en-Necm, 53/2) âyetinde, Hz. Peygamber'in faziletine işaret olduğunu düşünür. Sülemî'ye göre bu âyet, kurbietindeki kemâlinden dolayı Hz. Peygamber'in, bir göz açıp kapayıncaya kadar bile kurbietten uzaklaşmadığını gösterir. Bazı sûfiler ise bunu, Hz. Peygamber'in bir an bile Hakk'ı müşâhededen uzak kalmadığı şeklinde açıklamışlardır.⁸⁸ Kuşeyrî bu âyette, Hz. Peygamber'e bir tahsisin olduğunu düşünür. Ona göre Allah burada Hz. Peygamber hakkında kullandığı ifadeyi; Hz. Nuh, Hz. Hûd ve Hz. Mûsâ hakkında kullanmamıştır. Bu üç peygamber, dalâlet ve sefahat içinde olmadıklarını bizzat kendileri beyan ederken,⁸⁹ Hz. Peygamber'in sapmadığını ve azmadığını, bizzat Allah bildirmiştir. Bu nedenle bu hitap, Hz. Peygamber'e yapılmış özel bir tahsis ve Allah'ın onun hakkındaki özel şâhitliğini göstermektedir. Ayrıca "O halde insanlar arasında hak ile hüküm ver ve nefsinin arzusuna uyma!" (Sâd,

⁸⁵ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/503.

⁸⁶ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 263.

⁸⁷ Necmeddün-i Dâye, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 4/74.

⁸⁸ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/283.

⁸⁹ "Nuh dedi ki: Ey kavmim! Bende herhangi bir sapıklık yok." (el-A'raf 7/61); Hz. Hûd da şöyle dedi: "Ey kavmim! Bende akıl kıtlığı yok." (el-A'raf 7/67); Hz. Mûsâ, Firavun'a şöyle dedi: "Ey Firavun! Ben de seni kesinlikle helâk olmuş bir kişi olarak görüyorum." (el-İsrâ 17/102).

38/26) âyetinde Hz. Davud'a, hevaya tâbi olmamasının emredilmesine karşın, "O, nefis arzusu ile konuşmaz." (en-Necm, 53/3) âyetinde Hz. Peygamber'in hevasından konuşmayacağını, bizzat Allah'ın kendisinin bildirmesi de bu hususu teyit eder. Kuşeyrî, Hz. Peygamber'in böyle bir ikrama mazhar olmasını, zahirde takva ile dizginlenmesine ve sırlar âleminde Allah'ın muhafazasında olmasına, mi'rac ile keşfe mazhar kılınmasına ve tevhidi müşâhede makamına yükseltilmesine bağlar. Zira mi'racda Hz. Peygamber, beşerî benliğinden kopartılarak kendisinde Hak ile hak için olmanın ötesinde bir şey kalmamıştır.⁹⁰ Burada ona, halinin yüceliğinde ve mertebesinin yüksekliğinde, mahlûkat içinde hiç kimsenin kendisine denk olmadığı gösterilmiştir.⁹¹

Sonuç

Hz. Peygamber'in yaşadığı isrâ ve mi'rac mucizesini ayrıntılı bir şekilde ele alan sûfler, mi'rac olayı ile seyrüsülûk arasında benzerlikler kurmuşlardır. "Üsve-i hasene" olarak gördükleri Hz. Peygamber'i takip ederek haller ve makamlar kat etmeyi bir nevi mi'rac olarak değerlendirmişlerdir. Bunun bir sonucu olarak Hz. Peygamber'in mi'racından ayrı olarak velilerin de mi'raclarının olabileceğini kanı olmuşlar, nebînin mi'racı ile velilerin mi'racı arasındaki farklara dikkat çekmişlerdir. Hz. Peygamber'in mi'racının ruh ve ceset ile birlikte gerçekleştiği yönündeki genel kanaati paylaşan sûfler, eserlerinde isrâ ve mi'rac olayını tasavvufî motiflerle bezeyerek kendi yaşadıkları mi'rac tecrübelerine de yer vermişlerdir. Ayrıca Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfler seyrüsülûkü bir mi'rac olayı gibi tasvir etmişler, bunu yaparken de Hz. Peygamber'in mi'racını örnek almışlardır. Sûfler, mi'racı Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak görmenin de ötesinde Hakk'ı tevhit etmede ve ona vuslatta takip edilmesi gereken manevî bir merhale olarak değerlendirdiklerinden tasavvuf klasiklerinde isrâ ve mi'rac mucizesi; yakîn, ubudiyet, mükâşefe, müşâhede, cem', fenâ, sahv, tecellî gibi tasavvuf istilahlarının izahında sıkça başvurulan örnekler olarak yer almıştır. Sûfler, bu kavramları açıklarken isrâ ve mi'rac mucizesini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek tasavvufla ilgili bir takım usul ve kaidelerin zeminini oluşturmuşlardır. Her vesile ile Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstünlüğünü dile getiren sûfler, mi'rac hadisesini yorumlarken sahv, sekr, telvîn, temkîn, müsâmere ve muhâdese kavramları bağlamında Hz. İsrâ ve Hz. Mûsâ ile karşılaştırmışlardır.

İşârî tefsirlerin isrâ ve mi'rac olayına yaklaşımları tasavvuf klasiklerindeki benzer olmakla birlikte sûfi müfessirler konuyu biraz daha ayrıntılı bir şekilde yorumlamışlardır. İsrâ olayından bahseden âyeti mi'rac bağlamında tasavvufî motifler çerçevesinde yorumlayan sûfi müfessirler, bazı rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde olduğu gibi Necm sûresi 1.-18. âyetleri de isrâ ve mi'rac bağlamında değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede Necm sûresinde anlatılan Hz. Peygamber'in müşâhede ettiği olağanüstü hadiseleri, çıkarılan işaretlerle isrâ olayı sırasında yaşanan fakat detayı verilmeyen tecrübeler olarak yorumlamışlardır. Ca'fer-i Sâdık gibi sûfler isrâ ve mi'racın Hz. Peygamber'in kişisel tecrübesi olduğundan mahiyetinin bilinemeyeceğini ve hakikatine vâkıf olunamayacağını belirtmiş olsa da pek çok sûfi, konu

⁹⁰ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 3/247.

⁹¹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/179.

hakkında telvîn-temkîn, ittihad-ittisal, fenâ-bekâ kavramları ekseninde detaylı açıklamalar yapmıştır. Tüsterî ve Kuşeyrî gibi sûfler ise isrâ ve mi'rac olayının anlatıldığı âyetlerden Hz. Peygamber'in diğer peygamberler ve insanlardan üstünlüğüne işaretler çıkarmışlardır.

Netice itibariyle sûfî müfessirler, isrâ ve mi'rac olayının ontolojik ve manevî olarak bir beşerin varlık hiyerarşisi içinde çıkabileceği en yüksek makamı ifade ettiğini düşünmüşler, bir taraftan Necm sûresi 9. âyetteki "Kâbe kavseyn ev ednâ" ifadesini tasavvufî bir kavrama dönüştürürken, diğer taraftan bir beşerin yaşayabileceği en üst manevî tecrübeyi ifade etmek için kullanmışlardır. Şunu belirtmek gerekir ki, sûfî müfessirler, Hz. Peygamber'in bizzat tek başına tecrübe etmiş olduğu mi'rac olayının mahiyetinin ondan başka hiçbir kimse tarafından anlaşılamayacağını farkındadırlar. Bununla birlikte mi'rac olayı bağlamında Necm sûresinin âyetlerine getirdikleri yorumlar ile Hz. Peygamber'in yaşadığı bu özel olayı kendi tecrübelerine kıyasla anlamaya ve sâliklere de anlatmaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in mi'racda yaşadıklarının muhtevasına dair âyetlerden istinbat edilen işaretleri bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet. "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı". *Artuklu Akademi* 1/2 (2014), 1-30.
- Aktulga Gürbüz, Sevda. *Tasavvufta Rü'yet Meselesi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Balci, İsrâfil. *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Bezzâvî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr. *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*. thk. Said b. Besyûnî Zağlûl. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Hücvîrî. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2018.
- İbn 'Acîbe. *el-Bahru'l-medîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ömer Ahmed er-Râvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-İsrâ ilâ makâmi'l-esrâ (Kitâbu'l-Mi'rac)*. thk. Suad el-Hakîm. Beyrut: Dendere li't-tibâ' ve'n-Neşr, 1988.

- Kara, Mustafa. "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karadaş, Çağfer. "İsra-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği". *Kisbu İlahiyat Dergisi* 1/ (2019), 55-73.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Letâ'ifü'l-i'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm -Tasavvuf Sözlüğü-*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Te'vilât-ı Kâşânî [Tefsîru İbnü'l-Arabî]*. thk. Semir Mustafa Rebab. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Konevî, Sadreddin. *en-Nusûs fi tahkiki tavrî'l-mahsûs (Vahdet-i Vücûd ve Esasları)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2004.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud bin eş-Şerîf. Kahire: Müesseset-ü Dâri'ş-Şa'b, 1989.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Kitâbu'l-Mî'râc*. thk. Ali Hasan Abdülkâdir. Paris: Dâru Bibliyon, 2005.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât*. thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007.
- Necmüddîn-i Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî. *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*. thk. Ahmed Ferid Mizyadî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't- Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1999.
- Rûzbihân-ı Baklî. *'Arâ'isü'l-beyân fi hakâ'iki'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferid Mizyadî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalim Mahmûd - Tâhâ Abdü'l-bâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmran. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-Harem Li't-Türâs, 2004.
- Uludağ, Süleyman. *Bâyezîd-i Bistâmî: Hayatı, Menkibeleri, Fikirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yettullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

İmam Mâtürîdî'nin İsrâiliyat'a Yaklaşımı

Imam Mâturîd's Approach to Isrâiliyat

Yusuf Ağkuş 

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Kilis 7 Aralık University, Faculty Of Islamic Sciences, Tafsir Department
Kilis / Türkiye
yusufagkus81@kilis.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-2297-8064>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1101970

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 11.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Ağkuş, Yusuf. "İmam Mâtürîdî'nin İsrâiliyat'a Yaklaşımı". *Marife* 22/1 (2022): 467-489. <https://doi.org/10.33420/marife.1101970>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

İmam Mâtürîdî'nin İsrâiliyat'a Yaklaşımı

Özet

Bu çalışmada İsrâiliyat'ın çerçevesine dâhil edilebileceğini düşündüğümüz rivayetler hakkında Mâtürîdî'nin ne düşündüğü, söz konusu rivayetlere karşı tefsirinde nasıl bir yaklaşım sergilediği ele alınmaya çalışılmıştır. Son asırda Mâtürîdî hakkında birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen yaptığımız araştırmalara göre onun İsrâiliyat hakkındaki yaklaşımını kuşatıcı şekilde ele alan, kategorize eden ve örneklendiren bir çalışma bulunmamaktadır. Bazı çalışmalarda Mâtürîdî'nin tefsirinde İsrâilî olduğu düşünülerek yer verilen rivayetler birkaç başlık altında tasnif edilmeye çalışılmışsa da bu tasnifin yeterli olduğunu söylemek kanaatimizce mümkün değildir. Bu çalışmalarda İsrâiliyat olarak aktarılan örnekler, görebildiğimiz kadaryla Mâtürîdî'nin ya eleştirdiği ya sükût ettiği ya da doğru olup olmadığı bilinemez dediği rivayetlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla İsrâiliyat çerçevesine dâhil edilebilecek bir rivayeti Mâtürîdî'nin ayetlerin anlaşılmasında yardımcı unsur olarak kullandığına dair bir örneğe söz konusu çalışmalarda yer verilmemiştir. Mâtürîdî hakkında yapılan bazı çalışmalarda onun İsrâiliyat hakkındaki düşüncesine kısmen değinilmiş olsa da özel olarak İsrâiliyat'ın konu edildiği, hassaten İsrâiliyat'ın tarihçesinin belirlenmeye çalışıldığı araştırmalarda Mâtürîdî'nin sürece dâhil edilmediği görülmektedir. Mâtürîdî geçmiş toplumlar, peygamberler hakkında sadece Kur'an'da yer alan bilgilere veya Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan rivayetlere itibar edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre geçmiş ümmetlerle ilgili bu iki kaynaktan gelen bilgiler Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat etmektedir. Bu iki kaynak dışında nakledilen bilgilerin önceki ümmetlerin kitaplarında yer alan bilgilerle çelişmesi ise o dinlere mensup insanların Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul etmemesine neden olur. Dolayısıyla böyle olumsuz bir durum ortaya çıkmaması için ayetlerin izahında bu tarz rivayetlerden kaçınmak gerekir. İsrâiliyat kavramını kullanmasa da bu tarz ifadelerinden dolayı Mâtürîdî'nin İsrâiliyat hakkında değerlendirmeler yaptığı, teorik olarak İsrâiliyat'a karşı çıktığı söylenebilir. Mâtürîdî'nin bu konuda Mu'tezilî âlim Ebu Bekir el-Esam'a yapmış olduğu bazı atıflar da, onun İsrâiliyat hakkındaki yaklaşımının oluşmasında Esam'ın etkisinin olabileceğini akla getirmektedir.

Bu çalışma, Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân adlı eserinde yukarıda teorik olarak çerçevesi anlatılmaya çalışılan yaklaşım tarzı ile kısılların anlatıldığı ayetlerin izahında yer verdiği, İsrâiliyat kaynaklı olabileceğini düşündüğümüz rivayetler üzerinden gerçekleştirilmiştir. Çalışmada Mâtürîdî'nin İsrâiliyat'a yer verip vermemesi hakkında doğru-yanlış, iyi-kötü şeklinde bir yargıya varmaktan ziyade, Te'vilât özelinde iç tutarlılığın olup olmadığı üzerinde değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Mâtürîdî'nin tefsirinde yer verdiği İsrâilî olabileceğini düşündüğümüz rivayetler beş başlık altında kategorize edilmeye çalışılmıştır. Böylelikle de onun pratik anlamda İsrâiliyat'a yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk başlık altında Mâtürîdî'nin ayetin izahında istifade ettiği düşünülen örnekler yer verilmiştir. Söz konusu örnekler kanaatimizce çok fazla olmasa da Mâtürîdî'nin, tefsirinde ayetlerin izahında istifade etmek amacıyla İsrâiliyat'a yer verdiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu örnekler Mâtürîdî'nin İsrâiliyat'ı tamamen reddetmediğini göstermektedir. Aynı zamanda bu örneklerin varlığı İsrâiliyat konusunda Te'vilât'ta teorinin pratiğe tam manasıyla mutabık olmadığını göstermektedir. Te'vilât'taki bu durumu kanaatimizce Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil teorisıyla izah etmekte de mümkün gözükmemektedir. İkinci başlık altında ise Mâtürîdî'nin naklettikten sonra hiçbir değerlendirmede bulunmadığı rivayetlere yer verilmiştir. Bu örnekler onun söz konusu rivayetleri tamamen benimsediği anlamına gelmesinde sükût etmesi zımnen de olsa ayetlerin bu rivayetler çerçevesinde anlaşılmasının mahzurlu olmayacağını ima ettiği anlamına gelmektedir. Nakletmeden bilmeye gerek yok dediği ve eleştirdiği rivayetlere yer verilen üçüncü ve dördüncü başlıklar altında ele alınan örnekler onun bu rivayetleri tasvib etmediğini göstermektedir. Ancak Mâtürîdî'nin bu konuda gösterilmesi gerektiğini söylediği hassasiyet, kanaatimizce söz konusu rivayetlerin tamamının nakledilmesini değil ne hakkında olduklarını anlamaya yardımcı olacak bazı bilgilere işaret etmekte yetinmeyi gerektir. Son başlık altında ise Mâtürîdî'nin rivayetin tamamını nakletmeyerek neyle alakalı olduklarına işaret ettiği daha sonra bazen bunları bilmeye gerek yok dediği, bazen de eleştirdiği İsrâiliyat örnekleri yer almaktadır. Mâtürîdî'nin bu başlık altında yer verilen rivayetlerdeki tutumu kanaatimizce onun bu konuda gösterilmesini gerekli gördüğü hassasiyetle birebir örtüşmektedir. Dolayısıyla bu başlık altında yer alan örnekleri teori-pratik uyumunu yansıtan en uygun örnekler olarak nitelemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İsrâiliyat, Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Kısas.

Imam Mâtürîdî's Approach to İsrâiliyat

Summary

In this study, it has been tried to deal with what Mâtürîdî thinks about the narrations that we think can be included in the framework of İsrâiliyat, and what kind of approach he exhibited in his commentary against the narrations. Although there have been many studies on Mâtürîdî in the last century, according to our research, there is no study that covers, categorizes and exemplifies his approach to İsrâiliyat. Although some studies have tried to classify the narrations included in Mâtürîdî's commentary, considering that they are İsrâiliyat, under several headings, it is not possible in our opinion to say that this classification is sufficient. As far as we can see, the examples cited as İsrâiliyat in these studies consist of narrations that Mâtürîdî either criticizes, keeps silent or says that it cannot be known whether they are true or not. Therefore, an example of Mâtürîdî's use of a narration that can be included in the framework of İsrâiliyat as an auxiliary element in understanding the verses was not included in the studies in question. Although some studies about Mâtürîdî have partially mentioned his thought about İsrâiliyat, it is seen that Mâtürîdî is not included in the process in studies that specifically focus on İsrâiliyat and try to determine the history of İsrâiliyat.

Mâtürîdî past societies, prophets, only the information contained in the Qur'an or Prophet states that the narrations that are certain to belong to the Prophet should be respected. According to him, the information coming from these two sources about the past ummahs proves the prophethood of the Prophet. The fact that the information conveyed outside of these two sources contradicts the information in the books of previous ummahs causes people belonging to those religions not to accept the Prophet. Therefore, in order to avoid such a negative situation, it is necessary to avoid such narrations in the explanation of the verses. Although he did not use the concept of Israel, it can be said that Mâtürîdî made evaluations about Israel due to such expressions, and that he was theoretically opposed to Israel. Some of Mâtürîdî's references to the Mu'tazilite scholar Abu Bakr al-Asam on this subject suggest that Asam may have had an impact on his approach to İsrâiliyat.

This study has been carried out through the narrations that Mâtürîdî includes in the explanation of the verses in which the tales are told, with the approach of which the theoretical framework is tried to be explained above, in the work called Ta'wîlâtul-Qur'ân, which we think may be of İsrâiliyat origin. In the study, rather than making a right-wrong, good-bad judgment about whether Mâtürîdî includes İsrâiliyat or not, evaluations have been made on whether there is internal consistency in Ta'wîlât.

The narrations that Mâtürîdî includes in his commentary, which we think may be İsrâiliyat, have been tried to be categorized under five headings. Thus, his approach to İsrâiliyat in a practical sense was tried to be determined. Under the first title, examples that are thought to be used by Mâtürîdî in the explanation of the verse are given. Although the examples in question are not too many in our opinion, it shows that Mâtürîdî included İsrâiliyat in his tafsir in order to make use of it in the explanation of the verses. Therefore, these examples show that Mâtürîdî did not completely reject İsrâiliyat. At the same time, the existence of these examples shows that the theory in Ta'wîlât about İsrâiliyat is not fully in agreement with the practice. In our opinion, it does not seem possible to explain this situation in Ta'wîlât with Mâtürîdî's theory of tafsir-ta'wil. Under the second title, there are narrations that Mâtürîdî did not make any evaluations after transmitting them. Although these examples do not mean that he completely embraced the narrations in question, his silence implicitly implies that it would not be objectionable to understand the verses within the framework of these narrations. The examples discussed under the third and fourth headings, which include the narrations that he said and criticized that he did not need to know without transmitting, show that he did not approve of these narrations. However, the sensitivity that Mâtürîdî says should be shown on this issue, in our opinion, requires only pointing out some information that will enable us to understand what they are about, not the transmission of all the narrations in question. Under the last heading, there are the examples of İsrâiliyat, in which Mâtürîdî did not convey the whole narration, but pointed to what they were related to, and then sometimes said that there was no need to know them, and sometimes criticised. In our opinion, Mâtürîdî's attitude in the narrations under this headline exactly coincides with the sensitivity that he deems necessary to be shown on this issue. Therefore, it is possible to characterize the examples under this heading as the most appropriate examples that reflect theory-practice harmony.

Keywords: Tafsir, İsrâiliyat, Mâtürîdî, Ta'wîlâtul-Qur'ân, Parable.

Giriş

İsrâiliyat, âlimlerin bir kısmının ayetlerin anlaşılmasında, özellikle de ayetlerdeki kapalılıkları gidermede istifade edilebileceğini düşündüğü, bir kısmının ise hayli mesafeli olduğu, son dönem ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde ihmal edilmeyen önemli konulardan biridir.¹ Her ne kadar İsrâiliyat kavramına olmasa da İsrâiliyat içerisinde değerlendirilebilecek rivayetlere ilk asırlardan itibaren kimi zaman bu rivayetlerden istifade etmek kimi zaman da bu rivayetleri eleştirmek amacıyla tefsirlerde yer verilmiştir.

Kelâm ve tefsirde öncü isimlerden biri olmasına rağmen tabakât kitaplarında hakkında çok fazla bilgiye yer verilmediği, bu durumun arkasında da siyasi, mezhebi, etnik birçok nedenin yer alabileceği ifade edilen İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944)² de farklı nedenlerle tefsirinde İsrâilî rivayetlere yer verdiğine şahit olunmaktadır. Klasik kaynaklarda Mâtürîdî'ye çok fazla yer verilmemesine rağmen özellikle son asırda onun hakkında birçok çalışma yapılmış, sempozyum düzenlenmiştir. Bu çalışmalar arasında Mâtürîdî'nin İsrâiliyat düşüncesini müstakil olarak ele alan bir araştırma olmasa da onun bu konudaki yaklaşımına değinilen, konu hakkında değerlendirmelerin yapıldığı çalışmaların varlığına şahit olunmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmında bazı araştırmacılar Mâtürîdî'nin İsrâiliyat'ı çok fazla olmasa da bazen kullandığını söyler.³ Fakat İsrâilî olduğu söylenen bu rivayetleri Mâtürîdî'nin neden kullandığına veya bu nakillerin kategorik olarak ele alınıp alınmayacağına değinmezler. Bazı araştırmacılar ise Mâtürîdî'nin tefsirinde İsrâiliyat'ın bulunduğunu belirttikten sonra bu rivayetlerin “öğrenilmesinde fayda olmadığı düşünülen, kesin olarak reddedilen, nakletmekle birlikte sükût edilen” şeklinde kategorize edilebileceğini belirtir.⁴ Mâtürîdî-İsrâiliyat konusunda önemli tespitlerde bulunulan, özellikle de İsrâiliyat eleştirisinin Mâtürîdî'ye kadar götürülebileceğine işaret edilen diğer bir çalışmada da Mâtürîdî'nin eleştirmek amacıyla tefsirine aldığı birkaç örneğe yer vermekle yetinilir.⁵ Bir başka çalışmada ise Mâtürîdî'nin “Bu hususu bilmemize gerek yok.” dediği rivayetlerin İsrâiliyat ile ilişkilendirilmeden mübhemâtü'l-Kur'ân çerçevesinde ele alındığı görülmektedir.⁶

¹ İsrâiliyat'la ilgili farklı yaklaşımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, “Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-”, *İslâmî İlimler Dergisi* IX/1 (2014), 26-52; Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 33-71; Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2018), 185-245.

² Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/147; İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 69; Şaban Ali Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kuban Matbaacılık Yay., 2018), 25-29.

³ Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, 86; Bekir Topaloğlu, “Te'vilâtü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/32.

⁴ Hekim Tay, “Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Örneği”, *Diyanet İlmî Dergi* LV/3 (2019), 770.

⁵ Enes Büyük, “Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 775.

⁶ Necmettin Çalışkan, “Menhecül-Mâtürîdî fi tefsiri'l-mübhemâti bi't-terkizi 'alâ risâleti'l-âyeti fi kitâbihi't-Te'vilât”, *Dergiabant* 10/1 (2022), 212-236.

Bu çalışmada, İsrâiliyat'ı kimi zaman reddettiği, kimi zaman çok az kullandığı ifade edilen Mâtürîdî'nin genel olarak İsrâiliyat'a yaklaşımı daha sonra da tefsirinde İsrâiliyat'a yer verip vermediği üzerinde durulacaktır. Mâtürîdî'nin tefsirinde İsrâiliyat'a yer verilip verilmemesi hakkında doğru-yanlış, iyi-kötü şeklinde kişisel görüş belirtmek, böyle bir yargıya varmak bu çalışmada hedeflenmemiştir. Çalışmada tespit edilecek olan tanımdan hareketle İsrâiliyat'ın Mâtürîdî'nin tefsirinde olup olmadığı, *Te'vilât*'ta bu rivayetlere yer vermişse bu tutumunun Mâtürîdî'nin kendi yaklaşımıyla örtüşüp örtüşmediği tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Mâtürîdî'nin tefsirinde yer verdiği düşünülen İsrâiliyat'ı yukarıda zikredildiği şekilde tasnif edenlerin bu ayrımının isabetli ve yeterli olup olmadığı, bu sınıflandırmaya "Naklettikten Sonra İstifade Ettiği İsrâiliyat" şeklinde bir başlık ilave etme ve bunu örneklendirmenin mümkün olup olmayacağı üzerinde durulacaktır.

Araştırmalarımıza göre Mâtürîdî'nin İsrâiliyat'a yaklaşımını konu edinen çalışmalarda "Naklettikten Sonra İstifade Ettiği İsrâiliyat" şeklinde bir başlık veya bu başlığa uygun örnekler yer almamaktadır. Tefsirinden hareketle böyle bir başlığın oluşturulması ve örneklerine yer verilmesi Mâtürîdî'nin İsrâiliyat'tan olumlu anlamda istifade ettiği anlamına geleceğinden dolayı hayli önem arz etmektedir.

İsrâiliyat'ın çerçevesine dâhil edilebileceğini düşündüğümüz konular hakkında Mâtürîdî'nin dile getirdiği düşüncelerle tefsirindeki uygulamanın örtüşüp örtüşmediğinin yanı sıra İsrâiliyat karşıtlığının tarihini konu edinen çalışmalarda Mâtürîdî'nin adını zikretmenin imkânına ve gerekli olup olmadığına da bu araştırmayla cevaplar bulunmaya çalışılacaktır. Bunun için öncelikle İsrâiliyat'ın anlamının ne olduğundan, Mâtürîdî'nin hangi bilgilere İsrâiliyat dediğinden veya demiş olabileceğinden hareketle çalışmada takip edilecek olan İsrâiliyat'ın çerçevesi belirlenmeye çalışılacak, başlıkların oluşturulmasında ve örneklerin seçilmesinde de bu çerçeveye esas alınacaktır.

1. İsrâiliyat'ın Kavramsal Çerçevesi

İsrâiliyat kavramının kökü, kelime ve terim anlamı, aslen hangi dile dayandığı, İslam tarihinde ilk olarak kim tarafından ve ne zaman kullanılmaya başlandığı meseleleri üzerinde bir birliktelikten bahsetmek oldukça güçtür.⁷ Bununla birlikte genel olarak *İsrâiliyat* kelimesinin *İsrâiliyye* kelimesinin çoğulu olduğu, *İsrâil* kelimesinden türediği, *İsrâil* kelimesinin Eski Ahitte "Hz. Yakup'un ismi veya lakabı" olduğu, İbranca'da *isrâ* kelimesinin "kul, Allah'ın seçtiği, güçlü kılmak"; *Îl* kelimesinin de "Allah" anlamlarına geldiği, dolayısıyla *İsrâil* kelimesinin "Allah'ın kulu, Allah'ın seçtiği, Allah tarafından güçlü kılınan" anlamlarına gelebileceği belirtilmiştir. İsrâiliyat kelimesinin İslam tarihinde ilk olarak Mes'ûdî (ö. 345/956), daha sonra Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229), daha sonra İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi âlimler tarafından kullanıldığı ifade edilmiştir.⁸ Kur'an'da da *İsrâil* kelimesi Hz. Yakup'u ifade edecek şekilde iki kez

⁷ Kelimenin kökü, anlamı, aslen hangi dile dayandığına dair farklı görüşler için bk. Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 18-19.

⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1990), 13; →

zikredilmiştir.⁹

İsrâiliyat olarak nitelendirilen bilgiler, birçok müfessirin ayetlerin izahında özellikle de müphem hususların vuzuha kavuşturulmasında başvurdukları kaynaklardan biri olmuştur. İsrâiliyat'ın tanımı hakkında ulema arasında bir birlikliğin olduğu söylenemese de özellikle son dönemlerde bu kavramın Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (ö. 1977) "Tefsir ve hadise karışan, aslı Yahudi, Hıristiyan ve başka kaynaklara dayanan eski mitolojiler."¹⁰ şeklinde dile getirdiği tanıma yakın bir anlamda anlaşıldığı söylenebilir.¹¹ Bununla birlikte Abdullah Aydemir (ö. 1991), Zehebî'nin yapmış olduğu tanımın çerçevesini biraz daha genişleterek, İsrâiliyat'ı "İslâm'a ve özellikle tefsire girmiş olan Yahudi, Hıristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine ve gerekse aleyhine uydurulup Hz. Peygamber'e ve onun muasırları olan sahabe ile müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber." şeklinde tanımlamıştır.¹² Bilal Gökkuş ise net bir İsrâiliyat tanımı yapmamakla birlikte İsrâiliyat'ın tarihi süreç içerisinde nasıl anlaşıldığına vurgu yapmıştır. Geçmiş ümmetlerle ilgili tevhit geleneği içerisinde nakledilen anlatıları nüzul döneminde yaşayan insanların toplumsal hafıza vesilesiyle bildiklerini söyleyen Gökkuş, zamanla bu anlatıların rivayetlere dönüşerek "İsrâiliyat" adını aldığını belirtir.¹³ İsrâiliyat'ın tanımı ve çerçevesiyle ilgili söylenenleri beş madde de özetleyen Enes Büyük'ün ise İsrâiliyat'ı şu şekilde tanımladığı görülmektedir: "Ortadoğu kültür havzasını oluşturan toplumlara, şahıslara, peygamberlere, yaratılış konularına ve kıyamete dair geçmiş ve gelecekle ilgili olan, yayılışı İslâm öncesine uzanan, kaynağı Araplara ve Ehl-i kitaba dayanan, tefsirlerde açıklama, istişhad ve terğîb-terhîb maksatlı kullanılan rivayetlerdir."¹⁴

İsrâiliyat hakkında dile getirilen bu ifadeler, çalışmada dikkate alınacak İsrâiliyat'ın sınırlarını belirlemede yardımcı olmakla beraber bu konuda asıl belirleyici Mâtürîdî'nin konu hakkındaki söyledikleri olacaktır. Bununla beraber "Mâtürîdî İsrâiliyat çerçevesine dâhil edilebilecek hangi düşünceleri dile getirmiştir? Mâtürîdî, tefsirinde İsrâilî bilgilere yer vermiş midir? Mâtürîdî, tefsirinde İsrâiliyat'a yer veriyse bu bilgileri eleştirmek için mi yoksa bunlardan istifade etmek için mi zikretmiştir?" şeklindeki sorulara verilecek cevaplar ve bu cevaplara münasip örnekler de Mâtürîdî'nin İsrâiliyat'a yaklaşımını tespit etmede belirleyici olacaktır.

İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/195; Roberto Tottoli, "İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", çev. Mesut Kaya, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2010), 202-203.

⁹ Âl-i İmrân 3/93; Meryem 19/58; Ebû'l-Hasen el-Ezdî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423), 2/632; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422), 5/577; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 2/359; 9/148.

¹⁰ Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 13.

¹¹ M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (Konya: Kitap Dünyası, 2013), 120.

¹² Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 6.

¹³ Bilal Gökkuş, "Tefsir'de İsrâiliyat: Klasik Dönemde İsrâiliyat ve Önemi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 181.

¹⁴ Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", 771.

2. Mâtürîdî'de İsrâiliyat'ın Bilgi Değeri ve İ'câzla İlişkisi

Mâtürîdî'nin İsrâiliyat hakkındaki düşüncesine temas edilen çalışmalarda genelde “çok fazla kullanmamıştır, bazen kullanmıştır” tarzında ifadeler serdedilmişse de sıra bu ifadeleri örneklerle delillendirmeye geldiğinde ya örnek verilmemiş ya da verilen örnekler Mâtürîdî'nin bazen eleştirdiği, bazen de nakletmesine rağmen içerdiği bilginin bilinmeyeceğine işaret ettiği, ayetin izahını bu rivayete dayandırmadığı nakiller olmuştur. Örneğin Ali Rıza Gül'ün “Mâtürîdî'nin tefsirinde yer verdiği rivayetin İsrâiliyyâtan olduğu hususunda yeterli delildir.”¹⁵ diyerek İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) ve Hasan Basrî'ye (ö. 110/728) istinaden Hâbil ve Kâbil hakkında naklettiği rivayet bu türden bir örnektir. Rivayet içerik itibarıyla İsrâiliyat'a dayanmış olsa da neticede Mâtürîdî olayın gerçekte nasıl gerçekleştiğinin, Hâbil ve Kâbil'in gerçekte Hz. Âdem'in çocukları olup olmadığının bilinmediğini, bilmeye de ihtiyaç olmadığını dile getirmektedir.¹⁶ Bu nedenle bu ve benzeri örnekleri Mâtürîdî'nin ayetleri anlamada istifade ettiği İsrâiliyat olarak nitelemek mümkün değildir.

Mâtürîdî ve İsrâiliyat konusu ele alınırken bazı hususları belirtmek hem konuyu daha anlaşılır kılacak hem de bazı karışıklıkların önüne geçecektir. Başta da belirtildiği üzere “İsrâiliyat” kelimesi Mâtürîdî'den çok sonra türetilmiş, kullanılmış bir kavramdır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin tefsirinde “İsrâiliyat” kavramı yer almamaktadır. Bu nedenle *Te'vilât*'da “İsrâiliyat nedir, ne değildir?” şeklinde bir izaha rastlamak mümkün değildir. Bununla birlikte Gül'ün tespitlerinde de görüleceği üzere Mâtürîdî önceki ümmetlere gönderilmiş olan kutsal kitaplardan istifade edilip edilemeyeceğine, ayetlerin bunlarla izah edilip edilemeyeceğine de değinmemiştir.¹⁷ Kendisi de ayetleri izah ederken önceki ümmetlere gönderilmiş olan kutsal kitaplara doğrudan atıfta bulunarak ayetleri bunlardaki bilgilerle izah etmeye çalışmıştır. Önceki kutsal kitaplardan nakilde bulunmayan Mâtürîdî geçmiş milletlerden, peygamberlerden bahseden ayetleri izah ederken tespit edebildiği, tefsirlerde görebildiği rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetleri naklederken kimi zaman bu rivayetin kimden nakledildiğini açıkça söylemiş, kimi zaman da “şöyle bir olay anlatılmaktadır, te'vil ehlinde bazıları şöyle bir olay nakletti” şeklinde muğlak ifadelerle yer vermiştir.¹⁸ İşte Mâtürîdî'nin tefsirinde İsrâiliyat var diyenlerin de yok diyenlerin de değerlendirmeleri bu rivayetlerle ilgilidir. Dolayısıyla “*Te'vilâtü'l-Kur'an*'da İsrâiliyat var mı, yok mu? Varsa Mâtürîdî'nin bu bilgilere yaklaşımı nasıldır?” sorularına, tefsirde kullandığı bu tarz hadisler, nakiller üzerinden cevap aranmaktadır. Geçmiş milletlerden ve peygamberlerden bahseden, kimi zaman Hz. Peygamber'e, kimi zaman sahabeye, kimi zaman müteakip nesillere isnat edilen, kimi zaman da söyleyeni belirtilmeyen bu rivayetler her ne kadar Mâtürîdî tarafından nakledilmiş olsa da onun bu konuda oldukça hassas olduğu görülmektedir. Ona göre geçmiş milletlerden, peygamberlerden haber veren bilgiler ya Kur'an'dan ya da Hz. Peygamber'den öğrenilir. Dolayısıyla bu konuda sadece Kur'an'daki bilgilere ve Hz. Peygamber'e

¹⁵ Ali Rıza Gül, “Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 41.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/199.

¹⁷ Gül, “Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım”, 40.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/346; 9/103; 12/262; 16/132.

aidiyeti sabit olan rivayetlere itibar edilmelidir. Mâtürîdî'nin bu konuda bu kadar hassas olmasının nedeninin de daha çok i'câzu'l-Kur'an konusundaki hassasiyeti, diğer bir ifadeyle Kur'an'ın i'câzına hâlel getirmeme endişesiyle ilgili dir.¹⁹ Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da geçmiş kavimlerden bahsedilmesinin en önemli nedenlerinden biri, bu bilgilerle önceki kitaplarda yer alan bilgilerin örtüştüğünü ispat etmek suretiyle Hz. Peygamber'in Allah'ın peygamberi olduğuna Ehl-i kitabı ikna etmektir. Kur'an'ın bu şekilde gaybî bilgilere yer vermesi ve bunların önceki kitaplarla uyuşması Kur'an'ın i'câz özelliği ile ilgilidir. Dolayısıyla ona göre Kur'an'da ve Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan rivayetlerde anlatılan kıssalar haricinde anlatılan kıssaların önceki kitaplarda yer alan bilgilerle uyuşmaması, o dinlere mensup insanların Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i yalanlamalarına, dolayısıyla Kur'an'ın gayptan haber vermek suretiyle gerçekleştirilmek istediği i'caz fonksiyonunun boşa çıkmasına neden olacaktır.

Mâtürîdî'nin Tâhâ sûresi 96. ayette "Sâmîrî'nin elçinin izinden aldığı bir avuç" ifadesi hakkında müfessirlere atıfla; topraktan, attan, meleğin hangi melek olduğundan bahseden nakiller olduğunu belirttikten sonra dile getirdiği şu ifadeler onun bu konudaki bakış açısını yansıtır niteliktedir:

Te'vil ehlinin söyledikleri sabitse (sahihse) bunları kabul edebiliriz. Aksi halde Kur'an'da söylenenlere bir şey eklemeyiz. (Ehl-i kitabın) kitaplarında da bulunan bu haberler, kıssalar Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğunu onlara ispatlaması, onların da Hz. Peygamber'in bu bilgileri ancak Allah'tan öğrenmiş olabileceğini anlamaları için Kur'an'da yer almıştır. Fakat onların kitaplarında bulunmayan şeyler söylenirse veya var olan şeyler eksik anlatılırsa o zaman bu ayetlerin onlara karşı delil olarak kullanılmasının önüne geçilmiş olur. Hatta böyle bir davranış onları yalanlama anlamına gelir. Bu nedenle eksiltmeden, artırmadan kitapta (Kur'an'da) anlatılan haberleri, bilgileri korumak ve onlarla yetinmek gerekir. Ancak Allah Rasulü'nden "şu şöyleydi" şeklinde kesin olarak nakledilen bir bilgi varsa o zaman bu bilgi zikredilebilir. Aksi takdirde susmak (bu bilgilere başka bir şey ilave etmemek) daha uygun olur.²⁰

Mâtürîdî yine Zâriyât sûresi 27. ayetin izahında, Mukâtil (ö. 150/767), Taberî (ö. 310/923) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) de naklettikleri, Hz. İbrahim'in misafirlerine yemek ikram etmesinin anlatıldığı kıssayla ilgili rivayeti naklettikten sonra "Biz te'vil ehlinin naklettiği bu tarz rivayetleri, ehli kitabın kitapları için eksiltme veya ziyade olacağı endişesiyle nakletmeyi doğru bulmuyor, Kur'an'da olanla yetiniyoruz." demesi onun konu hakkındaki hassasiyetini göstermektedir.²¹

Zülkarneyn'in yaptığı sed ile ilgili kıssasının anlatıldığı Kehf sûresinin 97. ayetin tefsirinde de bu konuda Kur'an'da anlatılanlara bir şey eklenmemesi

¹⁹ Mâtürîdî'nin bu gibi konularda nakledilen rivayetleri tetkik ve tenkit etmesinin muhtemel sebepleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Enes Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 213-232.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/228. Benzer ifadeler için bk. 10/298; 14/143.

²¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 4/130; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/473; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/142; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdî's-Seyh li't-Turâs, 1421), 7/751-452.

gerektiğini şu şekilde dile getirir: "Allah'a yalan isnat etme ve ona iftira atmış olma korkusu nedeniyle bu haberler ve kıssalar hakkında Kur'an'da zikredilenlere ilavede bulunulmaz. Biz bu konuda Kur'an'da zikredilen ile yetiniriz, ona bir ilavede bulunmayız."²²

İfadelerinden hareketle onun bu konudaki temel yaklaşımını şu iki madde de özetlemek mümkün görülmektedir:

1- Ayetler izah edilirken geçmiş kavimler ve peygamberlerle ilgili Kur'an'da yer alan bilgilere ilaveten sadece Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan rivayetlere itibar edilmelidir. Onun sahabeden gelen sahih rivayetleri de -ki bu sahihlik bazı çalışmalarda mütevâtirlik olarak anlaşılmıştır-²³ Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan rivayetler içerisinde değerlendirildiğini söylemek mümkündür.

2- Kur'an'da ve Hz. Peygamber'e aidiyeti sabit rivayetlerde yer alan bilgiler dışında önceki ümmetler hakkında nakledilen bilgilerin yanlış olma ve önceki kitaplarda yer alan bilgilerle çelişme olasılığı hayli yüksektir. Ona göre bu durum iki olumsuz sonucun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İlk olarak önceki ümmetlerin kitaplarında anlatılan bilgilerle çelişen rivayetleri nakletmek önceki peygamberlere, ümmetlere iftara atmak anlamına gelir. İkinci olarak da Kur'an'da kıssaların yer alma gerekçelerinden biri olan Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat etme amacı işlevsiz hale gelir. Çünkü aslı olmayan bu rivayetler ehli kitap tarafından İslam'ın bir parçası, Hz. Peygamber'in dillendirdiği bilgiler olarak kabul edilmektedir. Bu bilgiler kendi kitaplarıyla çeliştiğinde de bu bilgileri, dolayısıyla da Hz. Peygamber'in peygamberliğini tekzip etmeleri kaçınılmaz olacaktır.

Mâtürîdî'nin yukarıda zikredilen yaklaşımının ilk planda makul olduğu düşünülse dahi başka bir açıdan eleştiriye açık bir yönün olabileceği söylenebilir. Şöyle ki, Mâtürîdî önceki ümmetlere ait kitaplarda yer alan anlatılara uymayan rivayetler nedeniyle Ehl-i kitabın Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i yalanlayabileceklerini söylemektedir. Bu nedenle sadece Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan rivayetlere itibar edilmesini belirtir. Ancak Kur'an'da da Ehl-i kitabın kitaplarında yer almayan hususlara değinilmekte veya onlarda anlatılan hususlar Kur'an'da farklı şekilde zikredilmektedir.²⁴ Dolayısıyla Mâtürîdî'nin gerekçesinden hareket edilecek olursa Kur'an ve diğer kutsal kitaplar arasındaki bu farklılık yine Ehl-i kitap tarafından Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ve Kur'an'ın yalanlanmasına neden olacaktır. Bu nedenle Mâtürîdî'nin peygamberliğin yalanlanmasına neden olacağı gerekçesiyle önceki kitaplara aykırı olan rivayetlerden uzak durulması gerektiğine dair düşüncesinin bu yönü göz önünde bulundurulmalıdır.

Mâtürîdî'nin geçmiş ümmetler hakkında iki kaynak dışında gelen rivayetlerden uzak durulması gerektiği yönündeki yaklaşımı kanaatimizce mutlak değildir. Diğer bir ifadeyle eleştiri haricinde hangi amaçla olursa olsun, onun bu rivayetlere yer verilmemesi, bunların nakledilmemesi gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/104.

²³ Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'teki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 224.

²⁴ Tevrat'ta geçen ilgili örnekler için bk. *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2008), Yar.19:30-38, 35:22; Çık.321-5; 2Sa.26-27.

Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımından hareketle tefsir amacıyla olmasa da te'vil amacıyla bu tarz rivayetlere tefsirinde yer vermiş olduğu düşünülebilir.²⁵ Pratikte durumun böyle olduğu kabul edilecek olsa dahi teoriden hareketle Mâtürîdî'nin geçmiş ümmetlerle ilgili rivayetlere bir takım maslahata binaen te'vil amacıyla tefsirlerde yer verilmesinde sakınca olmadığını düşündüğünü söylemek kanaatimizce uygun değildir. Yukarıda zikredilen, Mâtürîdî'nin de tefsirinde birçok kez vurguladığını düşündüğümüz prensip bizce bunu gerektirmektedir.

Mâtürîdî'nin İsrâiliyat algısının şekillenmesinde kısmen de olsa Mu'tezile'nin etkisinin olabileceği görülmektedir. Meryem sûresi 52. ayetin izahında Mu'tezilî âlim Ebu Bekir el-Esam'a (ö. 200/816) yapmış olduğu atıf buna delil olarak gösterilebilir. Söz konusu ayette vahyin peygamberlere nereden geldiği, *eymen* kelimesi ile ne kastedildiği gibi bilgilerin ancak rivayetle yani Hz. Peygamber'den gelen bir bilgiyle bilinebileceğini dair söyledikleri bu tespiti teyit eder niteliktedir:

Bu anlatılan ancak hakkında bir rivayet olursa bilinecek bir şeydir. Biz (Allah Teâlâ'nın) bu ayette neyi murad ettiğini, hata yapma endişesi nedeniyle tefsir etmeye yeltenmeyiz. Çünkü ayetteki bu ifadeler onlara (Yahudilere) karşı delil getirme amacıyla zikredilmiştir. Eğer onların kitaplarında olandan daha fazla veya eksik söylenecek olursa ayetteki bu ifadelerin onlara karşı delil olma özelliği ortadan kalkmış olur.²⁶

Mâtürîdî'nin dile getirdiği ifadelerle çizmiş olduğu çerçeve, kanaatimizce ilerleyen asırlarda Zehebî'den önce ve sonra, Zehebî gibi düşünenlerin İsrâiliyat algısı ve tanımlarıyla benzerlikler, paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla her ne kadar "İsrâiliyat" kelimesine tefsirinde yer vermemiş olsa da Büyük'ün de işaret ettiği gibi İsrâiliyat karşıtlığından bahsedildiğinde Mâtürîdî'nin adının da anılması gerekmektedir.²⁷ Bu nedenle İslam tarihinde İsrâiliyat kavramının ve karşıtlığının oluşumu hakkında değerlendirmelerde bulunanların Mâtürîdî'nin yaklaşımını ve etkisini göz önünde bulundurmamaları kanaatimizce büyük bir eksikliklerdir.²⁸

İsrâiliyat'ın tanımı, hangi bilgilerin, rivayetlerin İsrâiliyat'a dâhil edilebileceği konusunda bir birliktelik söz konusu olmasa da bu çalışmada, özellikle son dönem İsrâiliyat tanımlarını da kuşattığını düşündüğümüz, Mâtürîdî'nin bizzat kendisinin çerçevesini çizdiği ve uzak durulması gerektiğini dile getirdiği nakiller üzerinden *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da İsrâiliyat'a yer verilip verilmediği, verildiyse hangi amaçla bu nakillere yer verildiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla gayb olması

²⁵ Mâtürîdî'nin söz konusu ayrımına göre tefsir sahibeye, te'vil fukahâya aittir. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/86.) Mâtürîdî'nin sahabenin sözünü tefsir, yani ayette kastedilen asıl mana olarak kabul etmesine rağmen kimi zaman rivayetleri sahih/mütevâtir kabul etmemesi kimi zaman da rivayetlerde yer alan bilgilerin sahabenin şahsi kanaati olabileceği gibi hususlar nedeniyle bazen bu rivayetleri eleştirdiği, bazen de reddederek kendi kanaatini belirttiği söylenir. Bununla birlikte tefsirin genel hatlarıyla ı] geçmiş ve geleceğe dair gayb, ıı] beyân ve ııı] nüzul bilgisiyle ilgili olduğu ifade edilir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 222-225.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/145.

²⁷ Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", 776.

²⁸ İlgili çalışmalar için bk. Gökür, "Tefsir'de İsrâiliyat: Klasik Dönemde İsrâiliyat ve Önemi", 181-184; Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-", 26-45; Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 22-37; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 201-215.

nedeniyle geçmiş ümmetler ve peygamberlerle ilgili Kur'an ve Hz. Peygamber'den gelen sabit nakiller dışında nakledilen bilgiler İsrâiliyat kapsamında değerlendirilmiştir. Bu rivayetler *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'da kimi zaman bir şahsa isnat edilerek, kimi zaman söyleyeni belli olmayacak şekilde nakledilmiştir. Bazı araştırmacıların tasnif ettiği gibi bu rivayetleri öğrenilmesinde fayda görmediği, kesin olarak reddettiği, sükût ettiği şeklinde iki veya üç başlık altında ele almak da yeterli değildir.²⁹ Çünkü sadece bu üç başlıkla yetinmek, adına İsrâiliyat diyebileceğimiz, kendisinin de eleştirdiği bu tarz rivayetlerden ayetlerin izahında Mâtürîdî'nin hiç istifade etmediği anlamına gelmektedir.

Kanaatimizce Mâtürîdî'nin tefsirinde yer alan, İsrâiliyat olarak nitelendirilebilecek rivayetlere yönelik yaklaşımını şu beş başlıkta altında tasnif etmek mümkündür:

- 1- Naklettikten Sonra İstifade Ettiği İsrâiliyat
- 2- Naklettikten Sonra Hiçbir Değerlendirmede Bulunmadığı İsrâiliyat
- 3- Naklettikten Sonra "Bilmeye Gerek Yok", "Doğru Olup Olmadığı Bilinemez" Dediği İsrâiliyat
- 4- Naklettikten Sonra Eleştirdiği İsrâiliyat
- 5- Nakletmeden "Bilmeye Gerek Yok", "Doğru Olup Olmadığı Bilinemez" Dediği İsrâiliyat

3. Mâtürîdî'nin İsrâiliyat Rivayetlerine Yönelik Yaklaşımı

3.1. Naklettikten Sonra İstifade Ettiği İsrâiliyat

3.1.1. İsrâiloğulları'na Sığır Kesmelerinin Emredilmesi

Mâtürîdî'nin ayetlerin anlaşılmasında faydalı olacağı veya ayetin tefsirine katkı sunacağı gerekçesiyle tefsirinde yer verdiğini ve İsrâiliyat'a dayandığını düşündüğümüz rivayetlerden biri Allah Teâlâ'nın İsrâiloğulları'na kesmelerini emrettiği sığır ile ilgilidir. Mâtürîdî Bakara sûresi 2/67. ayetin tefsirinde İsrâiloğulları'na kesmeleri emredilen hayvanın sığır olmasının bir hikmeti olduğunu belirttiikten sonra bunun hikmetini söz konusu rivayetle açıklamaya çalışır. Onun hangi noktada geçtiğine, kimden nakledildiğine değinmeden "rivayet edilmektedir ki" şeklinde başlayarak özet bir şekilde aktardığı rivayete göre önceki zamanlarda anne-babasına saygılı, onlara karşı sorumluluğunu yerine getiren, Allah'ın İsrâiloğulları'na kesmelerini emrettiği sığırın özelliklerinde sığırı olan bir genç vardır. Allah Teâlâ, anne-babasına hürmette kusur etmemesi nedeniyle bu genci dünyada da mükâfatlandırmayı dilemiş. Bu nedenle de İsrâiloğulları'na bu gencin sahip olduğu sığırın evsafında bir sığır kesmelerini emretmiş.³⁰ Rivayetin tamamına yer veren kaynaklara bakıldığında İsrâiloğulları'nın kesmeleri emredilen bu sığırı sadece zikri geçen gencin yanında bulabildikleri ve bu sığırı ondan alabilmek için de gence büyük

²⁹ Tay, "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'an İlminin Yeri", 770.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/492.

miktarda altın vermek zorunda kaldıkları anlaşılmaktadır.³¹

Söz konusu olayla ilgili kaynaklarda içerik itibariyle farklı, sonuç itibariyle aynı denilebilecek rivayetlerin yer aldığı görülmektedir. Taberî'nin (ö. 310/923), Süddî'ye (ö. 127/745) istinaden tefsirinde yer verdiği bir rivayete göre İsrâiloğulları içerisinde babasına hürmette kusur etmeyen bir adama, yoldan geçen başka bir şahıs inci satmak ister. Fakat adam babasının uyduğunu, uyandığı zaman ona sormak şartıyla bu inciyi daha fazla fiyata alabileceğini söyler. Satıcı, babasını uyandırmamak kaydıyla adama bu inciyi daha ucuza satabileceğini söyler. Satıcı fiyatı düşürüp teklifi yenilemesine rağmen adam babasını uyandıramayacağını, o uyanmadan kabul edemeyeceğini söyleyerek teklifi her defasında reddeder. Allah Teâlâ da bu adama, babasına hürmetten dolayı o inci mukabilinde bir sığır ihsan eder. İsrâiloğulları Allah'ın kendilerine kesmelerini emrettiği sığırı yalnızca bu adamın yanında bulur. Fakat adam, İsrâiloğulları'nın yaptığı teklifleri az bulduğundan kabule yanaşmaz. Daha sonra bu durum Hz. Mûsâ'ya aktarılır. Hz. Mûsâ'da adamın istediği değerin verilmesini söyler. Neticede İsrâiloğulları ağırlığının on katı altın karşılığında sığırı adamdan satın alır ve keser.³²

Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) İbn Abbas ve Vehb b. Münebbih'e (ö. 114/732), İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) ise sadece Vehb b. Münebbih'e isnat ederek naklettiği şu rivayet de yukarıda zikredilen rivayetle benzerlikler içermesinin yanı sıra Mâtürîdî'nin tefsirinde yer verdiği rivayetle örtüşmektedir. Söz konusu rivayete göre İsrâiloğulları'ndan salih bir insan vefat etmeden önce oğluna ve eşine bir sığır bırakır. Adam vefat edip, çocuk büyüdükten sonra annesi çocuğuna babasının bıraktığı sığırdan bahseder. Babası gibi salih bir insan olan bu şahıs söz konusu sığırı ormanda bulur. Adam sığırı alıp gelirken, sığır adama sırtına binmesini söyler ama adam annesinin böyle bir şey söylemediğini belirterek annesine hürmeten sığıra binmez. Daha sonra da sığırı ihtiyaç nedeniyle satmak ister. Annesi, üç dinar karşılığında ve onayının alınması şartıyla satabileceğini söyler. Annesine olan hürmetini sınamak amacıyla adama bir melek gelir ve annesinin rızası olmadan yüksek meblağlar teklif ederek sığırı satmasını söyler. Adam her defasında annesinin onayı olmadan satamayacağını söyleyerek teklifi reddeder. Daha sonra bu gelenin melek olduğu anlaşılır. Melek ona bu sığırı kimseye satmamasını, sığırın ağırlığınca altın karşılığında Hz. Mûsâ'nın bu sığırı ondan satın alacağını haber verir.³³

Mâtürîdî özetle nakletmiş olduğu bilgileri ister Taberî'nin babaya hürmetin mükâfatına işaret ederek naklettiği ilk rivayetten; ister birçok tefsirde anneye, bazı tefsirlerde de hem anneye hem babaya hürmetin mükâfatına işaret ederek nakledilen rivayetten almış olsun, netice de iki rivayetin de İsrâiliyat'a dayandığı belirtilmektedir. İbn Kesîr, Taberî'nin tefsirinde yer alan ilk rivayetin ve bu rivayete benzer

³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/80; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 1/215; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *el-Me'âlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1/129; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1422), 1/78.

³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/80.

³³ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 1/215; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsir*, 1/78.

içeriğe sahip diğer rivayetlerin İsrâiliyat'a dayandığı düşüncesindedir.³⁴ Yine son dönem tefsir yazarları arasında yer alan Muhammed b. Salih el-Useymin (1929-2001) de büyük ihtimalle İbn Kesir'den etkilenerek bu rivâyetin İsrâiliyat'a dayandığını söyleyerek, Kur'an'da olanla yetinilmesi gerektiğini belirtir.³⁵ Yine aynı şekilde babası tarafından kendine sığır bırakılan şahıstan bahseden rivayetinin de İsrâilî kaynaklara dayandığı *Zâdü'l-Mesîr*, *Meâlimü't-Tenzîl* isimli tefsirleri tahkik ve tahrir eden Abdurrezzak el-Mehdî tarafından ifade edilmektedir.³⁶

Netice itibariyle Mâtürîdî'nin, İsrâiliyat'a dayandığı ifade edilen bir rivayete tefsirinde yer verdiğini, ayetin daha iyi anlaşılması hususunda bu rivayetten istifade ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. "İsrâilî rivayetlere tefsirlerde yer verilmesi mi, verilmemesi mi?" sorusundan bağımsız olarak durum tespiti yapılacak olursa, geçmiş ümmetlerle ilgili haberlerden sadece Hz. Peygamber'e aidiyeti sabit olanların nakledilmesi gerektiğini, aksi takdirde bu tarz rivayetlere tefsirlerde yer verilmemesi gerektiğini söyleyen Mâtürîdî, söz konusu rivayete tefsirinde yer vermesi, ayetin tefsirini bu rivayetle zenginleştirmesi nedeniyle burada kendi prensibine aykırı davranmış gibi gözükmemektedir.

3.1.2. Hz. Mûsâ ve Yardımcı Olduğu Kadınlar

Kasas sûresi 28/23. ayette Hz. Mûsâ (a.s.) ve hayvanlarını sulamaya çalışan iki kadının kıssası yer almaktadır. Mâtürîdî, "Bu kadınlar hayvanlarını sulamaya neden diğer insanlar gittikten sonra gelmiyor?" şeklinde bir soru sorar ve bu soruya aktardığı bir rivayetle cevap vermeye çalışır. Kaynaklarda Hz. Ömer'e isnat edilen bu rivayete göre Medyenliler'in hayvanlarını suladıkları yerde bir kuyu varmış. İnsanlar hayvanlarını suladıktan sonra bu kuyunun üzerini on kişinin kaldırabileceği büyüklükte bir taşla kapatmış.³⁷ Bununla birlikte rivayette olmasa da Mâtürîdî'nin tefsirinde yer verdiği bilgiye göre kuyunun kovası da su doluyken kırk kişiye yakın insanın kaldırabileceği ağırlıktaymış. Bundan dolayı kadınlar oradaki insanlar hayvanlarını suladıktan sonra onlardan yardım istemiş. Rivayete göre Hz. Mûsâ kadınlara niye beklediklerini sorduktan sonra kuyunun üzerindeki taşı kaldırmış ve kadınların hayvanları için su çekmiş. Netice itibariyle Mâtürîdî kadınların kuyuya insanlar varken gitmelerini bu rivayetten istifade ederek taşın ve kovanın ağırlığına güç yetirememeleri, bu nedenle de insanların yardımına muhtaç olmalarıyla izah etmiştir.³⁸

Hz. Ömer'e isnat edilen söz konusu rivayetinin kaynaklarda sahih olduğu belirtse de hem Kur'an'da hem Tevrat'ta geçen bilgiler hem de kendi bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda rivayetinin problemliliği görülmektedir. Ayrıca

³⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/447-448.

³⁵ Muhammed b. Salih el-Useymin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-kerim* (el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Su'ûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 1/238.

³⁶ Begavî, *el-Me'âlimü't-tenzîl*, 1/129; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 1/78.

³⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/334; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Mekke - Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417), 9/2964; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/449-450.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 11/27.

belirtilen rivayetle benzer içeriğe sahip rivayetlerin nakledilmesi ve kabul edilmesiyle ilgili Mâtürîdî'nin ifade ettiği kriterlerle de uyuşmamaktadır. Söz konusu rivayete göre taşı ancak on, kovayı ise kırk kişinin kaldırabildiği belirtilmesine rağmen rivayette Hz. Mûsâ'nın bunları tek başına kaldırdığını belirten ifadelerin bulunması rivayetin kendi içerisinde problemliliğini ima etmektedir. Bununla birlikte rivayete geçen sayıların Hz. Mûsâ'nın gücünün fazlalığını belirtmek amacıyla kesretten kinaye olarak kullanıldığı ihtimal dâhilinde olsa dahi ayetin zahiri kanaatimizce rivayetin kabulüne mani olmaktadır.

Ayetin zahirine aykırı olduğunu düşündüğümüz söz konusu rivayete göre insanların hayvanlarını sulamalarının, kuyuyu kapatmalarının ardından Hz. Mûsâ hayvanlarını engellemeye çalışan iki kadın görmüştür. Oysa ayete bakıldığında Hz. Mûsâ'nın hayvanlarını engelleyen kadınları gördüğü zaman diliminde diğer insanlar hayvanlarını sulamaktadır. Dolayısıyla kuyu henüz kapalı değildir. Bu durum Âlûsî'nin de işaret ettiği gibi rivayetin sıhhatiyle alakalı bir problemin, dolayısıyla sahihliğinin tartışmaya açık olduğunu göstermektedir.³⁹ Bununla birlikte ayette yer alan “*Çobanlar sulayıp çekilmeden biz sulayamayız*” ifadesinden çobanların çekilmemesinden sonra kadınların kendi hayvanlarını sulayabildikleri, çobanlar gittikten sonra hayvanlarını sulamalarına mani bir şeyin olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin dediği gibi kadınların hayvanlarını sulayamamasının nedeni kuyunun üzerinde kadınların gücünün yetmediği bir taşın bulunması değil, kuyunun yakınında kadınların hayvanlarını sulamasına mani olan çobanların olmasıdır.

Zemahşerî zikri geçen rivayete ayetin tefsirinde yer vermekle birlikte kadınların hayvanlarını sulayamamasını kuyunun kayayla kapalı olması ile değil kadınların erkekler karşısında zayıf olmaları, diğer çobanlara güç yetirememeleri bu nedenle çobanlar oradayken hayvanlarını sulamaya muktedir olamamalarıyla izah etmektedir. Bu duruma muttali olan Hz. Mûsâ gücü ve erkek olması sayesinde çobanlar orada olmasına rağmen kadınların hayvanlarını sulayabilmiştir.⁴⁰

Rivayete göre Hz. Mûsâ insanlar gittikten, kuyunun üzerindeki taşı kaldırdıktan sonra hayvanları suladığı belirtilmesine rağmen Tevrat'ta da kadınların, Hz. Mûsâ gelmeden önce kendi hayvanlarını suladığı, daha sonra hayvanlarını sulamaya gelen diğer insanların bu kadınları engellediği, bunun üzerine Hz. Mûsâ'nın onlara yardım ettiği anlatılmaktadır.⁴¹ Bu durum nakledilen rivayetin Tevrat'la da örtüşmediğini göstermektedir. Oysa Mâtürîdî'nin prensibi Kur'an ve Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan rivayetler haricinde Ehl-i kitabın kitaplarına muhalif olan rivayetlerden sakınmayı gerektirmektedir. Tevrat'ta yer alan bilgilerin doğruluğu ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte Mâtürîdî'nin kendi kriterlerine uygunluk açısından söz konusu rivayete tefsirinde yer vermemesi daha uygun olabilirdi.

Mâtürîdî'nin, “Kadınların insanların kalabalık olduğu vakitte gelmelerinin hikmeti nedir?” sorusuna “Kuyunun üstünde on insanın kaldırabileceği kaya, kırk

³⁹ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 10/272.

⁴⁰ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil* (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418), 4/491.

⁴¹ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil, Çık.2:15-17.*

insanın çekebileceği bir kova vardı. Bundan dolayı kadınlar onlardan yardım istiyordu.” sözü, delil olarak zikrettiği bu rivayetle de çelişmektedir. Çünkü rivayete göre diğer insanlar hayvanlarını suladıktan sonra kuyunun üstünü taşla kapatmışlardır. Eğer o insanlar taşı kaldıramayan bu iki kadına yardımcı olan insanlar ise hayvanlarını suladıktan sonra o kuyuyu kapatmamaları gerekirdi. Dolayısıyla kadınların o vakitte bulunmalarının hikmeti olarak zikrettiği bilgiler ile naklettiği rivayetin de yine birbirleriyle uyuşmadığı söylenebilir.

Mâtürîdî her ne kadar önceki ümmetlerle ilgili Hz. Peygambere aidiyeti kesin olanlar hariç diğer rivayetlerden kaçınılmalı şeklinde bir ilkedden ve gerekçeden bahsetse de geçmiş ümmetlerle ilgili, Hz. Peygamber'e ait olmayan, senet açısından sahih olduğu belirtilse de metin açısından sahihliği tartışmalı,⁴² içerik itibarıyla de aklen de makul görülmeyen veriler barındıran, hatta kendisinin belirttiği mahzur-lara sebebiyet verebilecek bir rivayete tefsirinde yer vermiştir.⁴³ Netice itibarıyla söz konusu gerekçelere istinaden İsrâilî olabileceğini düşündüğümüz bu rivâyet, kendi prensiplerine aykırı olmasına rağmen Mâtürîdî tarafından ayetin izahında kullanılmıştır.⁴⁴

Mâtürîdî'nin bu kategoride yer alan İsrâilî rivayetlerle ayetleri izah ettiği kimi zaman çok bariz görülmekteyken, kimi zaman da kullandığı ifadelerden ayeti bu bilgiler çerçevesinde izah ettiği anlaşılmaktadır. Bu başlık altında zikredilebilecek örneğin çok fazla olmadığı söylenebilir. Ancak az da olsa bu örnekler onun söz konusu rivayetleri tasvip ettiği ve tefsirini bu rivayetlerle zenginleştirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu konuda *Te'vilât*'ta zaman zaman pratiğin teoriye mutabık olmadığı söylenebilir.

3.2. Naklettikten Sonra Hiçbir Değerlendirmede Bulunmadığı İsrâiliyat

3.2.1. Hz. Yakup'un Sözü

Hz. Yusuf'un kardeşleri babalarına gelerek Hz. Yusuf'u kurt yedi diye yalan söylediklerinde babaları onlara Yûsuf sûresi 12/83. ayette buyrulduğu üzere “*Hayır, nefisleriniz sizi (böyle) bir işe sürükledi. (Bana düşen) artık, güzel bir sabırdır. Umulur ki, Allah onların hepsini bana getirir. Muhakkak ki o, çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.*” şeklinde cevap vermiştir. Mâtürîdî ayetin “*Allah onların hepsini bana getirir.*” ifade-siyle ne kastedildiğini izah ederken “*Te'vil ehli şöyle dedi*” diyerek naklettiği şu rivayetlere yer vermiş, başka da bir değerlendirmede bulunmamıştır:

(Hz. Yakup), “*Onların hepsini bana getirir.*” dedi. Çünkü onlar; Yusuf, kardeşi Bün-yamin, Yahuda ve Şemun'dan oluşan bir topluluk olmuştur. Yahuda ve Şemun Hz. Yusuf'un kardeşini alıkoymasını nedeniyle orada kalmıştı. Yahut sadece Yusuf ve kardeşini kastetmiştir. Te'vil ehlinde bazıları da şöyle dedi: Cebrâil güzel bir

⁴² Mâtürîdî'nin bu konuda nakledilen rivayetlerde şart koştuğu sahih olma şartıyla tevâtür olmasının kastedildiğini belirtilen yorum hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Büyük, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 224.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/27.

⁴⁴ Konuyla ilgili diğer bazı örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/296, 358-359, 9/24,300, 13/369-370, 14/238, 16/142-143.

surette Hz. Yakup'a gelmiş, Hz. Yakup da ona Hz. Yusuf hakkında 'Hayatta mı, öldü mü?' diye sormuş. Cebrâil de 'hayatta' diye karşılık verince, Hz. Yakup bunun üzerine "Umulur ki, Allah onların hepsini bana getirir." demiştir. Veya Hz. Yakup, Hz. Yusuf'un ölmediğini, hayatta olduğunu Hz. Yusuf'un rüyasında yıldızların, güneşin ve ayın ona secde etmesinden, bu rüya gerçekleşmeden de onun ölmeyeceği sonucuna varmasından anlamıştı. Bununla birlikte hayatta olduğunu başka delillerden de çıkarmıştı ama onun nerede olduğunu bilmiyordu. Bundan dolayı da "O çok iyi bilendir, hikmet sahibidir." demiştir.⁴⁵

Yaptığımız araştırmalara göre Mâtürîdî'nin "Te'vil ehlinde bazıları şöyle dedi" diyerek başladığı, Cebrâil'in Hz. Yakup'a gelmesinden, Hz. Yakup'un da ona Hz. Yusuf'un durumunu sormasından bahseden rivayet hiçbir hadis kaynağında, hatta tefsirde yer almamaktadır. Söz konusu rivayetin içeriği de yine sadece Allah'ın bildirmesiyle, Hz. Peygamber'in nakletmesiyle bilenebilecek bir husustur. Dolayısıyla nakledilmesi Mâtürîdî'nin kendi kriterlerine aykırı olan, kaynaklarda yer almayan, Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit edemediğimiz böyle bir rivayetin de en azından aksi ispat edilene kadar bu haliyle İsrâiliyat'a dayandığı söylenebilir.

3.2.2. Zülkarneyn'in Yaptığı Sed

Mâtürîdî Kehf sûresi 96. ayetin tefsirinde Zülkarneyn'in yaptığı seddin özelliğini anlatan bir rivayete yer verir. Ayetlerin izahından sonra âdeti olduğu üzere "En iyi bilen Allah'tır." der ve başka bir değerlendirme yapmayarak sükût eder. Mâtürîdî söz konusu rivayet şu şekilde nakleder:

Rivayet edildiğine göre Zülkarneyn bir sıra demir, onun üstüne bir sıra odun, onun üstüne bir sıra demir döşeyerek iki dağın zirvesine ulaşınca kadar seddi yükseltmiş. Daha sonra bakır eritilerek bu seddin üzerine döktürmüştü. Seddin üzerine dökülen bu bakır odunları yakmış ve demirleri eritmiş. Sonra da bakır odunların yerine dolarak demire yapışmış. Zülkarneyn'in seddi bu şekilde yapıldığı anlatılmıştır. Hasan-ı Basri de "Bu bakır bizdeki milât (harç) gibi bir şeydir." demiştir. En iyi bilen Allah'tır.⁴⁶

Mâtürîdî önceki örnekte olduğu gibi bu örnekte de yine gaybî bir meseleden, Zülkarneyn'in yaptığı seddin nasıl yapıldığından, kullanılan malzemelerin neler olduğundan bahseden bir rivayete yer vermiştir. Mâtürîdî'nin Hz. Peygamber'e veya herhangi bir râviye dayandırmadan "anlatılmıştır ki" diyerek başladığı bu rivayet de yaptığımız taramalara göre tefsir ve hadis kitaplarında yer almamaktadır. Sadece Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan rivayetlerle bilenebilecek söz konusu anlatının da bu haliyle nakledilmesi, kanaatimizce Mâtürîdî'nin konu hakkında gösterilmesi gerektiğini düşündüğü hassasiyetle örtüşmemektedir. Dolayısıyla en azından bu çalışmada benimsenen İsrâiliyat tanımından hareketle, söz konusu rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyeti tespit edilinceye kadar kanaatimizce bu haliyle İsrâiliyat'a dayandığı söylenebilir.

Mâtürîdî söz konusu rivayetleri tasvip ettiğine dair herhangi bir izahta

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/346.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/103.

bulunmamış olsa da rivayetlerin aleyhine söz söylememesi, ayetin izahında başka bir açıklamaya yer vermemesi kanaatimizce ayetlerin bu rivayetler ekseninde anlaşılmasında bir problem görmediği, tefsirini bu rivayetlerle zenginleştirdiği dolayısıyla bu rivayetleri tasvip etmiş olabileceği anlamına gelmektedir.⁴⁷

3.3. Naklettikten Sonra “Bilmeye Gerek Yok”, “Doğru Olup Olmadığı Bilinemez” Dediği İsrâiliyat

3.3.1. Hz. Dâvut'un Câlut'u Öldürmesi

Mâtürîdî, Câlut'un Hz. Dâvut tarafından öldürülmesinin anlatıldığı Bakara sûresi 2/251. ayetin izahında söz konusu hadiseyi detaylı şekilde anlatan bir kıssaya yer verir. “Kıssada şöyle anlatılmaktadır.” diye kimseye isnat etmeden naklettiği bu rivayette; şahıslara, olayın nasıl gerçekleştiğine, kişiler arasında gerçekleşen konuşmalara vs. yaklaşık bir sayfa yer verdikten sonra “kıssa uzundur, olayın nasıl gerçekleştiğini bilmiyoruz. Bunu bilmeye ihtiyacımız da yoktur.” diyerek sözlerini tamamlar.⁴⁸

Yaptığımız araştırmalara göre konu hakkında Hz. Peygamber'e ulaşmayan, İbn Abbas'a, Mücâhid'e (ö. 103/721), Vehb b. Münebbih'e (ö. 114/732) ve diğer bazı şahıslara isnat edilen senetler ve farklı içeriklerle nakledilen rivayetler olduğu görülmektedir.⁴⁹ Mâtürîdî'nin naklettiği rivayet içerik itibarıyla söz konusu rivayetlerle bazı benzerlikler içerse de bu kıssayı “rivayet edilmektedir ki” diyerek herhangi bir râviye dayandırmadan aktırdığı görülmektedir ve bu şekliyle hadis kaynaklarında yer almamaktadır. İbn Atıyye (ö. 541/1147) konu hakkında nakledilen rivayetlerin zayıf olduğuna işaret eder.⁵⁰ Eski Ahit'te de aşağı yukarı benzer şekilde anlatılan bu kıssayı Mâtürîdî'nin uzun uzadıya anlattıktan sonra “bunları bilmemize gerek yok” demesi de kanaatimizce kendi prensibiyle örtüşmemektedir.⁵¹

3.3.2. Zülkarneyn'in Kim Olduğu

Kehf sûresi 18/83. ayetin tefsirinde Zülkarneyn'e neden bu ismin verildiği hususunda ihtilaf edildiğini belirten Mâtürîdî her ne kadar Zülkarneyn'e bu ismin neden verildiğini öğrenmeye ihtiyacımız yok dese de konuyla ilgili birçok bilgiyi naklederek ister istemez tefsirini bu bilgilerle zenginleştirmiştir.⁵² Zülkarneyn'in kim olduğu, ona neden bu adın verildiğine dair nakledilen bilgilerin çoğunun da yine İsrâiliyat'a dayandığı, senetlerinin problemlili olduğu ifade edilmektedir.⁵³

⁴⁷ Konuyla ilgili diğer bazı örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/108-109, 9/100-101, 12/261, 14/96.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/145-146.

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/498-513; Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr (ed.), *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439), 4/440-445.

⁵⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1428), 2/17.

⁵¹ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*, 1Sa.17:4-51.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/98.

⁵³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/652; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 9/182; Mustafa Öztürk, “Zülkarneyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/564;

Mâtürîdî'nin bilmeye gerek yok demesine rağmen söz konusu kıssalara veya sadece vahiyyle bilinebilecek konularda kaynak göstermeden ayrıntılı bilgilere tefsirinde yer vermesi, istemeden de olsa okuyucuyu ilgili ayetleri hangi doğrultuda anlayabilecekleri, boşlukları nasıl doldurabilecekleri hususunda yönlendirmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu durum kanaatimizce *Te'vilât*'ta kısmen de olsa ayetlerin anlaşılmasında söz konusu rivayetlerden istifade edildiği anlamına gelmektedir.

3.4. Naklettikten Sonra Eleştirdiği İsrâiliyat

3.4.1. Hz. Havva ile İblis'in Konuşması

Hz. Havva'nın hamileliğine, Allah'a olan yakarışına yer verilen A'râf sûresi 7/189. ayetin tefsirinde Mâtürîdî te'vil ehlinin çoğunun şöyle bir rivayet naklettikleri söyler ve ardından nakledilen bu hikâyeyi şiddetli bir şekilde eleştirir:

Hz. Âdem ve Havva yeryüzüne indirildiklerinde birlikte olmuş ve neticede Hz. Havva hamile kalmış. Bunun üzerine İblis Hz. Havva'ya gelerek 'Ey Havva! Bu karındaki nedir? Yoksa deve, koyun, inek gibi bir hayvan olmasın.' demiş. Havva da 'bilmiyorum' diye cevap vermiş. İblis, Havva'nın yanından ayrılmış. Hamileliğinin ilerleyen bir döneminde tekrar Havva'ya gelerek 'Nasılsın, ne düşünüyorsun?' diye sormuş. Havva da ona 'Senin dediğin şeyin olmasından korkuyorum, oturduğum zaman zorlukla kalkabiliyorum.' demiş. İblis de bunun üzerine 'Onun senin ve Âdem gibi olması için Allah'a dua etmem karşılığında, ona benim adımlı verir misin?' demiş. Havva da 'evet' demiş... Havva çocuğunu doğurduğu zaman İblis ona gelmiş ve 'Bana söz verdiğin gibi ona benim adımlı vermeyecek misin?' demiş. Havva 'Tamam vereceğim, senin adın ne?' demiş. İblis adının Hâris olduğunu söyleyince Havva da çocuğuna Abdülhâris adını vermiş. Te'vil ehli ayeti bu sözlere binaen anlamışlar, bu sözleri Âdem ve Havva'ya atfetmişler. Bu anlatılanlar çok çirkin sözlerdir. Bunların Âdem ve Havva'ya isnat edilmesi çok çirkindir. Onların (te'vil ehlinin) 'Âdem ve Havva çocuklarına İblis'in adını verdi, çocuklarını ona nispet ettiler.' sözleri doğru olsa bile bunun şirk olduğu söylenemez. Çünkü bu şirk olarak kabul edilecek olursa, kölelerin insanlara nispet edilmesi de Allah'ın ulûhiyetine ortaklık anlamına gelir, şirk olurdu.⁵⁴

Her ne kadar söz konusu rivayetin farklı senetleri olsa da hatta birkaçı Hz. Peygamber'e dayandırılmışsa da sıhhatinde problemler olduğuna, daha önce ehl-i kitap olan bazı sahabilerden etkilenerek oluşturulmuş olabileceğine dikkat çekilmektedir.⁵⁵ Zikredilen rivayetlerin kabul edilmesini mümkün görmeyen Mâtürîdî'nin Hz. Âdem ve Havva hakkında söylenen bu sözleri çok çirkin bulması kanaatimizce Mâtürîdî'nin ismet-i enbiyâ konusundaki hassasiyetiyle de ilgilidir. Onun bu meselede Hz. Peygamber'e isnat edilen bazı hadisleri eleştirmesine rağmen "denildi ki, rivayet edildi ki" ifadeleriyle kimin söylediği belli olmayan rivayetlere

Konuyla ilgili diğer bazı örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/89-90, 2/141-142, 5/243-244, 7/171-172, 336, 343, 9/193, 14/142-143, 10/372.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/136.

⁵⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/482.

yer vermesi ve onları eleştirmemesi de bu kanaati destekler niteliktedir.⁵⁶

3.4.2. Hz. İbrahim'in Misafirlerden Korkması

Mâtürîdî, Zâriyât sûresi 51/25. ayette yer alan kıssanın tefsirinde Hz. İbrahim'in gelen misafirlerden niçin korktuğuna dair bir rivayete yer verir. Fakat nakletmesine rağmen rivayette yer alan ifadelerin muhal olduğunu belirterek ayetin nasıl anlaşılabilceğini izah etmeye çalışır:

Bazıları şöyle dedi: Hz. İbrahim'in içine korku düşmesi onların hırsız olabileceklerinden korkması nedeniyledir. Çünkü İbrahim (a.s.)'ın (yemeği getirdiği yer) ile gelenlerin bulunduğu yer arası misafirlerin yemek yemeye ihtiyaç hissedecekleri bir uzaklıktaydı. Hz. İbrahim yemeği getirdiği zaman onların yemek yemediğini görünce hırsız olabileceklerini düşünerek korktu. Çünkü böyle bir durumda sadece hırsızlar yemek yeme ile uğraşmaz. Fakat böyle bir şey olamaz. Çünkü onlar Hz. İbrahim'e selam vermişlerdi. Dolayısıyla selam vermek güvenilirliğin alametidir.⁵⁷

Mâtürîdî'nin kimi zaman ayetin izahında rivayetin tamamına yer vermesinin, daha sonra da bu rivayetin kabul edilemez olduğunu belirtmesinin ilk bakışta problem olmadığı düşünülebilir. Ancak bu tarz rivayetlerin tamamının değil de rivayetin ne ile ilgili olduğunu anlamaya sağlayacak öz bir bilginin aktarılması kanaatimizce Mâtürîdî'nin konu hakkında gösterilmesi gerektiğini düşündüğü hassasiyetle daha uyumlu olurdu.⁵⁸

3.5. Nakletmeden “Bilmeye Gerek Yok”, “Doğru Olup Olmadığı Bilinemez” Dediği İsrâiliyat

3.5.1. Hz. Mûsâ - Bilge Kul - Genç

Kehf sûresi 18/60-82. ayetler arasında anlatılan kıssada Mûsâ, bilge kul ve genç olarak ifade bulan üç karakter zikredilse de ayette bilge kul ve gencin kim olduğu, adlarının ne olduğu gibi ayrıntılara yer verilmemektedir. Bazı tefsirlerde bu kişilerin kim oldukları, Hz. Mûsâ ile aralarında geçen konuşmanın ayrıntıları, olayın nerede geçtiği tarzında bilgiler yer alsada Mâtürîdî bu bilgilerin ancak Hz. Peygamber'in haber vermesiyle bilinebileceğini, bunun dışında başka bilgiler aktarmaktan kaçınmanın gerekli olduğunu şu şekilde dile getirir:

Hz. Mûsâ'nın kendisine gidip ondan ilim öğrenmesi emredilen kişin Hızır, ona arkadaşlık yapıp ona tabi olan gencin de Yûşa b. Nûn olduğuna dair te'vil ehlinde nakledilen bilgiler ancak kendisine vahyedilen ve bu bilgileri vahiyden öğrenen kişiden duymakla, onun haber vermesiyle bilinebilir. Bu bilgileri vahiy kaynağından öğrenmeden aktaran kişinin söylediklerinin doğru olup olmadığını bilmek mümkün değildir. Bizim bunları bilmeye değil, bunlarda anlatılan hikmetleri, ilimleri öğrenmeye ihtiyacımız vardır. O kişin kim olduğuna, denizin neresinde

⁵⁶ İlgili rivayet için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/145-146.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/141.

⁵⁸ Konuyla ilgili diğer bazı örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/271, 280-281, 288, 321, 326-327, 9/25-26, 96, 10/371-372, 389-390.

olduğuna, Mûsâ'nın ona ne dediğine, onun Mûsâ'ya ne dediğine dair bilgiler de yine (Hz. Peygamber'den) işitmeye öğrenilecek şeylerdir. Eğer Hz. Peygamber'den duyulmuşsa bu bilgilere itibar edilebilir, aksi takdirde Kur'an'da anlatılanla yetinmek gerekir. Çünkü Kur'an'da yer verilen bu bilgiler, kıssalar peygamberimizin peygamberliğini ispat etmek için zikredilmiştir. Eğer bu konuda (kitap ehlinin) kitaplarında yer almayan fazladan veya eksik sözler söylenecek olursa, bu durum Hz. Peygamber'in peygamberliğinin kabul edilmesine değil yalanlanmasına sebep olur.⁵⁹

3.5.2. Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya Hamileliği

Hız. Meryem'in erkek çocukla müjdelendiği, Hz. İsa'nın doğumunun anlatıldığı kıssayı içeren Meryem sûresi 19/16-27. ayetlerde yer alan müphem hususların vahiy olmadan bilinemeyeceğini belirten Mâtürîdî bu hususların müfessirler tarafından açıklanmaya çalışılmasının doğru olmadığını, bu yaklaşımdan kaçınmak gerektiğini şu şekilde ifade eder:

Müfessirlerin (Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamileliği hakkında) Hz. İsa'nın Hz. Meryem'in elbisenin yakasına (veya yakasındaki boşluğa), burnuna veya diğer bazı yerlere üfürüldüğüne dair söyledikleri, bununla birlikte Kitap'ta olmamasına rağmen bu kıssa ile ilgili anlattıkları bilgiler ancak Allah Teâlâ'nın haber verdiği bilgilere veya kendisine vahiy gelen birinin bildirdiklerine istinaden dillendirilmesi caiz olan şeylerdir. Çünkü bu anlatılanların doğruluğu ancak bu şekilde bilinir. Dolayısıyla Kur'an'da anlatılan ile yetinmek, ona bir ilavede veya ondan bir çıkarımda bulunmamak gerekir. Çünkü Kur'an'da anlatılan bu haberler Hz. Peygamber'in peygamberliğine, elçiliğine delil olması amacıyla Kur'an'da zikredilmiştir...⁶⁰

Mâtürîdî'nin kıssalarla ilgili nakledilen bazı bilgilerin olduğuna detaya girmeden işaret etmesi ve daha sonra bu bilgilerin ancak vahiyle bilinebileceğini belirterek bu tarz nakillerden uzak durulması gerektiğini söylemesi onun bu konudaki temel prensibine tamamen uyan bir yaklaşım olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu başlık altında ele alınan örnekleri teoriyle pratiğin örtüştüğü örnekler olarak nitelendirmek mümkün gözükmektedir.⁶¹

Sonuç

Mâtürîdî geçmiş ümmetlere ve peygamberlere dair nakledilen bilgilerin gaybî bilgiler olması nedeniyle bu bilgilerin ancak Kur'an ve Hz. Peygamber'e aidiyeti sabit rivayetlerden öğrenilebileceğini, bu iki kaynak dışında gelen rivayetlerden uzak durulması gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre bu iki kaynaktan gelen bilgilerin birçoğu önceki ümmetlerin kitaplarında da mevcuttur ve Hz. Peygamber'in peygamberliğinin delilidir. Dolayısıyla o, söz konusu amacın gerçekleşmesine mani olabileceği düşüncesiyle temel iki kaynak dışında nakledilen rivayetlere yer verilmemesi, bu rivayetlerden uzak durulması gerektiğini dile getirir. Kanaatimizce Mâtürîdî'nin bu

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/85.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/128-129.

⁶¹ Konuyla ilgili diğer bazı örnekleri için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/291, 9/218, 12/249.

yaklaşımı te'vil amacıyla da olsa söz konusu rivayetlere tefsirlerde yer verilmemesini de içermektedir.

Mâtürîdî her ne kadar İsrâiliyat kavramını kullanmasa da sonraki asırlarda özellikle de son yüzyıl içerisinde şekillenen İsrâiliyat tanımı içerisinde girdiğini düşündüğümüz anlatılara, nakillere yer verir. Bazen bunlardan ayetin daha iyi anlaşılması hususunda istifade eder, bazen bu rivayetleri nakletmekle yetinir, bazen de naklettikten sonra eleştirir. Hatta bu rivayetlerle ilgili eleştirisi sadece rivayetin aidiyetinin kesinliği ile de sınırlı değildir. Kur'an'ın ruhuna, Allah'ın ulûhiyetine, peygamberlerin ismet sıfatına, hâsılı benimsemiş olduğu inanç esaslarına aykırı olduğunu düşündüğü, geçmiş ümmetler ve peygamberlerle ilgili nakilleri şiddetli bir şekilde eleştirir ve bu tarz rivayetlerden uzak durulması gerektiğini belirtir. Her ne kadar bu rivayetlerden uzak durulması gerektiğini keskin bir şekilde dile getirirse de kendisinin bu hassasiyeti tefsirinin tamamına yansıttığını söylemek mümkün değildir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin tefsirinde İsrâiliyat konusunda tam manasıyla söylem uyumu olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte bazı araştırmacıların yaptığı gibi "İstifade Ettiği İsrâiliyat" başlığına benzer bir başlığa yer vermeden bu konuyu iki veya üç başlık altında ele almak da yeterli değildir. Çünkü ifade edilen başlığı yansıtacak nitelikte bir başlığa yer verilmemesi, adına İsrâiliyat diyebileceğimiz rivayetlerden Mâtürîdî'nin hiç istifade etmediği anlamına gelecektir.

Çalışmada Mâtürîdî'nin İsrâiliyat'a yaklaşımını belirleme amacıyla yapılan beşli tasniften sadece sonuncuda yani "Nakletmeden 'Bilmeye Gerek Yok', 'Doğru Olup Olmadığı Bilinemez' Dediği İsrâiliyat" başlığı altındaki yaklaşımı, kanaatimizce konu hakkındaki genel yaklaşımıyla uyumluluk arz etmektedir. Bu başlığın dışında kalan diğer dört başlıktaki yaklaşımı ise benimsemese bile kanaatimizce İsrâiliyat'a tefsirinde yer verdiği anlamına gelmektedir. Özellikle birinci başlık altında yer alan, Mâtürîdî ile ilgili çalışmalarda yer almayan bu örnekler kanaatimizce Mâtürîdî'nin ayetlerin izahında İsrâiliyat'tan istifade ettiğini göstermektedir. Lakin bu tarz örneklerle çok fazla olduğunu söylemek mümkün değildir. Mâtürîdî'nin nakletmesine rağmen değerlendirme yapmayıp, sükût ettiği nakiller de ayetlerin o rivayetler çerçevesinde anlaşılabilmesi kanaatine sahip olduğunu ima etmektedir. Mâtürîdî naklettikten sonra "bilmeye gerek yok, doğru olup olmadığı bilinemez" dediği veya eleştirdiği rivayetleri ayetlerin izahında kullanmamasına rağmen tefsirinde ayrıntısıyla zikretmiştir. İlk planda bu yaklaşım tarzının problemliliği aksine çeşitli faydalar sağladığı düşünülebilir. Ancak söz konusu rivayetlerin tamamının değil de hangi konuyla alakalı olduklarını anlamaya yardımcı olacak özetlerinin zikredilmesi kanaatimizce kendisinin konu hakkında dile getirdiği hassasiyete daha uygun olabilir.

Geçmiş ümmetler hakkında nakledilen rivayetlere karşı Mâtürîdî'nin göstermiş olduğu hassasiyetin bir benzerini Mu'tezilî âlim Ebu Bekir el-Esam'ın da gösterdiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin bu konuda Esam'a yapmış olduğu atıflar onun bu fikirleri benimsemesinde Esam'ın da payının olabileceğini akıllara getirmektedir.

Mâtürîdî, tefsirinde her ne kadar İsrâiliyat kavramına yer vermemişse de bugün İsrâiliyat'ın çerçevesine dâhil edilebilecek birçok açıklamaya ve örneğe erken dönem denilebilecek bir zaman diliminde yer vermesi, onun adının İsrâiliyat

araştırmalarında, İsrâiliyat'ın tarihi seyrini belirleme çalışmalarında zikredilmesini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla bu tarz çalışmalarda Mâtürîdî'nin adının zikredilmemesinin büyük bir eksiklik olduğu söylenebilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd. *el-Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîru'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 213-232.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 765-785.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 67-93.
- Çalışkan, Necmettin. "Menhecü'l-Mâtürîdî fi tefsîri'l-mübhemâti bi't-terkîzi 'alâ rîsâleti'l-âyeti fi kitâbihi't-Te'vîlât". *Dergiabant* 10/1 (2022), 212-236.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kuban Matbaacılık Yay., 2018.
- Gökür, Bilal. "Tefsir'de İsrailiyat: Klasik Dönemde İsrailiyat ve Önemi". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 177-190.
- Gül, Ali Rıza. "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 7-76.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1428.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Mekke - Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Kahire: Müessesetü Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi'sh-Şeyh li't-Turâs, 1421.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1422.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü't-

- Târîhi'l-Arabî, 1423.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım - Tefsirde İsrâiliyyât Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-". *İslâmî İlimler Dergisi* IX/1 (2014), 11-68.
- Öztürk, Mustafa. "Zülkarneyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/564-567. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. Konya: Kitap Dünyası, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1422.
- Tay, Hekim. "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Örneği". *Diyanet İlmî Dergi* LV/3 (2019), 751-781.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân (ed.). *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/32-33. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Tottoli, Roberto. "İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı". çev. Mesut Kaya. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2010), 201-215.
- Useymîn, Muhammed b. Salih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-kerim*. el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1990.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2008.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Celâl Berces'in 'Defâtiru'l-Verrâk' İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi

Technical and Thematic Review of Jalal Barjas's Novel 'Notebooks of the Bookseller'

Ahmet Yıldız 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Education, Department of Arabic Language Education

Konya / Türkiye

ayildiztr@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7074-0405>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1090634

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 20.03.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 03.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Yıldız, Ahmet. "Celâl Berces'in Defâtiru'l-Verrâk İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Marife* 22/1 (2022): 491-516. <https://doi.org/10.33420/marife.1090634>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Celâl Berces'in 'Defâtîru'l-Verrâk' İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi

Özet

Osmanlı Devleti'nin yıkılışının ardından tüm Müslüman ülkeler, özellikle de Arap ülkeleri, hâlâ çeşitli siyasi, ekonomik ve toplumsal sorunlar yaşamaya devam etmektedir. Bu sorunlar sanatçı ve edipler tarafından çeşitli biçimlerde işlenmektedir. Yaşanan problemleri ifade etme şekillerinden biri olan roman sanatı, yazarına edebî bir üslupla sorunları dile getirme imkânı sunmaktadır. Bu sanatı kullanan yazarlardan bir de uçak mühendisi olan ve çeşitli dergilerde editörlük ve gazetecilik yapan Celal Berces'tir. Berces, toplumsal sorunlara işaret etmek için Defâtîru'l-verrâk isimli bir roman kaleme almıştır. 2021 Buker Uluslararası Arap Romanı Ödülü'nü kazanan eser, günümüzde yaşanan sosyal çöküntüye ve ardında yatan psikolojik problemlere ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Defâtîru'l-verrâk isimli eser, roman sanatına ait unsurları ne ölçüde kullandığını tespit edebilmek açısından teknik, hangi konuların ele alındığını tespit edebilmek açısından tematik olarak incelenmiştir. Böylece yazarın, roman sanatını ne ölçüde kullanabildiği ve hangi konuları işlediği belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışma, Arap toplumlarının günümüzde yaşadığı sorunların ortaya çıkarılması ve Arap edebiyatında roman sanatının gelişimi ve ulaştığı seviyenin tespit edilebilmesi açısından önem arz etmektedir.

Roman, insanlardan şüphe ettiği için sosyal hayattan uzak bir şekilde kitap okuyarak hayatını geçiren, daha sonra şizofren olan ve işlediği suçlarda okuduğu romanların kahramanı gibi hareket eden İbrahim el-Verrâk isimli ana kahraman üzerinden, özelde Ürdün toplumunu, genelde Arap toplumlarını betimlemektedir. Romanda İbrahim el-Verrâk'ın sevdiği kadının babasının karısı çıkması gibi yaşanmış veya yaşanması muhtemel olaylar anlatılmıştır. Romanın ana kahramanının şizofren olması, yazara hayalî olaylarla gerçek olayları girift bir şekilde sunma imkânı vermiştir.

Romanda ben anlatıcı konumu tercih edilmiştir. Roman adının okuyucudaki ilgiyi canlı tutacak şekilde seçildiği görülmektedir. Romanın nesnel zamanı olarak 2015 yılı seçilmesi ve geri dönüş/genişletme tekniği kullanılarak 1947 yılına kadar gidilmiştir. Böylece modernleşmenin yoğun bir şekilde yaşandığı 1947 ile 2015 yılları arasındaki olaylar edebî bir üslupla anlatılabilmektedir. Romanda Amman, Medeba, Akabe, Cebelu'l-Cüfe, kitapçı büfesi, bakımevi, metruk ev ve banka gibi somut ve kapalı mekânlar kullanılmıştır.

Yazarın, şair olmasının da etkisiyle, cümlelerini akıcılıkla kurguladığı ve romanında edebî dili ustalıklı kullandığı görülmektedir. Bölümler okuyucuda merak uyandıracak şekilde sonlanmakta, romanın sonuna kadar bazı sorular cevaplanmamakta, böylece okuyucunun ilgisi canlı tutulmaktadır. Romanda yalın üslup, eleştirel üslup ve sanatkârane üslup gibi farklı üsluplar kullanılmıştır.

Romanda ana karakter olan İbrahim'in insanlara güvensiz ve asosyal olması, fikir hürriyetinin olmayışının; Leyla'nın bakımevinde yetişmiş olması, ahlakî çöküntünün; Nârdâ'nın hayatında yanlış kararlar alması da, halkın gelenek ve modernlik arasında kalışının, kitapçı büfesinin uyusturucu satan bir dükkâna dönüşmesi de toplumundaki değişimin birer sembolüdür. Ana karakter olan İbrahim el-Verrâk'ın iyilik ve kötülüğü kendisinde birleştiren bir kişilik olması, toplumsal sorunların, özünde iyi olan kişileri suç işlemeye zorladığını göstermektedir.

Romanın olay örgüsüne bakıldığında yanlış eğitimin çocuk psikolojisine etkisi, ahlakî çöküş, kimsesiz çocuklara sahip çıkılmaması, kötü yöneticiler, halkın zor durumda olması ve sosyal medyanın zararları gibi temaların ele alındığı görülmektedir. Romanda ölüm, hicret, kayıp, intihar, hayatın zorlukları, küreselleşme, fakirlik, enflasyon, yolsuzluk ve sosyal statüler arası kin gibi konulara da satır aralarında değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Roman, Defâtîru'l-verrâk, Celâl Berces, Ürdün.

Technical and Thematic Review of Jalal Barjas's Novel Notebooks of the Bookseller

Summary

After the collapse of the Ottoman Empire, all Muslim countries, especially Arab countries, continue to experience various political, economic, and social problems. These problems are handled in various ways by artists and writers. The novel's art allows the author to express the problems in a literary style. Jalal Barjas, who is an aeronautical engineer, editor, and journalist in various magazines, is one of the authors who use this art. Barjas wrote a novel called Notebooks of the Bookseller to point out social problems. The work, which won the 2021 International Prize for Arabic Fiction, is important in terms of shedding light on the social collapse and the psychological problems behind it. In this study, the work

named *Notebooks of the Bookseller* was examined technically to determine to what extent the rules of the art of the novel were used, and thematically to determine which subjects were discussed. Thus, we tried to determine to what extent the author used the rules of the art of the novel and which subjects he dealt with. The study is important in terms of revealing the problems experienced by Arab societies today and determining the development of the art of the novel in Arabic literature and the level it has reached.

The novel depicts Jordanian society in particular, and Arab communities in general, through the main character named Abraham al-Varrâq, who spent his life away from people reading books because he was suspicious of people, and later became schizophrenic and acts like the hero of the novels he reads about his crimes. In the novel, possible events are also told in addition to a real event such as the fact that the woman whom Abraham al-Varrâq loves turns out to be his father's wife. For this reason, it is seen that the genre of the work is a social novel. Although there are sections from real life in the novel, the fact that the main character is schizophrenic gave the author the opportunity to present imaginary events and actual events intricately. In the novel, a first-person narrative was chosen. It is seen that the name of the novel was chosen to keep the reader's interest alive. The year 2015 was chosen for the novel's objective time and continued until 1947 by using the return/expansion technique. Thus, the events between 1947 and 2015, when modernization was experienced intensively, could be described in a literary style. Concrete and closed spaces such as Amman, Madaba, Aqaba, Jabal al-Jofah, Jordan, bookstore kiosk, orphanage, abandoned house, and bank are used in the novel.

It is seen that the author, with the effect of being a poet, constructs his sentences fluently and uses literary language skillfully in his novel. The chapters end in a way that arouses the reader's curiosity, and until the end of the novel, questions such as why Jādullah committed suicide and who is Abraham's lover are not answered, thus keeping the reader's interest alive.

The fact that Abraham, the main character in the novel, is distrustful and asocial to people, lacks freedom of thought; The fact that Leyla was brought up in a nursing home, moral collapse; The fact that Nârda made the wrong decisions in her life, that the people are stuck between tradition and modernity, and that the bookstore kiosk has turned into a drugstore are also symbols of the change in her society. The fact that the main character Abraham al-Varrâq is a personality who combines good and evil in himself, steals to do good, and commits murder to get the rights of the victims shows that social problems force people who are good at their core to commit crimes.

When we look at the other decorative characters and chain of events used in the novel, it is seen that the themes such as the effect of wrong education on child psychology, moral collapse, not taking care of orphans, bad administrators, the public in a difficult situation and the harms of social media. In the novel, subjects such as death, emigration, loss, suicide, difficulties in life, globalization, poverty, inflation, corruption, and grudges between social statuses are mentioned between the lines.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Novel, *Notebooks of the Bookseller*, Jalal Barjas, Jordan.

Giriş

Tahkiye türü sanatlar tüm toplumlarda var olsa da¹ yazara duygu ve düşüncelerini kolayca ifade edebilme imkânı veren roman sanatı 17. yüzyıldan itibaren

¹ Roland Bourneur - Réal Quillet, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, çev. Hüseyin Gümüş (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 10; Abdulbedî Abdullah, *er-Rivâye el-ân dirâse fi'r-rivâyeti'l-Arabîyyeti'l-mu'âsıra* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1990), 4-5; Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Basımevi, 2003), 17, 83; Saîd Yektîn, *Kazâye'r-rivâyeti'l-Arabîyyeti'l-cedîde el-vucûd ve'l-hudûd* (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabîyye li'l-Ulûm Nâşirûn, 2012), 39-41; Muhammet Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcîd Reşîd el-'Uveyyîd'in 'Sıcak Bir Yaz'ı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 134; Mücahit Küçüksarı, "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı", *Mütefekkir* 3/6 (Aralık 2016), 308; Muhammet Vehbi Derelî, "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü", *Marife* 2 (2013), 162; Yusuf Bildik - Ahmet Yıldız, "Zekerîyyâ Tâmir'in el-Hısrîm Adlı Hikâye Kitabında Sosyal Eleştirisi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mayıs 2021), 349.

gelişmiş ve yaygınlaşmıştır.² İnsanoğlunun yaşadıklarının bir yansıması olan tüm diğer edebî türler gibi roman da meydana gelen olaylardan etkilenmiş; sosyal, psikolojik, siyasi ve tarihî farklı türleri ortaya çıkmıştır.

Celâl Berces tarafından kaleme alınan *Defâtiru'l-verrâk* isimli roman, Ürdün halkının günümüzde yaşadığı psikolojik ve sosyal durumu ortaya koymaktadır. Toplam 366 sayfa ve yedi bölümden oluşan eserin birinci bölümü 5, ikinci bölümü 6, üçüncü bölümü 5, dördüncü bölümü 6, beşinci bölümü 5, altıncı bölümü 4 ve yedinci bölümü 5 kısımdan oluşmaktadır. Her kısımda bir kahramanın bakış açısından olaylar anlatılmaktadır. Roman, el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr tarafından 2020 yılında yayımlanmış ve 2021 Buker Uluslararası Arap Romanı Ödülü'ne layık görülmüştür.³

Bu çalışmada Celâl Berces'nin *Defâtiru'l-verrâk* isimli romanı ele alınmıştır. Aynı eser üzerinde bazı sitelerdeki haberler, yazılar ve yazarla yapılan görüşmelerin video kanallarında yayımlanması dışında akademik herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması böyle bir çalışmaya olan ihtiyacı artırmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde Celâl Berces'in hayatı hakkında kısa bilgi verilecek, ardından *Defâtiru'l-verrâk* isimli roman teknik ve tematik açıdan incelenecektir. İncelediğimiz romanın uluslararası bir ödüle layık görülmüş olması nedeniyle çalışma, Arap roman sanatının geldiği seviyenin belirlenmesi açısından da önem arz etmektedir.

1. Celâl Berces'in Hayatı⁴

Celal Berces, 3 Temmuz 1970 yılında Ürdün'ün Medeba kenti sınırlarında bulunan Hanînâ köyünde doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini Medeba'da çeşitli okullarda tamamlamış, uçak mühendisi olarak iş hayatına atılmıştır. Daha sonra el-Enbâd gazetesinde editör, ardından ed-Dustûr gazetesinde muhabir olarak çalışmaya başlamış, çeşitli dergilerde editörlük yapmıştır. Sonraki yıllarda uçak mühendisi olarak çalışma hayatına geri dönmüştür. Râbitatu'l-Kuttâbi'l-Urduniyyîn, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, İttihâdu Kuttâbi'l-İnternet ve Haraketu Şuârâi'l-Âlem isimli edebî kuruluşlarda yönetim kurulu üyeliği yapmaktadır. Şiir, kısa öykü, roman ve edebî makaleler gibi çeşitli türlerde yayınlar yapmıştır. Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Urdunî isimli radyoda Beytu'r-Rivaye isimli programın yapımı ve sunumuna hâlen devam etmektedir.

Berces, roman türünde, *Efâ'i'n-nâr*, *Seyyidâtu'l-havâssi'l-hams*, *Maksalatu'l-hâlim*, *Defâtiru'l-verrâk*; şiir türünde, *Keeyyi ğusunin 'alâ şecer*, *Kamerun bilâ menâzil*; hikaye türünde, *ez-Zilzâl*, mekan edebiyatı türünde *Rezâz alâ zücâci'z-zâkira ve Şebâbik tahrusu'l-Kuds* isimli eserler kalem almıştır. Yazar, *ez-Zilzâl* isimli eseriyle

² Duralı Yılmaz, *Roman Sanatı ve Toplum* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1996), 73; Mevlüt Öztürk, "İraklı Öykücülerden 'Alî es-Sibâî'nin 'Suyûfun Hâşebiyyetun' Adlı Öyküsü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2019), 226; Küçüksarı, "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı", 308.

³ The International Prize for Arabic Fiction, "2021 تفوز بالجائزة العالمية للرواية العربية" (Erişim 11 Şubat 2022).

⁴ Celâl Berces'in hayatı hakkındaki bilgiler kendisi ile yapılan görüşmeler sonucunda elde edilmiştir.

2012 Ruks b. Zâid el-'Uzeyzî Yaratıcılık Ödülü'nü, *Maksalatu'l-hâlim* isimli eseriyle 2014 Rifkat Dûdîn Anlatım Güzelliği Ödülü'nü, *Efâ'î'n-nâr* isimli eseriyle 2015 Katar Arap Romanı Ödülü'nü, *Seyyidâtu'l-havâssi'l-hams* isimli eseriyle 2019 Buker Uluslararası Arap Romanı Ödülü'nü, *Defâtîru'l-verrâk* isimli eseriyle de 2021 Buker Uluslararası Arap Romanı Ödülü'nü kazanmıştır.

Yazarın hayatı hakkında verilen bilgilerin ardından yazımı üç yıl süren ve 2021 Buker Uluslararası Arap Romanı Ödülü'ne layık görülen *Defâtîru'l-verrâk* isimli romanı teknik ve tematik açıdan incelemeye geçmek uygun olacaktır.

2. Romanın Teknik İncelemesi

Bir tahkiye türü olan roman sanatı, çeşitli parçaların ahenkli bir şekilde bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Bu nedenle bir romanın incelenebilmesi için onu oluşturan parçaların tahlil edilmesi gerekmektedir. *Defâtîru'l-verrâk* isimli romanın da teknik açıdan incelenebilmesi için onu oluşturan parçalar ayrı ayrı ele alınacaktır.

2.1. Romanın Adı

Okuyucunun romanda karşılaştığı ilk unsurun, romanın adı olması nedeniyle isim tercihi önem arz etmektedir. Roman adı seçilirken simgesel bir değeri olmasına, kurgudaki içeriği yansıtmasına ve okuyucudaki merak duygusunu canlı tutmasına dikkat edilmelidir.⁵

İncelenen romanda ana kahramanın ve babasının kitapçı oluşu, hem kendilerinin tuttuğu hem de kendileri hakkında tutulan günlüklerin bulunması nedeniyle romana *Defâtîru'l-verrâk (Kitapçının Defterleri)* isminin verildiği görülmektedir. Romanda defterlerin içeriğinden aşama aşama bilgi verilmesi, okuyucuda merak uyandırmaktadır. Bu nedenle roman adının başarılı bir şekilde seçildiği görülmektedir.

2.2. Şahıs Kadrosu

Bir insan ürünü olan, insanoğlunun yaşadığı veya yaşaması muhtemel olayları ele alan roman sanatında olayların anlatılabilmesi için bir şahıs kadrosu gereklidir.⁶ İncelediğimiz romanın şahıs kadrosuna baktığımızda olay örgüsünde yedi kahramanın yer aldığı, bunlardan üçünün anlatıcı olarak görevlendirildiği, aralarından birinin de ana kahraman olarak öne çıktığı görülmektedir. Yedi kahraman dışında dekoratif kahraman⁷ diye adlandırabileceğimiz şahıslar da bulunmaktadır. Olaylar ana kahramanın çevresinde cereyan ettiği için diğer kahramanlar daha çok tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir. Onlara romanın olay örgüsü içinde ana kahraman etrafında cereyan eden olayların anlaşılması ve yazarın iletmek istediği mesajların tamamlanması için yeterince söz hakkı verilmiştir. Romandaki kahramanlar şunlardır:

İbrahim: Romanda ana karakter rolündedir. Babasının adı Câdullah'tır.

⁵ Çetin, *Roman*, 230; Fatih Tepebaşı, *Roman İncelemesi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 47-50.

⁶ Hasen Behrâvî, *Bunyetu's-şekli'r-rivâi (el-Fezâ'ez-Zemen-eş-Şahsiyye)* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 1990), 223; Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 48.

⁷ Dekoratif kahraman tanımı için bk. Aktaş, *Roman Sanatı*, 158.

Medeba'da yaşarken ailesi ile Amman'a taşınmış, kitapçılık yaptığı için halk arasında İbrahim el-Verrâk (Kitapçı İbrahim) olarak tanınmıştır. İnsanlara karşı güvensiz ve asosyal olarak yetiştirilmiş, o da vakitlerini kitap okuyarak geçirmiştir. Babası Câdullah'ın intihar etmesi sonucu şizofren olmuş ve karnından bir ses duymaya başlamıştır. İntihar etmek için gittiği deniz kenarında tanıştığı Nârdâ'ya âşık olmuş ve onu bulmak için Amman'a geri dönmüş, sonrasında duyduğu sesin emri ile okuduğu roman kahramanlarının kılığına girerek çeşitli suçlar işlemeye başlamıştır.

Leyla: Bakımevinde büyümüş, daha sonra buradan kaçarak kendisi gibi ailesi belli olmayan insanlarla bir süre yaşamıştır. Kimsesiz olduğu için çalıştığı iş yerlerinde çeşitli sorunlarla karşılaşmış, bakıcılık yaptığı eve hırsızlık için giren İbrahim'i tanıyarak yakalanmasını sağlamıştır.

Gazeteci Kadın/Nârdâ: Romanın ilk bölümlerinde gazeteci kadın olarak, son bölümlerinde ise Nârdâ olarak tanıtılmıştır. Genç yaşta tüm ailesini kaybettikten sonra daha özgür bir hayat yaşamaya başlamış ve Câdullâh ile evlenmiştir. İntihar etmek için gittiği deniz kenarında İbrahim ile tanışmıştır.

Câdullâh: İbrahim'in babasıdır. Moskova'da felsefe eğitimi almış, Sovyetlerin politikasını eleştirdiği için tutuklanmış, işkence görmüş ve psikolojik problemler yaşamaya başlamıştır. Ürdün'de komünist parti yanlısı çalışmaları nedeniyle üç yıl hapis yatmış ve insanlara olan güvenini yitirmiştir. Nârdâ ile boşanmasının ardından intihar etmiştir.

Emily: Psikolog Doktor Yusuf es-Semmâk'ın annesidir. Eğitim yıllarında Ürdünlü İyâd Nebîl ile aşk hayatı yaşamış, daha sonra terk edilince Ürdün'e yerleşmiştir. Psikolojik sorunları nedeniyle suskunluğa bürünmüştür.

Yusuf es-Semmâk: İyâd Nebîl ve Emily'nin oğludur. Evlilik dışı dünyaya gelmesi ve babasının kendisini reddetmesi nedeniyle psikolojik sorunlar yaşayan bir psikologdur.

2.3. Olay Örgüsü

Olay örgüsü; olayların neden-sonuç ilişkisine göre anlatılması olarak tanımlanmaktadır.⁸ Yazar, romanda ele aldığı psikolojik ve toplumsal olayları farklı bakış açılarından verebilmek için anlatıcı olarak üç kahraman seçmiştir. Romanda kahramanların geçmişte yaşadıklarını anlatmak için geriye dönüş ve ileri gidiş⁹ teknikleri kullanılmış, böylece olaylar neden-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlanmıştır. Yedi bölümden oluşan romanın olay örgüsü şöyledir:

2.3.1. Birinci Bölüm

İbrahim (Kötü Hamilelik): İbrahim, Amman'ın kenar semtlerinden Cebelu'l-Cûfe'de oturmaktadır. 35 yıl önce 1980 yılında annesinin kanser hatalığına yakalandığını, tedavide geç kalındığı için ilk ameliyatta vefat ettiğini hatırlar. Kardeşi Ahid,

⁸ Edward Morgan Forster, *Roman Sanatı*, çev. Ünal Aytür (İstanbul: Adam Yayınları, 2001), 128-130; Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 60-62; Ahmet Yıldız, "Abdulvehhâb 'İsâvî'nin ed-Divânü'l-İsbertî İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *akif* 51/1 (2021), 66-95.

⁹ Geriye dönüş ve ileri gidiş teknikleri hakkında bilgi için bk. Çetin, *Roman*, 236-238.

annesinin ölümünde babasının ihmali olduğunu düşünerek sinir krizleri geçirmiştir. Bir gün evi terk edip pasaportunu yırtarak Suriye sınırından Türkiye'ye geçer. Babası Câdullah ise bir iş bulduğunu ifade ederek İbrahim'i evde yalnız bırakır. Yedi ay sonra eve döner ve bir gece intihar eder. 1981 yılında açılmış olan kitapçı büfesi İbrahim'e miras kalır. Sonraki günlerde İbrahim karnında bir ses duymaya başlar. Doktora gider fakat tetkiklerde bir şey çıkmaz.¹⁰

Leyla (Bilinmeyen Bir Tarafa Geçiş): Bakımevinde yetişen Leyla bir gün oradan kaçır, bir taksiye binip daha önce bakımeviden tanıştığı Esmâ ve Macide'nin yanına gitmek ister. Bindığı taksinin şoförünün sarkıntılık etmesi nedeniyle bakımevinde yaşadığı taciz olayını hatırlar. Arkadaşlarının kaldığı adrese güçlükle ulaşır.¹¹

İbrahim (İzin Verilen Günah): Babasının üç yıl hapsedildikten sonra insanlara güvenini kaybetmesini ve Amman'a taşınma kararı almalarını hatırlar. Bu düşünceler içinde eve ulaştığında komşusu olan yaşlı bir kadın kendisine, oğlunun işe alınmadığından ve sosyal hizmetler müdürü olan İmâd el-Ahmer'in ihtiyacı olmayan kişilere iş verdiğinden bahseder. Sabah kalktığında yine karnındaki sesi duyar. Ses kendisini bu hâle getirenleri bulup öldürmesini emretmektedir. Sabah olunca şehir merkezine gider. Kitapçı dükkânının yerine yapılan ticarethaneyi görür. Kendisini muayene eden doktorun bir psikoloğa görünme tavsiyesine uyararak Psikolog Yusuf es-Semmâk'a gider ve ona, içinde kendisiyle konuşan biri olduğunu söyler. Doktor şizofreniden şüphelendiğini ancak ruhsal çöküntü teşhisi koyduğunu belirterek bazı ilaçlar verir. İbrahim doktorun bazı istemsiz hareketlerini fark eder. Doktor, İbrahim'in numarasını alır. Çıkışta bir kafeye giden İbrahim Facebook'tan İmâd el-Ahmer'in profiline bakar.¹²

İbrahim (4 nolu Ofis): İbrahim karakola gider. Karnındaki sesin kendisine suç işlemesini emrettiğini anlatır. Polisler kendisine inanmaz ve onu kovarlar.¹³

İbrahim (Son Çırpınış): Evinin bulunduğu cadde başında otobüsten iner. Mahalle imamı ile karşılaşır. İçindeki sesin kendisini patlatmasını istediğini belirtir. İmam, bunun doğru olmayacağını söyleyip kendisine nasihat eder. Eve geldiğinde babasının; "Kimseye güvenmeyin, haberleri dinlerken sesi kısım, komşularla ilişki kurmayın, okulda düşüncelerinizi belli etmeyin!" şeklindeki nasihatlerini hatırlar. Uykuya dalar ve uykusunda bir kâbus görür. Son zamanlarda gördüğü kâbusları bir deftere yazmaya başlar. İçindeki ses yeniden acı olayları hatırlatarak haksızlığa uğradığını, siyasetçilerin ikiyüzlü olduğunu anlatır. İbrahim onunla baş edemeyeceğini anlar ve intihar etmeye karar verir.¹⁴

2.3.2. İkinci Bölüm

Leyla (Kaçış): Yeni yerleştiği evdeki Esmâ'nın bir lokantada uzun mesai yaptığını, Macide'nin ise hayat şartlarına fazla direnemeyerek bir gece kulübünde çalışmaya başladığını görür. Esmâ da patronunun istismarı nedeniyle işten ayrılır ve

¹⁰ Celal Berces, *Defâtîru'l-verrâk* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2020), 9-18.

¹¹ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 19-21.

¹² Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 22-42.

¹³ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 43-48.

¹⁴ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 49-54.

Macide ile birlikte çalışmaya karar verir. Sonraki günlerde Esmâ ve Macide müşterilerini eve almaya başlarlar. Bir gün bir adamın kendisine saldırması nedeniyle Leyla evden kaçır. Erkeklerden korktuğu için bir erkek gibi görünmeye karar verip saçını kestirir ve erkek elbiseleri giyer. Bakımevinden kaçan gençlerin kaldığı metruk eve gider. Evde Selam, Nur, Râid ve Adiy isimli kişiler kalmaktadır. Yanındaki son parayla aldığı mendilleri yol kenarlarında satmaya başlar.¹⁵

İbrahim (Sudan Bir Kabir): Amman'dan otobüse binip Akabe'ye doğru yola çıkar. Yolda Psikolog Yusuf es-Semmâk'tan bir mesaj alır. Mesajda Semmâk, ailenin önemini anlatmakta ve yeterince zengin olmasına rağmen hayatında bir şeylerin eksikliğini hissettiğini ifade etmektedir. İbrahim Akabe'ye ulaşır. Geceyi geçirmek üzere bir otele gider. Amman'da büfeleri kaldıran İyâd Nebî'lî hatırlar. Facebook'a girer ve profiline bakar.¹⁶

İbrahim (Son Saatler İlk Neşeler): Geceyi otelde geçirir. Sabah erkenden deniz kenarına gittiğinde bir kadın görür. Bu arada kadın İbrahim'i fark eder ve yanına gelir. İbrahim kadının boynunda asılı Nûn harfini fark eder. Biraz konuştuktan sonra kadın ayrılır.¹⁷

İbrahim (Unutulması Zor Bir Tesadüf): İbrahim intihar için hazırlanırken bir defter fark eder. Açtığında intihar etmeyi düşünen birinin veda yazısını görür. Az önce konuştuğu kadına ait olduğunu anlar ve diğer sayfaları da okumaya başlar.¹⁸

İbrahim (Henüz Gerçekleşmemiş Bir Hikâyenin Mukaddimleri): Otele geri döner. Resepsiyondan aradığı bayanın az önce otelden ayrıldığını öğrenir. Bu arada içindeki ses intihar etmediği için onu zayıflıkla suçlar.

Gazeteci Kadın (Gülün Uzleti): Gazeteci kadın, editörden izin alarak gazete binasından çıkar. Eve gitmek üzere otobüse biner. Daha önce bulduğu ve sahibinin bir hikâye yazdığı defteri çantasından çıkarır ve okumaya başlar. Hikâye Mahmut eş-Şumûsî isimli birinden bahsetmektedir. Medeba'da çobanlık yaparak geçimini sağlayan Şumûsî, 1947 yılı kışında karısının doğum yaptığı haberiyle sevinir. Ancak Yahudilerle yapılacak savaş nedeniyle askere alınan oğulları Hâzir ve Selim için endişe etmektedir. Emine, az miktarda olan koyun sütünü içerek yavrusu Câdullah'ı emzirebilmektedir. 1948 yılında Yahudilerle savaş başlar. Bir gün gelen asker Hazir'in şehadet haberini iletir.¹⁹

2.3.3. Üçüncü Bölüm

İbrahim (Ümit İpine Güveniliyor): İbrahim, Nûn hanımı bulmak için Amman'a dönmeye karar verir. Yolculuk esnasında onun defterini okumaya başlar. Defterde ailesinin ölümünden sonra önce ismini değiştirdiğini, sonra istediği şekilde giyinerek dışarıya çıktığını, üniversite eğitimi olabilmek için bir lokantada garson olarak çalıştığını, lokantaya sürekli gelen bir adama içinin ısınmaya başladığını

¹⁵ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 59-65.

¹⁶ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 66-77.

¹⁷ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 78-93.

¹⁸ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 94-100.

¹⁹ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 106-118.

anlatmaktadır.²⁰

İbrahim (Nûn Hanımı Aramak): Eve yaklaştığında komşu kadının oğlunun “Bankalar beni tüketti.” diye bağırdıktan sonra intihar ettiğini öğrenir. Karnındaki ses kadının başına gelenlerden dolayı kızgınlığını belirtir. İbrahim ondan kurtulmak için cep telefonu ile meşgul olmaya başlar. Facebook’a girdiğinde İyâd Nebîl’in halkı sabra teşvik ettiğini ve tüm dünyanın krizden geçtiğini ifade ettiğini görür. Paylaştığı bir fotoğrafta bir ziyafet sofrası görür ve hesabını ele geçirmeye karar verir. Ertesi sabah uyandığında Facebook’a girer. İmâd el-Ahmer’in öldüğü haberini görür. Komşu kadının oğlunun intihar ettiği aynı gün olması nedeniyle şaşırır. Nûn hanımı aramak için evden çıkar. Karnındaki ses zor durumda olmasına neden olanların kimler olduğunu bildiğini ve yakında onlara gerekeni yapacağını söyler.²¹

Leyla (Tuzaktan Kaçış): Caddede arabalar arasında erkek elbiseleri içinde mendil satmaya devam eder. Bir gün mendil almak için duran bir arabanın şoförü Leyla’ya arabasına binmesini teklif eder. Leyla kaçmaya başlar. Adam kendisini yakalayacağı esnada attığı taşla adamı öldürür.²²

İbrahim (Kitaplar İçin Hiçbir Ev Yok): İbrahim evde yalnız bir hâlde karnından gelen sese cevap vermeye çalışırken Semmâk’tan herkesin bir şeylerle mücadele ettiği şeklinde bir mesaj alır. Sabah ev sahibi gelir ve Amman’da kiraların arttığını belirterek evinden çıkmasını söyler. Ev eşyalarını satar. Yanına sadece bilgisayarını, kâbuslarını yazdığı defterini ve Nûn hanımın defterini alır. Kitapları ise cadde başına götürerek yakar.²³

Gazeteci Kadın (Yolculuk Hastası Bir Kadın): Hatıralarından kurtulmak için sürekli ev değiştirdiğini, son evine de bir ay önce taşındığını hatırlar. Uyumak için yatağa gider ve içinde hikâye olan defteri açıp okumaya başlar: Şumûsî, 1953 yılında köye bir ev yapar ve çobanlığı bırakır. Câdullâh büyür ve okula başlar. Okula deftersiz ve kalemsiz gittiği için öğretmenin eline cetvelle vurması nedeniyle okuldan çıkar.²⁴

2.3.4. Dördüncü Bölüm

İbrahim (Köprü Altında Olanlar): Nûn hanımı arar ama bulamaz. Facebook’a girer ve İyâd Nebîl’in profiline bakar. Hesabını ele geçirdiği için gönderdiği bir fotoğrafta bir kadının olduğunu bilmektedir. Bu nedenle fotoğrafın gizli evinde çekildiğini anlar. Yusuf es-Semmâk’ın mesajı gelir. Babası ile ilişkisinden bahsetmekte ve “Düşünsene babanı görüyorsun ama yaklaşıyorsun ve baba diye seslensen seninle alay edecek” ifadelerini kullanmaktadır. Yağmurdan sığınmak için bir köprü altına gittiğinde şiddetli derecede öksüren bir genç görür. Daha sonra onun erkek elbisesi giymiş bir genç kız olduğunu fark eder. Zor nefes aldığı görüncelikle ilaç temin eder. Birlikte terk edilmiş evde kalmaya karar verirler. İbrahim genç kızın adının

²⁰ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 121-126.

²¹ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 127-136.

²² Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 137-140.

²³ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 140-147.

²⁴ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 148-160.

Leyla olduğunu öğrenir.²⁵

İbrahim (Terk Edilmiş Ev): İbrahim'le Leyla, Abdûn Köprü'sünden ayrılıp terkedilmiş eve doğru giderler. Leyla bakımevinde yaşadığı zorlukları anlatır. İbrahim yolda, Facebook'tan İyâd Nebîl'in vefat ettiğini öğrenir. Sonunda terkedilmiş eve ulaşırlar. Orada Nur, Selam, Raid ve Adıyy ile tanışır. Aç olduklarını öğrenince onlar için yemek almaya gider. Yemekten sonra Leyla, İbrahim'e toplumdaki dışlandıkları için bu hâlde olduklarını anlatır.²⁶

İbrahim (Kesişen Kaderler): Evden yiyecek almak için ayrılır. Caddede yürürken karnındaki ses kendisiyle konuşmaya başlar. Verdiği mülletin dolmak üzere olduğunu belirtir. Kalan son parasıyla çarşıdan yiyecek ve bazı eşyalar alır. Bu arada Nûn Hanım'ın defterini açıp okumaya başlar: Nûn Hanım çalıştığı lokantaya sürekli gelen ve defterine bir şeyler yazan adama kalbinin ısınmasından bahseder. Bir gün adam defteri lokantada unuttur. O da alıp evine götürür.²⁷

İbrahim (Planlanmamış Görünen Bir Olay): İbrahim metruk evde kalmaya devam eder. Parası bittiği için iki hafta dışarıya çıkmaz. Raid hırsızlık yaparken yakalanır ve hapsedilir. Havalara soğuduğu için Nur dilenmeye, trafik ışıklarında arabalara mendil satan Selam da satış yapmaya ara verir. Soğuk nedeniyle evdekilerin çoğu hastalanır. İbrahim evden çıkar. İçindeki ses yakında mülletin biteceğini söyler. İbrahim'i zayıf ve korkak olmakla suçlar. Caddede oyuncakçı dükkânından oyuncak bir silah ile maske almasını ve karşıdaki bankayı soymasını söyler. İbrahim sesin dediğini yapar ve bankayı soyar. Metruk eve döner. İbrahim bir hırsıza dönüştüğü için üzülürken ses, onun şerefli bir hırsız olduğunu belirtir. Bu arada İbrahim'in kendi kendine konuştuğunu duyan Selam, bir sorun olup olmadığını sorar. İyi olduğunu söyleyen İbrahim, evdekiler aç olduğu için bakkaldan bir şeyler almaya karar verir. Bakkalın banka soygununu konuştuğunu, müşterisinin ülkenin durumu böyle giderse olayların artacağını söylediğini duyar. Bir taksiye atlar ve banka soygununun olduğu caddeden geçer. Yaptıklarından dolayı üzgün bir hâlde radyodan haberleri dinler. Şoför hırsızın yakalanmamasını diler.²⁸

Gazeteci Kadın (Anılara Doğru Kaçış): Bir süre çalıştıktan sonra gazete binasından ayrılır. Bir kafeye oturup yanındaki defteri okumaya başlar: Câdullah kurtuluş yolunun okumak olduğunu anladıktan sonra başarılı bir öğrenci olur. O günlerde solcular Medeba'da yoğun çalışmalar yapmaktadır. Câdullah da onlarla tanışır. Bazı yasak kitapları ve dergileri okur. Babası kendisinden doktor olmasını istediği hâlde Câdullah felsefeyi sevmektedir. O yıl partiden arkadaşı, Moskova'da eğitim alması için bir onay aldıklarını haber verir. Câdullah babasına durumu haber verir. Moskova'ya oğlunu göndermek için paraya ihtiyaç duyan Şumûsî, İskender isimli bir tüccardan borç para ister. İskender topraklarını ipotek etmesi karşılığında borç verir. Moskova'ya giderken babası, Câdullah'a doktor olarak dönmesini beklediğini söyler.²⁹

²⁵ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 165-180.

²⁶ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 181-193.

²⁷ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 194-202.

²⁸ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 203-213.

²⁹ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 214-223.

İbrahim (Kâğıttan Şahsiyetler): Bir hafta evden hiç çıkmaz. Leyla, yaşlı bir kadına bakıcılık işi bulduğunu haber verir. İbrahim bu işin uygun olabileceğini belirtir. Karnındaki ses, tavsiyesinden dolayı İbrahim'i azarlar ve hayatta kitap okumaktan başka bir şey bilmediğini ifade eder. Sonra yeni banka soyma planını anlatır. İbrahim sesi dinler ve ikinci bankayı da soyar. Soygundan önce Victor Hugo'nun yazdığı *Notre Dame'ın Kamburu* isimli romanın başkahramanı Quasimodo kılığına bürünür. Bankadaki görevlinin ise Esmeralda isimli güzel çingeneyi kendisinden almaya çalışan Claude Frollo olduğunu düşünerek soygun esnasında etrafındaki insanlara romanın kahramanlarıymış gibi hitap eder. Soygundan sonra ise Dostoyevski tarafından yazılan *Budala* romanı kahramanlarından Lev Nikolayeviç Mişkin kılığına girer. Romandaki Aglaya'yı arıyormuş gibi sokaklarda Nûn Hanım'ı arar. Bindiği otobüsün St. Petersburg'a gittiğini düşünür. Farklı zamanlarda da kendisini Diyojen ve Robin Hood gibi görür. Ertesi gün Leyla, yeni işine başlayacağını ve oraya taşınacağını söyleyerek veda eder. Veda esnasında Leyla kendisine babalık yaptığı için İbrahim'e teşekkür eder.³⁰

2.3.5. Beşinci Bölüm

Gazeteci Kadın (Kaçışı Olmayan Sevgi): Facebook'a girer. İnsanların yorumlarında maskeli hırsız övdüğünü görür. Maskeli hırsız düşünürken defteri açar ve kaldığı yerden okumaya başlar: 1967 yılı 5 Haziran'ında Câdullah, aynı üniversitede resim bölümünde okuyan Tamarca İvanoviç isimli bir kız ile görüşür. Her gün Tamarca'nın yanına gider ve ona bir gül verir. Bir gün yolun karşısına geçerken bir aracın çarpması sonucu ölen Tamarca'nın haberi ile Câdullah sarsılır. Üniversite kantininde Arap devletlerinin İsrail karşısındaki 67 hezimetini nedeniyle Sovyetleri eleştirdiği için mezun olduğu 1971 yılında tutuklanır. Üç gün küçük bir hücrede susuz ve yemeksiz kalır. İhtiyacı için çıkmasına izin verilmez. Orada histeri hastalığına yakalanır. Sovyet ajanları tarafından sorgulanır. Çeşitli işkenceler görür. Psikolojisinin bozulduğu fark edilince serbest bırakılır.³¹

İbrahim (Yeniden Gizlenme): Karnındaki ses dışarı çıkıp yeni elbiseler almasını ve Boris Pasternak'ın yazdığı *Doktor Jivago* romanının başkahramanı olmasını ister. İbrahim denileni yapar. Bir taksiye biner. Taksici maskeli hırsızın yaptıklarından dolayı mutlu olduğunu belirtir. Kiralık ilanı verilen bir adrese ulaşır. Romandaki kahramanlardan Lara ile nerede oturacaklarını düşünür. Aynaya baktığında karşısında Jivago'yu görür. Evi tutar. Dinlenmek için uzanır. Telefonuna baktığında Semmâk'tan bir mesaj geldiğini fark eder. Mesajda Semmâk; babasıyla annesinin gençken tanıştıklarını annesi hamile kalınca babasının ortadan kaybolduğunu, babasının ölmediğini ve televizyonda çıkan meşhur kişilerden biri olduğunu öğrendiğini, sarayına gittiğinde onunla görüşüp yaşananları kendisine anlattığını, onun ise kendisiyle alay ettiğini anlatır. İbrahim Facebook'ta gezerken Leyla'yı taciz eden bakıcı anne Ranâd Mahmûd'un öldürüldüğü haberini görür. Nûn hanımın defterini alır ve okumaya başlar: Lokantaya gelen suskun adamın defterini almasından bahseder. Sonraki gelişinde suskun adam Nûn Hanım'a defterini sorar. O da kendisinde

³⁰ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 224-236.

³¹ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 239-248.

olduğunu ama eve bıraktığını söyler. Çıkışta beraber eve giderler. Suskun adam geceyi Nûn Hanım'ın evinde geçirir.³²

Leyla (Emily Hanım'ın Sırları): Taksiye biner ve kendisine verilen adrese gider. Evde bulunan bir kadın Leyla'ya bakması gereken hanımın yaşlı olduğunu pek çok hastalığı bulunduğunu ve tüm işlerinde ona yardımcı olması gerektiğini anlatır. Kadın ayrıldıktan sonra Leyla, Emily Hanım'ın yanına gider. Kendisini tanıtır ama cevap alamaz. Emily Hanım gözleri bir yere sabit hareket etmeden durmaktadır.³³

İbrahim (Şerefli Bir Hırsız): Maskeli hırsız hakkında birkaç resim yayımlanmış ve pek çok yorum yapılmıştır. Genelde yorumlar maskeli hırsızın fakirlerin ihtiyaçlarını giderdiği ve zor durumda olanlara yardım ettiği şeklindedir. Karnından gelen ses kendisiyle konuşmaya başlar ve haksız yere zengin olmuş insanların evlerinin yerini Facebook'tan bulup soymasını söyler. Gerekli araştırmaları yaptıktan sonra ses *Mevsimu'l-hicre ile'-ş-şemâl* adlı romanın kahramanı Mustafa Saîd rolünde olmasını ister. İbrahim uygun elbiseler giyer ve belirlediği evi soyar. Metruk eve giderek çaldığı değerli eşyaları saklar. Bir miktar parayı da Selam'ın yatağının yanına koyar.³⁴

İbrahim (Nûn Hanım Kim): Facebook'ta maskeli hırsızla ilgili bir yorum İbrahim'in dikkatini çeker. Sahibinin profiline baktığında Nûn hanımı görür ve adının Nârdâ olduğunu öğrenir. Hemen mesaj gönderir, kendisini tanıtır ve defterinin yanında olduğunu bildirir. Karnındaki ses bir kadını sevmesine kızar. İbrahim ise bu kadının ikisini de ölümden kurtardığını belirtir.³⁵

2.3.6. Altıncı Bölüm

Nârdâ (Başka Bir Sevgi): Maskeli hırsızla ilgili yorumlara bakarken bunun normal bir suç olmadığına karar verir. Bu sırada Diyojen müstear adını kullanan İbrahim'den mesaj gelir. Mesajda kendisine âşık olduğunu ifade etmektedir. Defteri açar ve hikâyeyi okumaya başlar: Câdullah 1971 yılı yazında geleceğini kimseye haber etmemişti. Marka havaalanında yarım saat sorgulandıktan sonra Medeba'ya doğru yola çıkmıştı. Eve geldiğinde babası Şumûsî, kendisini "Hoş geldin doktor!" diye karşıladı.³⁶

İbrahim (Son Mücadele): Nârdâ'dan mesaj gelir. Mesajda Nârdâ defterini istemektedir. Bu arada âşık olduğu için kendisine kızan ses ortaya çıkar ve bir-iki tane daha soygun yaptıktan sonra kendisini serbest bırakacağını söyler. Bunun üzerine soyacağı yeni evi araştırmaya başlar. Gerekli bilgileri toplar. Nârdâ'nın defterini okumaya başlar: Nârdâ suskun adamı nasıl kendi evinde yaşamaya ikna ettiğini daha sonra onunla evlendiğini anlatır. İlk zamanlarda normal görünen şeylerin değişmeye başladığını, adamın bazen kızgın bazen neşeli olduğunu, neşeli olduğu zamanlarda birden ağlamaya başladığını, gece rüyasında hayatını anlattığını görür. Aralarındaki anlaşmazlıklar artar ve kocası kendisini dövmeğe başlar. Bir gün

³² Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 249-263.

³³ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 264-268.

³⁴ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 269-278.

³⁵ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 279-282.

³⁶ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 287-294.

içindeki sevgiyi bitirdiğini söyleyerek evden çıkar.³⁷

Leyla (Hanımefendinin Suskunluğundan Çıkışı): Leyla yeni işine ve Emily Hanım'ın suskunluğuna alışır. Bir gün Emily Hanım konuşmaya başlar. Viyana'da tıp eğitimi aldığı günleri anlatır. Öğrencilik döneminde Ürdünlü bir öğrenci ile tanışmalarından, bir gün evine kahve içmeye çağırdığından ve geceyi birlikte geçirdiklerinden bahseder. Hamile kalmasına rağmen, o günden sonra kendisinden kaçmaya başladığını, bir süre sonra da doktora için Amerika'ya gittiğini öğrendiğini, önceleri oğlu Yusuf'a babasının öldüğünü söylediğini ancak babasının İyâd Nebîl olduğunu söylemek zorunda kaldığını anlatır. Ürdün'e geldiğini, İyâd Nebîl ile görüşüp Yusuf'un babası olduğunu itiraf etmesini istediğini ancak İyâd'ın bunu kabul etmediğini belirtir. Yusuf'un zor günler geçirdiğini ancak psikoloji alanında yüksek derece alarak mezun olduğunu söyler.³⁸

İbrahim (Nârdâ ve Diyojen): Nârdâ'ya görüşmek istediğini belirten bir mesaj gönderir. Nârdâ şehir merkezinde kitapçı büfesinde buluşabileceklerini söyler. Sonra ifadesini düzelterek daha önce kitapçı büfesinin olduğu mekânı kastettiğini belirtir. İbrahim belirtilen yere ulaşıp beklemeye başlar. Nârdâ gelip İbrahim'i gördüğünde hayretini gizleyemez ve bu nasıl olur diyerek ayrılmak ister. Ancak İbrahim'in ısrarları üzerine kısa bir süre bir kafede oturmayı kabul eder.³⁹

2.3.7. Yedinci Bölüm

Nârdâ (Yeni İtirafılar): İbrahim ile karşılaşmalarının şokunu atlatamaz. İbrahim mesaj atmasına rağmen cevap vermez. Kendisine bir kahve hazırlar ve defteri alıp yazmaya başlar: Câdullah'ın dönüşünden sonra Şumûsî, Câdullah'ın bir şeyler sakladığını anlar. Durumu sorduğunda Câdullah tıp yerine felsefe okuduğunu anlatır. Ertesi gün borç nedeniyle İskender'in tarla ve evlerini almak için açtığı mahkeme kararı gelir. Şumûsî duruma çok üzülür. Câdullah, daha sonra öğretmen olarak atanır ve bir akrabası olan Meryem ile evlenir. Eşine Moskova'daki kadınların durumunu anlatır ve başörtüsüz sokakta gezmesinin kendisini sevindireceğini söyler. Bu sözler yayılır ve köy halkı Câdullah'ı komünist bir kâfir olmakla suçlar. Câdullah eşi ile sadece basit işler konuşma kararı alır ve sessizliğe bürünür. İlk doğan çocuklarına İbrahim adını koyarlar. Enver Sedat'ın İsrail'i ziyaret ettiği yıl Câdullah, hazırladığı ziyaret karşıtı broşürlerle yakalanır. Üç yıl hapsedilir ve çeşitli işkenceler görür. Bu durum onun psikolojisinde ileride ortaya çıkacak büyük yaralar açar.⁴⁰

İbrahim (Tuzaktan Önce): Nârdâ'ya mesaj göndermesine ve aramasına rağmen cevap vermediğini görür. Doktor Yusuf'tan mesaj gelir. İyâd Nebîl'in rüyalarına girmesinden bıktığını, depresyon geçirmesi nedeniyle annesi Emily ile de görüşmediğini ifade etmekte ve öldürme isteğinden kurtulma konusunda İbrahim'den yardım istemektedir. Bu sırada karnındaki ses son bir hırsızlık daha yapmasını emreder. İbrahim bu düşüncelerden kurtulmak için Nârdâ'nın defterini okumaya başlar: Nârdâ gittiği psikoloğun kendisine depresyonda olduğunu söylediğinden bahseder.

³⁷ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 295-306.

³⁸ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 307-315.

³⁹ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 316-320.

⁴⁰ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 323-334.

Eve gittiğinde kocasından kendisini boşamasını ister. Kocasını da kendisini boşar. Ancak depresyondan kurtulamaz. Lokantadan sonra gazetede çalışmasının hüznü sebebi olabileceğini düşünür. Çocukluğundaki hatıraları tazelemek için Cebel-i Cufe'ye gider. Bir kadınla mahalle hakkında konuşurken Nârdâ, eski kocası Câdullah'ın intihar ettiğini öğrenir. Akabe'ye gider ve bir otelde geceyi geçirir. Sabah intihar etmeye karar verir.

İbrahim defteri bir kenara bırakır ve son soygununu yapacağı bir ev bulmak için Facebook'a girer. Soyacağı eve karar verir. Karnındaki ses bu sefer Mahfûz'un üçlemesindeki Ahmed Abdulcevâd rolüne bürünmesini ister. Soygun için evden çıkar.⁴¹

Leyla (Benzer Sonuçlar): Emily Hanım'a yatağa gitmesinde yardım edip odasına çekilir. Koridorda bir ses duyar. Dışarı çıktığında maskeli bir adamla karşılaşır. Adam, Leyla karşısında bakakalır. Leyla ise korkudan adamın maskesini çıkarır ve İbrahim olduğunu görür. Kendisine babalığı hatırlatmış olan bir adamın hırsız olduğuna inanamaz. Hırsızın kaçmasının ardından polise haber verir ve polisler kendisine hırsızın kimliğini sorar. Leyla da İbrahim el-Verrâk olduğunu haber verir.⁴²

İbrahim (Çarpıcı Hakikat): Leyla ile karşılaşmasından dolayı hem utanç duymakta hem de korkmaktadır. Bu sırada Nârdâ evine kahve içmeye çağırır. Nârdâ'nın defterini alır ve konunun gönderildiği eve gider. Nârdâ, İbrahim'e niçin intihar etmek istediğini sorar. O da küçüklükten beri babasının kendisini korku ile yetiştirdiğini, yalnız kalmasının ardından da hayatına son vermek istediğini anlatır. Nârdâ kalkar bir defter getirir ve İbrahim'in önüne atarak defterin babası Câdullah'a ait olduğunu, sorularının cevabını defterde bulacağını söyler ve kendi defterindeki Câdullah'ın babası olduğunu, kendisinin de eski kocası olduğunu haber verir. İbrahim bir gün uyurken babasından korktuğunu sayıkladığı için rahat yaşaması amacıyla Câdullah'ın evi terk ettiğini, geceleri uyurken eve gelip kendisini görüp geri gittiğini anlatır. Babasına karşı büyük bir sevgi ve özlem duyan İbrahim, içindeki sesin "O, senin celladındı." ifadesine karşı kızarak cevap verir ve sesle konuşmaya başlar. Bunun üzerine Nârdâ İbrahim'i alır, başını çeşmenin altına sokar ve sakinleşmesini telkin eder. Kendine gelen İbrahim haberlerden arandığını öğrenir. Nârdâ da onun maskeli hırsız olduğunu anlar. Nârdâ'nın evinden çıkar. Metruk evin yıkılacağı haberini alınca oraya doğru gider. İnsanların ve iş makinalarının toplandığını fark eder. Bu sırada karnının şişip cildinin yarılmaya başladığını, içinden bir çocuk çıktığını, insanlara doğru koşup iş makinesinin üstüne çıkıp "Evi yıkmayın." diye bağırdığını görür. O esnada tutuklanır.⁴³

İbrahim (Gerçekle Düş Arasındaki İp): Karakolda polis İbrahim'e iki banka ve birkaç evi soymakla suçlandığını söyler. İbrahim suçunu kabul eder. Polis ayrıca evinde bir defter bulduklarını ve kâbus adı altındaki yazılardan dolayı babası Câdullah, İmâd el-Ahmer, İyâd Nebîl ve Ranâd Mahmûd'un da ölümünden sorumlu tuttuklarını söyler. O esnada karnından çıkan çocuğu üzgün kızgın ve ağlamaklı bir hâlde görüp onun "Sen onları öldürmedin." dediğini duyar. Kalkıp onu kucaklamak

⁴¹ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 335-346.

⁴² Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 347-351.

⁴³ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 352-363.

ve sakinleştirmek ister. O esnada insanların kendisini tuttuğunu ve bir doktor çağır-
diklarını anlar.⁴⁴

Sinir hastalıkları hastanesine götürülür. Tedavi dolayısıyla hatıralarının ço-
ğunu unuttuğunun farkına varır. Yeni bir defter açar ve şunları yazar:

“Yazmanın beni kurtarmayacağını bilerek yazıyorum. Ancak içimdeki boşluğu doldur-
duğu ve beni sakinleştirdiği kesin. Bu defter bana Nârdâ'nın verdiği en büyük hediye.
Nârdâ haftada iki gün gelir ve bana her şeyi anlatır. Hatta kitapçı büfesinin yerine ya-
pılan dükkânın İyad Nebîl'in diğer dükkânları gibi uyuturucu sattığını da o haber
verdi. Nârdâ intihar edeceğinde su üstünde bir kayığın tek başına geri döndüğünü gö-
rünce kaybın ölümü gerektirmediğini aksine yaşamayı gerektirdiğini anlamış. Bugün
ziyaret günü... Diğer defterleri verdiğim gibi bu defteri de ona vereceğim. Ancak ba-
bamın intihar ettiği, kadının oğlunun İmâd el-Ahmer'i, Yusuf es-Semmâk'ın İyâd
Nebîl'i, Leylâ'nın Ranâd Mahmud'u öldürdüğünü gördüğüm kâbusları topladığım def-
terimi vermek konusunda emin değilim. Onu vermeyeceğim çünkü gerçek ve düşün
karıştığı bir anda susmamız gerekir.”⁴⁵

2.4. Anlatım Konumu ve Anlatıcı

Hikâye, destan gibi tahkiye türlerinde tanrısal anlatım konumu kullanılır-
ken⁴⁶ roman sanatında, okuyucuya çeşitli bakış açılarıyla bilgi aktarımı yapılabilme-
sine olanak sağlayan çeşitli anlatım konumları kullanılmıştır.⁴⁷ Belki de romanın di-
ğer tahkiye türlerine göre daha çok gelişmesi ve yaygınlık kazanması, anlatım ko-
numlarının çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Romanda olayı anlatan kişinin kim-
liği, anlatılanların neresinde durduğu, olaylara bakış açısı ve herhangi bir konuda
ortaya koyduğu tutum gibi şeyler anlatım konumu hakkında bilgi vermektedir.⁴⁸ Büt-
tün tahkiye türü eserlerde bir olay, onu anlatan bir anlatıcı ve bir anlatım konumu
bulunmaktadır.⁴⁹

Defâtîru'l-verrâk isimli romanda ben anlatım konumu⁵⁰ hâkimdir. Romanda
yedi kahraman bulunsa da bunlardan sadece İbrahim, Leylâ ve Gazeteci Ka-
dın/Nârdâ anlatıcı olarak konumlandırılmış ve olaylar onların bakış açılarından ve-
rilmıştır. Bu nedenle incelediğimiz romanda okuyucunun, kendisini olayların içinde
hissedebilmesi ve romanın kahramanlarıyla özdeşleşebilmesi için ben anlatım ko-
numuna sahip bir anlatıcının seçildiği anlaşılmaktadır.

⁴⁴ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 364-366.

⁴⁵ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 366.

⁴⁶ Yılmaz, *Roman ve Toplum*, 60; Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 197.

⁴⁷ Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 202.

⁴⁸ Philip Stevick, *Roman Teorisi, çev. Sevim Kantarcıoğlu (Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın
Yüksekokulu Matbaası, 1988)*, 112; Yılmaz, *Roman ve Toplum*, 60; Yumnâ el-İd, *Tekniyyâtu's-serdi'r-rivâi
fi davi'l-menheci'l-bunyevî (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2010)*, 134-138; Ahmet Yıldız, “Murîd el-Berğûsî'nin
Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1
(Haziran 2021), 33.

⁴⁹ Meral Demiryürek, “Kurgusal Metinlerde İkinci Kişili Anlatıcı ve Bakış Açısı”, *FSM İlmî Araştırmalar
İnsan ve Toplum Dergisi* 2 (2013), 120.

⁵⁰ Ben anlatım konumu için bk. Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 214-221.

2.5. Zaman

Yaşanmış veya yaşanması muhtemel olayları fiktif olarak tahkiye etmesi nedeniyle roman, öykü, tiyatro gibi kurgusal eserlerdeki önemli unsurlardan birisi de zamandır. Bu eserlerde kurgusal olsa da vakanın belli bir zaman içerisinde ger-çekleşmesi gerekir. Hatta zamana bağlılık olmadan roman yazılamaz.⁵¹ Diğer unsurlarda olduğu gibi geleneksel tahkiye türlerine göre roman sanatında zaman unsuru fazlaca gelişmiş ve önem kazanmıştır.⁵²

Defâtiru'l-verrâk isimli romana baktığımızda olay örgüsünün 2015 yılından başladığı, bu nedenle 2015 yılının, romanın nesnel zamanı olduğu görülmektedir. Daha sonra geri dönüş/genişletme⁵³ tekniği ile 1947 yılına kadar gidildiği için romandaki olay örgüsü 1947-2015 yılları arasındaki zaman diliminde gerçekleşmektedir. Romanın toplumsal sorunları ele alması nedeniyle gerçekçiliğinin artması için günümüze yakın bir tarihin seçildiği, sorunların nedenlerine işaret etmek için yeteri kadar geçmişe gidildiği, ana kahramanın babası ve dedesinin hayatta olduğu 68 yıllık zaman dilimi içindeki olayların anlatıldığı görülmektedir. Olayların gerçekliğini ve inandırıcılığını artırmak için zaman faktörü yeteri kadar kullanılsa da olayların daha çok öne çıktığı romanda zaman unsurunun çok fazla zikredilmediği görülmektedir.

2.6. Mekân

Roman sanatında zaman unsuru gibi mekân unsuru da önemlidir. Romandaki olay örgüsü, zaman ve mekân koordinatına gönderme yapılarak anlatılmakta böylece diğer tahkiye türlerine kıyasla olayların daha gerçek olduğu hissi verilebilmektedir.⁵⁴ Mekân unsuru; romandaki olayların meydana geldiği çevreyi tanıtmak, böylece olayları meydana geldiği yer ve topluma göre yansıtmak için kullanılmaktadır.⁵⁵

Defâtiru'l-verrâk isimli romanda Amman, Medebâ, Akabe, Cebelu'l-Cûfe, ki-tapçı büfesi, bakımevi, metruk ev ve banka gibi somut ve kapalı mekânların kullanıldığı, olayı ve anlatıcının duygularını anlamaya yetecek kadar mekânların tasvirlerinin yapıldığı ve mekânların simgesel değerlerinden istifade edildiği görülmektedir.⁵⁶ Romanda ele alınan konuya göre yazarın, mekânı işlevsel bir şekilde kullandığı anlaşılmaktadır.

2.7. Dil

Roman sanatında günlük ve bilimsel dilden daha çok edebî bir dil kullanılmaktadır. Edebî dil; muhataba göre farklı anlam çağrışımları olan duygusal bir

⁵¹ Bourneur - Quillet, *Roman Dünyası*, 119; Forster, *Roman*, 67; Selçuk Pekparlatır, "Sudanlı Yazar Et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 556.

⁵² Çetin, *Roman*, 157.

⁵³ Geriye dönüş veya genişletme tekniği için bk. Stevick, *Roman*, 248; Çetin, *Roman*, 161-162.

⁵⁴ Ian Watt, *The Rise of The Novel Studies in Defoe Richardson and Fielding* (London: Penguin Books, 1983), 28.

⁵⁵ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 143.

⁵⁶ Mekân'ın simgesel değeri için bk. Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 91, 130; Mehmet Bakır Şengül, "Romanda Mekân Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 533-535.

dildir.⁵⁷ Ancak yaşanmış veya yaşanması muhtemel olayların anlatılması nedeniyle günlük ve bilimsel dil de edebî dile dönüştürülerek kullanılmak zorundadır. Bu nedenle romanda kullanılan dil, günlük ve bilimsel dili edebî dile dönüştürebildiği oranda başarılı sayılmaktadır.⁵⁸

Defâtiru'l-verrâk isimli romanda Arapça bilen herkes tarafından anlaşılacak, tarih boyunca bir ilim ve sanat dili olarak kullanılan⁵⁹ Fasih Arapça tercih edilmiştir. Ancak romanda nadiren de olsa Ammice kullanmıştır. İbrahim'in Akabe'den Amman'a dönüşü esnasında otobüs şoförünün radyoyu açtığına Ümmü Gülüsm'den dinlediği şu satırları, Ammice kullanımına örnek olarak verilebiliriz: “لِيَهْ؟ وَإِنْتُ نُورَ عَيْنِي. أَيَهْ جَرَى بَيْنَكَ فِي الْهُوَى وَيَبِينِي؟ لِيَهْ تَلَاوَعَيْنِي. (Niçin bana naz yapıyorsun? Sen benim gözümün nurusun. Aramızdaki aşka ne oldu? Niçin bana naz yapıyorsun?)”⁶⁰

İncelediğimiz romanda Celal Berces, Fasih Arapçayı tercih ederek eserinin yerel kalmasını engellemiş ve küresel ölçekte tüm okuyuculara ulaşmasını sağlamıştır. Ancak hayatın doğal akışını da hissettirmek amacıyla zorunlu kaldığı zaman Ammiceyi tercih etmiştir. Toplumdaki ahlakî çöküşe değinmek için anlatılan bazı olaylarda cinselliği hatırlatan kelimelerin fazlaca geçmesi bir eksiklik olsa da yazarın şair de olması nedeniyle cümlelerini akıcılıkla kurguladığı ve edebî bir dil kullandığı görülmektedir.

2.8. Üslup

Üslup, halkın kullandığı dili özgün bir kullanımla duygu ve düşünceleri kendine has bir tarzda dile getiriş biçimi olarak tarif edilmektedir.⁶¹ İncelediğimiz romanın yazarı da eserinde farklı üsluplar kullanmıştır. Bir anlatıcıdan diğerine geçerken “Ancak kendisini neyin beklediğini bilmiyordu.”⁶² şeklinde merak uyandıran ifadelerin varlığı yazarın kullandığı bir üslup olarak karşımıza çıkmaktadır. Romanda herkesin kolayca anlayabileceği bir dil kullanılması nedeniyle yalın üslubun,⁶³ toplumsal sorunların nedenlerinin anlatılmasından dolayı eleştirel üslubun kullanıldığı görülmektedir. Özellikle yönetimin eleştirildiği kısımlar, olayların arasına sıkıştırılmıştır. İbrahim'in taksiye bindiği esnada radyodan dinlediği haber başlıkları ve arkasından taksicinin yorumu eleştirel üsluba örnek verilebilir:

"Haber başlıklarını hızlıca aktaran radyo kanalını dinlerken (taksi) hareket etti: 'Beyrut'ta göstericiler arasında ölümler... Emniyet güçleri ile göstericiler arasındaki çatışma neticesinde Bağdat'ta ölümler... Yahudi varlığı, yerleşim yerlerinde binalar inşa ediyor...

⁵⁷ Mehmet Önal, “Edebî Dil ve Üslup”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 27.

⁵⁸ Çetin, *Roman*, 275; Ali Eminoglu, “Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağırun' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 158.

⁵⁹ Arapçanın ilim ve sanat dili olarak kullanılması ile ilgili olarak bk. Ramazan Bezci, *İbn Mâlik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhâdın Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 34.

⁶⁰ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 121.

⁶¹ Çetin, *Roman*, 291-292; Ramazan Bezci, *Muhammed Emin ez-Zilevî ve Divanı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 137.

⁶² Berces, *Defâtiru'l-verrâk*.

⁶³ Yalın üslubun tanımı için bk. Çetin, *Roman*, 322-323.

Hükümet petrol fiyatlarını artırma kararı aldı...’ Şoför bir sigara daha yaktı, önüne daha fazla yoğunlaşarak direksiyona yöneldi ve haşın bir sesle şöyle mırıldandı: ‘Durum böyle devam ederse akıl hastanesine sığmayacağız.’⁶⁴

Yazarın, kahramanın içinde bulunduğu duygusal durumu veya önemli görüldüğü zaman veya mekânları sanatkârane üslubu⁶⁵ kullanarak anlattığı görülmektedir. İbrahim’in Nârdâ’nın defterini bulup intihardan vazgeçme anındaki anlatım buna örnek verilebilir:

"Defteri kapattığımda güneş, dağları aşıp ışığı denize düşmüş, gözlerim (ışığın) uzunca serilişinde koşup mavi ufka asılı kalmış ve martılar da günlük egzersizlerini yapıyordu. Bedenimi ahşap köprünün üzerine bıraktım. Gökyüzünün maviliği, ruhumu derin acılardan yıkarasına üzerime hücum etti. O esnada ölümle yaşam arasındaki anın gözün yüzeyine yapışan, yok olduğunda görüntünün netleştiği bir kıl gibi olduğunu ve dönüşü olmayan bir son olduğuna inandığımız yönelişleri değiştiren ani olayların var olduğunu anladım."⁶⁶

Yine yazar, sanatkârane üslup çerçevesinde tasvir sanatını kullanmıştır. İbrahim’in metruk eve ilk gidişindeki gördüklerinin aktarılması buna örnek olabilir:

"Yaklaşık on dokuz yaşlarında iki genç kız ve elbiselerinden su damlayan yirmi yaşlarında iki genç erkek gördüm. Hızla ateşe yaklaştılar ve Leyla’yı görünce hep birden sordular: ‘Sen neredeydin?’ Sonra biri beni sordu. Onlar rahatlayınca kadar Leyla beni tanıttı ve nasıl karşılaştığımızı kısaca anlattı. Başını açan, boynunu ovalayan bir kumaşla bağlayıp sırtına sarkıttığı uzun saçları bulunan bir kız vardı. Bana yorgun gözleriyle baktı ve güçsüz sesiyle dedi ki: ‘Biz, aileleri olmayan buluntularız. Bu eve sığındık. Seni buraya getiren ne?’"⁶⁷

Defâtiru’verrâk isimli romanda, farklı üslup özelliklerinin birbiriyle uyumlu olarak kullanıldığı; sade, anlaşılır fasih bir Arapça tercih edilerek uluslararası düzeyde bir okuyucuya hitap edildiği görülmektedir.

2.9. Anlatım Teknikleri

Bir roman kitabını tarih, psikoloji veya sosyoloji gibi alanlarda yazılan kitaplardan farklı kılan şey, kullanılan anlatım teknikleridir.⁶⁸ Bir eser içinde var olan anlamın anlatım biçimi, anlatım tekniği olarak isimlendirilmektedir. Bir edebî eserde, anlatılandan çok anlatım biçimine değer verildiği için edipler, çeşitli anlatım tekniklerini kullanmak zorunda kalmaktadırlar.⁶⁹ *Defâtiru’l-verrâk* isimli romanın yazarı olan Celâl Berces, ben anlatıcı konumu kullanması nedeniyle eserindeki anlatım teknikleri, iç monolog ve diyalog teknikleri ile sınırlı kaldığı görülmektedir.

⁶⁴ Berces, *Defâtiru’l-verrâk*.

⁶⁵ Sanatkârane üslubun tanımı için bk. Çetin, *Roman*, 297-323.

⁶⁶ Berces, *Defâtiru’l-verrâk*, 101.

⁶⁷ Berces, *Defâtiru’l-verrâk*, 187-188.

⁶⁸ Tekin, *Roman Sanatı*, 203.

⁶⁹ Tekin, *Roman Sanatı*, 201-202; Hasan Harmancı, “Abdurrahman Munîf’in el-Escâr ve İhtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönünden İncelenmesi”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 85.

2.9.1. İç Monolog Tekniği

Kişinin iç dünyasında kalan ifadeye, iç monolog adı verilmektedir.⁷⁰ Bir roman yazarının, kahramanların iç dünyasındaki duygu ve düşünceleri ifade etmek amacıyla kullandığı tahkiye tekniği iç monolog tekniği olarak adlandırılmıştır.⁷¹ Romanda, İbrahim'in ilk banka soygunundan sonra terkedilmiş evde geçirdiği gecenin ardından, içinden geçirdikleri iç monolog tekniğiyle şöyle aktarılmaktadır:

"Ben ve hâlâ uyuyan Leyla dışında herkes çıktı. Soğuk azaldı ve hava biraz ısındı. Yaşamda dönmeye başladım sonra başımı battaniyeye gömüp düşüncelere daldım. Eğer birisi benden şüphelense ve metodumu anlasa o günden itibaren beni yakalardı. Kalktım lambayı yaktım sonra kahve bardaklarını saydım. Kapıya doğru yürüdüm, açıklıktan baktım. Biraz çıkmayı düşündüm ama beni birinin görmesinden korktum."⁷²

Celal Berces, incelediğimiz eserinde kullandığı iç monolog tekniği sayesinde roman kahramanlarının iç dünyasındaki duygu ve düşüncelerini yansıtabilmiştir. Böylece anlatısına daha duygusal bir biçim kazandırabilmiş ve romanda kullandığı dili edebî dile yaklaştırmıştır.

2.9.2. Diyalog Tekniği

Birden fazla kişinin karşılıklı konuşmasının yazılı olarak aktarılması anlamına gelen diyalog tekniğinde dil, günlük kullanımındaki doğal akışıyla kullanıldığı için sanatsal ifadelerden uzaktır. Sosyal sorunları ele alan veya samimi ortamların anlatıldığı edebî yapıtlarda bu tekniğe sıklıkla rastlanmaktadır.⁷³ Toplumsal roman olma özelliği taşıyan *Defâtîru'l-verrâk* isimli romanda yazar, diyalog tekniğini çokça kullanmıştır. İbrahim'in Psikolog Doktor Yusuf es-Semmâk'la ilk görüşmelerindeki konuşmaları buna örnek verilebilir:

"Doktor Yusuf es-Semmâk isminin yazılı olduğu ahşap parçaya baktım. ... Sakin bir sesle şunları söyledim. Freud'un kişisel bilinçaltı veya Junk'ın kolektif bilinçaltını düşünseniz bile isteğimi ciddiye almanız gerekiyor. İkisi de dediklerimi düşünmenizi sağlayabilir. Doktor kızdı ve kapıyla masa arasında bir süre gidip geldi. Sonra bana doğru yürüdü ve soluk soluğa oturdu: 'Önümde gazetede okuduğun veya birinden duyduğun bilgileri mi anlatıyorsun?' 'Bu sorular tam olarak Freud'un Junk'la bağlantısı gibi büyük bir bağlantıyı yok ediyor. Ben bir şey anlatmıyorum ben beni tanıman için bir ışık tutuyorum. Junk, ruhun birkaç ayrı parçadan oluştuğunu ancak aynı zamanda birleşik olduğunu düşünmüyor mu?', 'Ben Junk'a inanmıyorum ben Freudçuyum.'⁷⁴

Celâl Berces'in romanında kullandığı diyalog tekniğinin, metne akıcılık kazandırdığı romanın olay örgüsünü sağlamlaştırdığı, romanın edebî yönünü geliştirdiği görülmektedir.

⁷⁰ Çetin, *Roman*, 291; Tekin, *Roman Sanatı*, 289.

⁷¹ Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 252-256.

⁷² Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 224.

⁷³ Orhan İyışenyürek, *Abdullah eş-Şebrâvî ve Şiiri* (Konya: Aybil Yayınları, 2019), 376-378.

⁷⁴ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 37.

3. Romanın Tematik İncelemesi

Ele alınan mesele veya bir konudaki düşünce şeklinde tanımlanan tema; tahkiye türü bir edebî eserde, yazarın bir konudaki duygu ve düşüncelerini metnin ana fikri olarak ele alması olarak tarif edilmektedir.⁷⁵ *Defâtiru'l-verrâk* isimli romanda yazar, toplumsal sorunları ve onun ardında yatan psikolojik problemleri görmüş ve okuyucuda bir farkındalık oluşturmak için aşağıda ele aldığımız bazı konuları romanında işlemiştir:

3.1. Yanlış Eğitimin Çocuk Psikolojisine Olumsuz Etkisi

Roman, sosyal problemlerin nedenlerinin kişilerin çocukluk yıllarında yaşanan olaylarda gizli olduğu fikrini işlemektedir. İbrahim'in babası olan Câdullah'ın küçük yaşlarda kardeşini kaybetmesi, ilkökul öğretmeninin okulun ikinci günü kendisini dövme istemesi, Sovyet yönetimini eleştirdiği için Moskova'da gözaltına alınıp işkence görmesi ve komünist faaliyetler yaptığı için Ürdün'de üç yıl hapsedilmesi gibi olumsuzluklar onun psikolojisinde olumsuz etkiler bırakmıştır. Bu olumsuzluklar Câdullah'ın, oğlu İbrahim'i insanlara güvensiz bir şekilde yetiştirmesine neden olmuştur. Romanda Câdullah'ın hapisten çıktıktan sonra ailesinin yanına gelip şu konuşmayı yaptığı aktarılmaktadır:

"Döndüğünü öğrenenler ayrılır ayrılmaz kapı ve pencerelerin kapalı olduğundan ve kimsenin kendisini duymayacağından emin oldu. Garip bir çekinmeyle hareket etti bize yakın oturdu, etrafına bakındı ve kısık bir sesle şöyle dedi: 'Şu andan itibaren hiç kimseye güvenmemeniz gerekiyor.' ... Bizi tüm insanlardan sakındırdı ve herhangi bir kişinin önünde her hangi bir şey konuşmamaya teşvik etti."⁷⁶

Yine Nârdâ'nın babasının da baskıcı bir eğitimi tercih etmesinin, ailesinin tüm üyelerinin trafik kazasında vefat etmesinden sonra intiharı düşünecek derecede yanlış kararlar vermesine neden olduğu aktarılmaktadır:

"Bir gün babam geldi. Yüzünde net bir somurtkanlık vardı. Biz oturma odasında romantik bir dizi seyrediyorduk. ... Anneme döndü 'Namazı kıldınız mı?' (dedi). O da dizideki acıklı bir sahneyi seyrettiği bir anda cevap verdi: 'Biraz sonra kılacağız.' Sesinin kızgınlığı arttı ve: 'Bu doğru değil! Bu doğru değil!' (dedi). (Annem): 'Evet doğru değil!' dedi. Kelime-i tevhid getirerek ve besmele çekerek abdest almak için kalktı. Ben de namaza niyet ederek onu izledim. Ama babam kabloları söktü, sonra evin penceresinden televizyonu aşağıya attı. ... (Ben): 'Bunları niçin yapıyorsun babacığım?' (dedim). Aşırı sinirden kızarmış gözlerle bana baktı ve: 'Bunlar insanların ahlakını bozdu.' (dedi). 'Bunu sana kim söyledi?' dedim. 'Gözlerim kapalıydı.' dedi ve telefonumu alıp kırdı. ... Masaya gitti ve okumaktan zevk aldığı kitapları parçaladı. ... 'Bu günden sonra şarkı yok, müzik yok, diziler yok, kitaplar yok! Bu günden sonra yaşantınızı değiştireceksiniz ve evde oturacaksınız.' (dedi)."⁷⁷

Emily Hanım'ın oğluna babasının kim olduğunu söylemesi de yanlış eğitimin

⁷⁵ Özcan Gürbüz, "Düşünce ile Tema ve Konu", *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 102.

⁷⁶ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 23.

⁷⁷ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 98-99.

çocuk psikolojisine olumsuz etkisine bir örnek olarak zikredilmiştir.

Yazar psikolojik sorunların nedenlerini romanında işlemiş ve yanlış eğitilen nesillerin toplum içinde çeşitli suçlar işleyebilecek, sorunlu bireyler hâline geleceğine değinmiştir.

3.2. Ahlakî Çöküş

Romanda üzerinde en çok durulan konu, toplumun yaşadığı ahlakî çöküştür. Ahlakî çöküşü somutlaştırmak için evlilik dışı ilişkiler fazlaca işlenmiştir. Romanda evlilik dışı ilişkiden doğan çocukların kaldığı yer olan bakımevi, çok kullanılan mekânlardan biridir. Burada yetişen çocukların toplumda bir statü elde edemeyişleri ve toplum için zararlı birer birey olmaları da romanda işlenen temalar arasında yer almaktadır. Leylâ'nın bakımeviden kaçarken bindiği taksinin şoförünün kendisine sarkıntılık etmesi,⁷⁸ Esma'nın çalıştığı iş yeri sahibinin istismarına uğraması,⁷⁹ yine bakımeviden kaçan Esma ve Macide'nin hayat kadını olarak çalışmak zorunda olmaları,⁸⁰ metruk evdeki Râid'in hırsızlıktan hapse girmesi⁸¹ gibi olaylar ahlakî çöküşün ve bunun topluma suç olarak yansımalarının birer göstergesidir.

3.3. Ailesiz Çocuklara Sahip Çıkılmaması

Romanda ailesiz olan çocuklara sahip çıkılmadığı ve gerekli eğitimlerin verilmediği teması da işlenmektedir. Leylâ'nın İbrahim'e hatıralarını ve bakımevinde yaşadıklarını anlatması esnasında bu konuya şöyle değinilmiştir:

"Bakıcı anne ve bakıcı babalar bize ne baba ne de anne oldular. Sadece gardiyanlık rolünü oynayan birer memurdular. ... Aramızda yaramaz birini gördüklerinde sert bir şekilde döverlerdi. O kişi de bizi veled-i zina diye nitelediklerini duyunca vahşileşirdi. ... Aramızda talasemi hastası olan bir genç vardı. Ancak kanını değiştirmek için hastaneye götürmediler. Minibüs, müdürün özel işlerinde kullanıldığı için onu götürmedi. Sağlığı bozuldu ve hastaneye götürmek zorunda kaldılar. O gün kimse ona refakat etmedi. Kimse onu ziyaret etmedi. Sağlığı daha da kötüye gitti ve öldü. Cenaze töreni yapılmadı. Bir bakıcı baba ve bakımevindeki arkadaşları dışında kimse cenazesine katılmadı."⁸²

Leylâ, ailesiz çocukların toplum içinde kendilerine yer bulamadıklarını İbrahim'e şöyle anlatmaktadır:

"Biz babalarımızın ve annelerimizin hatalarını yaşıyoruz. Bize bakanların gözünde biz veled-i zinayız. Sanki yüzümüzde diğer insanlardan bizi ayıran bir şey var. Erkek elbiseleri giydiğim bir gün polis beni durdurdu ve kimliğimi istedi. Başlangıçta benim bir oğlan olduğumu zannetti. Kimliğime baktı, benim kız olduğumu anlayınca güldü. Sıfırlarla dolu kimlik numaramı okuyunca rengi değişti. Benim nereli olduğumu, ailemin nerede olduğunu sordu. Bakımeviden çıktığımı, buluntu bir

⁷⁸ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 20.

⁷⁹ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 60.

⁸⁰ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 20-21.

⁸¹ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 203.

⁸² Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 182-183.

veled-i zina olduğumu söylemeye zorladı.”⁸³

Koruma altındaki çocukların, hem bakımevi içinde hem de dışında zorluklar çektikleri ifade edilmektedir. Koruma altındaki çocuklarla yeterince ilgilenilmemesi, arkadaşlarının tedavi edilmediği için öldüğünü görmeleri, toplum tarafından dışlanmaları, bir de kolay elde edilecek sahipsiz kişiler olarak görülmeleri toplumsal sorunlar meydana getirmektedir. Romanda koruma altındaki kişilere sosyalleşme fırsatı verilmediği Leyla'nın ağzından şöyle ifade edilmektedir:

“Sen onlardan birinin iş bulsa bile soyu yücelten bu toplumda evlenebileceğine inanıyor musun? Bali çekme bağımlısı olan Adî isimli genç, bakımevindeki talasemi hastası olan arkadaşının ölümü nedeniyle psikolojik sorunlar yaşıyor. Kan değişimi için onu çok az götürdüler. Bunun nasıl bir şey olduğunu hayal edebiliyor musun?”⁸⁴

Romanda kimsesiz çocuklara sahip çıkılmadığı ve toplumun yetrli bilinç seviyesinde olmadığı çeşitli olaylarla anlatıldığı görülmektedir.

3.4. Kötü Yöneticiler

Romanda, bakımevi müdürünün resmi aracı kendi özel işlerinde kullanmasından ve çocukların ihtiyaçlarını karşılamamasından bahsedilerek yöneticiler eleştirilmiştir.⁸⁵ Yine halkın yolsuzluğun olduğuna inanması da yöneticilere yapılan bir eleştiridir. İbrahim'in intihar etmeden önce Akabe'de girdiği lokantada, yanındaki masada konuşulanlar yolsuzluk konusuna şöyle değinmektedir:

“Masanın başında oturan adam son zamanlarda ülkeyi saran yolsuzluğu karşı yapılacak bir operasyonu gergin bir şekilde anlatıyor, pek çok tarafı kınıyor, krizi gidermek için atılması gereken adımları belirtti. Orta tabakadan ve onun kaybolmasının ardından yaşanacakların tehlikesinden bahsetti. Biraz sustu ve karşısındaki kadına baktı ‘Bizim İtalyan Savcı Antonio Di Pietro gibi birine ihtiyacımız var.’ dedi.”⁸⁶

Emily Hanım'ın hayata küsmesine neden olan İyâd Nebil'in üst düzey bir yöneticiliğe yükselmesi,⁸⁷ kitapçı büfesini haksız yere yıktırıp yerine kendisine bir dükkân yaptırması ve içinde uyuşturucu satılması,⁸⁸ sosyal işler müdürü İmâd el-Ahmer'in ihtiyaç sahipleri yerine başkalarına iş vermesi⁸⁹ gibi olaylar anlatılarak romanda yöneticiler eleştirilmektedir.

3.5. Halkın Zor Durumda Olması

Celal Berces romanda, halkın ekonomik olarak zor durumda olduğunu zikretmiştir. Bir lokanta çalışanının şu sözleri buna örnektir: “Ben ne yaptım ya Rabbi de beni bu şekilde cezalandırıyorsun! Bu şehirde kış bile sıkıcı. Ailemin isteklerinin

⁸³ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 192-193.

⁸⁴ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 193.

⁸⁵ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 183.

⁸⁶ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 73-74.

⁸⁷ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 314.

⁸⁸ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 366.

⁸⁹ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 29.

azıcığını yerine getirebilmek için bir öküz gibi daha ne kadar çalışmam gerekecek!?"⁹⁰

Yine kiralayacağı eve gitmek için İbrahim'in bindiği taksinin şoförünün, maskeli hırsız hakkındaki haberleri dinledikten sonra şöyle dediği aktarılmaktadır: "Eskiden, insanlar açlıktan öldüğü zamanlarda kadınlar, savaşımayan ve hırsızlık yapmayan bir adamla evlenmezlermiş. ... Yakında altmış yaşımı geçeceğim. Ufukta durmaksızın çoğalan borçtan başka parılayan hiç bir ümit yok."⁹¹

İbrahim'in girdiği bir lokantada bardağı kırması üzerine lokanta sahibi ile aralarında geçen şu konuşma da halkın durumunu izah etmektedir:

"'Affedersin yeri kirlettim.' ... 'Yer bir süreden beri kirlendi efendim. Endişe etme. ... Bu şehirde arzu edilecek bir şey kalmadı, büyük lokantaların küçük lokantamızı yutması gibi bizi de yutmaya başladı. Bir süreden beri taşınmayı düşünüyorum. ... Gündüzümü kirasını zar zor topladığım bu lokantada geçiriyorum. Bana da aileme harcayacağım az bir şey kalıyor.'"⁹²

Leyla'nın sosyal medyada maskeli hırsız, fiyat artışı ve halkın zor durumda olduğu şeklinde haberler görmesi ve 'bakımevi dışındaki hayatın bu kadar zor olmasını beklemiyordum.'⁹³ ifadesini kullanması halkın içinde bulunduğu durumu anlatmaktadır.

Eğitilmiş gençlerin memuriyet alamayışlarına ve işsizlik nedeniyle taksi şoförlüğü yapmak zorunda kalışlarına da değinilmiştir. Nârdâ'nın bindiği bir taksideki müzik nedeniyle ağlaması üzerine taksi şoförü ile aralarında şu konuşma geçer:

"'Efendim bir defasında bir sinema filminde şu ifadeleri işitmişim: Ağlamak için çok sebep var. Eğer onlara teslim olursak bizi geri dönemeyeceğimiz yerlere götürürler. İnan ki bu ifade bana çok yardımcı oldu.' 'Hayatının başında edepli bir delikanlıydı. Belli ki memuriyet kapısı yüzüne kapatılanlardandı.'"⁹⁴

Romanda halkın çektiği sorunlar, olay örgüsü içine serpiştirilerek okuyucuya aktarılmıştır. Taksi şoförü, lokanta sahibi ve işçisi gibi orta sınıfa mensup karakterlerin ağzından aktarılan ifadeler halkın düşüncelerini aktarmaktadır.

3.6. Sosyal Medyanın Zararları

Romanın ana kahramanı olan İbrahim'in öldüreceği kişiler ve soyacağı evler hakkında ayrıntılı bilgileri sosyal medyadan elde etmesi, aslında bir sosyal medya eleştirisi olarak değerlendirilmelidir. Nitekim yazar bu konuda İbrahim'in soyacağı evi araştırırken kullandığı şu ifadeleri aktarır:

"(Karnımdaki) ses, etrafımda dolanmaya ve bayıltıcı bir tarzda konuşmaya başladı. Bu nedenle Facebook ikonuna bastım ve günler önce gördüğüm sayfayı takma bir isimle araştırmaya başladım. Orada gördüğüm ev hakkında bilgiler topladım. O sırada (evin) adresine ulaştım. Yeni bir soygun için hazırlıklara başladım.

⁹⁰ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 190.

⁹¹ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 252.

⁹² Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 135-136.

⁹³ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 348.

⁹⁴ Berces, *Defâtîru'l-verrâk*, 215-216.

İletişim devrimi hakkında bir haber okuduğum esnada dünya tek bir köy hâline geldi ibaresini düşünmüştüm. Bilgisayarların ve internetin dünyasına âşık olup ustalaştığımda ne kadar da açıkta olduğumuzu, ne kadar da sırların kaybolduğunu ve bir şeyi ne kadar gizleyebildiğimizi anlamıştım. Evet, dünya sırların olmadığı tek bir köy oldu. Oradaki her şey dijitalleşti, yüzeyselleşti. Ele geçirmek kolaylaştı. Yeni şekliyle bir kulluk... Hoş ama içerden de korkutucu.”⁹⁵

Yazar yukardaki ifadeler ile sosyal medya sayesinde mahremiyetin kalmadığını, bunun da insanların emniyetini tehdit eden bir unsur olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç

Kendisi uçak mühendisi olan, çeşitli dergilerde editörlük ve gazetecilik yapan Celal Berces tarafından üç yılda yazılan *Defâtiru'l-verrâk* isimli roman, 2021 Buker Uluslararası Arap Romanı Ödülü'nü kazanmıştır. Romanda; insanlardan şüphe eden, sosyal hayata karışmayan, hayatını kitap okuyarak geçiren, şizofreni hastalığına yakalanan ve işlediği suçlarda okuduğu romanların kahramanı gibi hareket eden İbrahim el-Verrâk isimli ana kahraman üzerinden, özelde Ürdün toplumu, genelde Arap toplumları betimlenmektedir.

Roman adının okuyucudaki ilgiyi canlı tutacak şekilde seçildiği görülmektedir. Ürdün'de yaşanmış ve yaşanması muhtemel olayların eserde anlatılması, türünün toplumsal roman olduğunu göstermektedir. Kahramanların sosyal statüden mahrum olan kişilerden seçilmesi, yazara günümüzde yaşanan acıları dile getirme imkânı vermektedir.

Romanda ben anlatıcı konumu tercih edilmiştir. Romanın nesnel zamanı 2015 yılı seçilmiş ve geri dönüş/genişletme tekniği kullanılarak 1947 yılına kadar gidilmiştir. Böylece modernleşmenin yoğun bir şekilde yaşandığı 1947 ile 2015 yılları arasındaki olaylar edebî bir üslupla anlatılabilmektedir. Romanda Amman, Medeba, Akabe, Cebelu'l-Cûfe, kitapçı büfesi, bakımevi, metruk ev ve banka gibi somut ve kapalı mekânlar kullanılmıştır.

Şair olmasının da etkisiyle yazarın cümlelerini akıcılıkla kurguladığı ve romanında edebî dili ustalıklı kullandığı görülmektedir. Ancak cinsellik ifade eden kelimelerin fazlaca geçmesi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bölümler okuyucuda merak uyandıracak şekilde sonlanmakta böylece okuyucunun ilgisi canlı tutulmaktadır. Ayrıca romanın sonuna kadar Câdullah'ın niçin intihar ettiği, İbrahim'in sevgilisinin kim olduğu gibi soruların cevaplanmaması bu ilgiyi sürekli hale getirmektedir. Romanda yalın üslup, eleştirel üslup ve sanatkârane üslup gibi farklı üsluplar kullanılmış, iç monolog ve diyalog gibi anlatım tekniklerinden istifade edilmiştir.

Romanda tüm kahramanlarının küçük yaşlarda yaşadıklarının, hayatlarının geri kalanlarına olan etkisi görülmektedir. Bu nedenle roman, Arap toplumunun sosyal sorunlarını dile getirirken sorunların altında yatan psikolojik problemlere de işaret etmiştir.

Romanda İbrahim el-Verrâk'ın sevdiği kadının, babasının eski karısı

⁹⁵ Berces, *Defâtiru'l-verrâk*, 298.

olduğunun anlaşılması gibi yaşanmış bir olayın yanında yaşanması muhtemel olaylar da anlatılmıştır. Romanda gerçek hayattan kesitler olsa da ana kahramanın şizofren olması, yazara hayalî olaylarla gerçek olayları girift bir şekilde sunma imkânı vermiştir.

Romanda ana karakter olan İbrahim'in insanlara güvensiz ve asosyal olması, fikir hürriyetinin olmayışının; Leyla'nın bakımevinde yetişmiş olması, ahlakî çöküntünün; Nârdâ'nın hayatında yanlış kararlar alması da, toplumun gelenek ve modernlik arasında kalışının birer sembolüdür.

Romanda kullanılan diğer dekoratif kahramanlara ve olay örgüsüne bakıldığında yanlış eğitimin çocuk psikolojisine etkisi, ahlakî çöküş, kimsesiz çocuklara sahip çıkılmaması, kötü yöneticiler, halkın zor durumda olması ve sosyal medyanın zararları gibi temaların ele alındığı görülmektedir. Romanda ölüm, hicret, kayıp, intihar, hayatın zorlukları, küreselleşme, fakirlik, enflasyon, yolsuzluk ve sosyal statüler arası kin gibi konulara da satır aralarında değinilmiştir.

Ana karakter İbrahim el-Verrâk'ın iyilik ve kötülüğü kendisinde birleştiren, iyilik yapmak için hırsızlık yapan ve mağdurların hakkını almak için cinayet işleyen bir kişilik olması, toplumsal sorunların, özünde iyi olan kişileri suç işlemeye zorladığını göstermektedir. Kitapçı büfesinin uyuşturucu satan bir dükkâna dönüşmesi de toplumundaki değişimi ifade eden bir sembol olarak kullanılmaktadır. Tüm eşyalarını satan İbrahim'in kitaplarını satın alacak birini bulamaması ve hepsini yakması, toplumun ilme ne kadar değer verdiğini ifade etmektedir.

Romanda dile getirilen halkın maskeli hırsız sevmesi, kadınları sevmekle birlikte onlara yeterince değer vermemesi ve Câdullah'ın sevgilisi için her gün bir çiçek koparması gibi hadiseler aslında Arap dünyasındaki "kaybedilen sevgiyi bulma arzusu" yanında "elde edilen hiçbir şeyi de sevmeme" sorununu sembolize etmektedir. Görünen o ki yazar, *Defâtîru'l-verrâk* isimli romanı vasıtasıyla, Arap toplumlarının yaşadığı bazı sorunları ortaya koyarak onların, kimliğini yeniden inşa edebilmesi uğrunda var olan edebî sorumluluğunu yerine getirmiştir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdullah, Abdulbedî'. *er-Rivâye el-ân dirâse fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1990.
- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Behrâvî, Hasen. *Bunyetu's-şekli'r-rivâî (el-Fezâ'-ez-Zemen-eş-Şahsiyye)*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 1990.
- Berces, Celal. *Defâtîru'l-verrâk*. Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2020.
- Bezci, Ramazan. *İbn Mâlik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhâdin Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bezci, Ramazan. *Muhammed Emin ez-Zilevî ve Divanı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

- Bildik, Yusuf - Yıldız, Ahmet. "Zekeriyâ Tâmir'in el-Hısrım Adlı Hikâye Kitabında Sosyal Eleştiri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mayıs 2021), 347-368. <https://doi.org/10.33931/abuifd.886295>
- Bourneur, Roland - Quellet, Réal. *Roman Dünyası ve İncelemesi*. çev. Hüseyin Gümüş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 2003.
- Demiryürek, Meral. "Kurgusal Metinlerde İkinci Kişili Anlatıcı ve Bakış Açısı". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Dergisi* 2 (2013), 119-139.
- Dereli, Muhammet Vehbi. "Yemenli Öykücülerden Hemedân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü". *Marife* 2 (2013), 162-176.
- Eminoğlu, Ali. "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağırın' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 141-162.
- Forster, Edward Morgan. *Roman Sanatı*. çev. Ünal Aytür. İstanbul: Adam Yayınları, 3. Basım, 2001.
- Gürbüz, Özcan. "Düşünce ile Tema ve Konu". *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 101-108.
- Harmancı, Hasan. "Abdurrahman Münîf'in el-Escâr ve İhtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 67-96.
- Îd, Yumnâ el-. *Tekniyyâtü's-serdî'r-rivâf fi davî'l-menheci'l-bunyevi*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 3. Basım, 2010.
- İyişenyürek, Orhan. *Abdullah eş-Şebârî ve Şiiri*. Konya: Aybil Yayınları, 2019.
- Küçüksarı, Mücahit. "Tevfîk Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı". *Mütefekkir* 3/6 (Aralık 2016), 307-327.
- Önal, Mehmet. "Edebî Dil ve Üslup". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 23-47.
- Öztürk, Mevlüt. "Iraklı Öykücülerden 'Alî es-Sibâî'nin 'Suyûfun Hâşebiyetun' Adlı Öyküsü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2019), 225-248. <https://doi.org/10.33420/marife.551187>
- Pekparlatır, Selçuk. "Sudanlı Yazar Et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 547-568. <https://doi.org/10.33420/marife.770590>
- Stevick, Philip. *Roman Teorisi*. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988.
- Şengül, Mehmet Bakır. "Romanda Mekân Kavramı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 528-538.
- Tasa, Muhammet. "Suriye Öykücülerinden Mâcîd Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yazı'". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 133-150.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 11. Basım, 2012.
- Tepebaşılı, Fatih. *Roman İncelemesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2019.
- Watt, Ian. *The Rise of The Novel Studies in Defoe Richardson and Fielding*. London: Penguin Books, 1983.
- Yektîn, Saîd. *Kazâye'r-rivâyeti'l-Arabîyyeti'l-cedîde el-vucûd ve'l-hudûd*. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabîyye li'l-Ulûm Nâşirûn, 2012.
- Yıldız, Ahmet. "Abdulvehhâb 'İsâvî'nin ed-Dîvânü'l-İsbartî İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *akif* 51/1 (2021), 66-95. <https://doi.org/10.51121/akif.2021.16>
- Yıldız, Ahmet. "Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 23-47. <https://doi.org/10.18505/cuid.851785>
- Yılmaz, Durali. *Roman Sanatı ve Toplum*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- "2021 الرواية العربية للرواية العالمية تفوز بالجائزة الوراق". Erişim 11 Şubat 2022. <https://www.arabicfiction.org/ar/node/1773>

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Sachedina, Abdulaziz. Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application

Şeyma Ülger 

Doktora Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, Temel İslami Bilimleri Anabilim Dalı
PhD Candidate, İbn Haldun University, Islamic Studies Department
İstanbul / Türkiye

seyma.ulger@ibnhaldun.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-6271-7483>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1091319

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 21.03.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 23.05.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Ülger, Şeyma. "Sachedina, Abdulaziz. Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application". *Marife* 22/1 (2022): 517-523. <https://doi.org/10.33420/marife.1091319>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Sachedina, Abdulaziz. Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application¹

Özet

Çağdaş tıbbî meselelerin etik ve dinî boyutlarıyla çözüm beklediği günümüzde biyoetik alanında klasik fıkıh geleneğinden kopmadan günümüze hitap edebilecek İslamî etik normlar oluşturmak oldukça önemlidir. İslamî etik normları oluştururken meseleleri tıbbî, felsefî, kelamî, fikhî ve etik açıdan tartışmak daha realist ve kalıcı cevaplar üretilmesini sağlayacaktır. Teorik ve pratik çok fazla sorunu ihtiva eden bu alanda meselelere dair çok yönlü ve İslamî bir bakış açısı sağlayan oldukça az eser bulunmaktadır. Bu nadir eserlerden biri de Abdulaziz Sachedina'nın Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application adlı çalışmasıdır. Oxford University Press tarafından 2009 yılında yayınlan eser İslamî biyoetik alanına büyük bir katkı sağlamış ve kendinden sonraki çalışmalara yöntem ve içerik açısından örneklik teşkil etmiştir. Biyoetik alanının hızla gelişmesi ve fikhî açıdan cevap bekleyen soruların çoğalması bu meselelere dair kapsamlı ve derin çalışmaların varlığını kaçınılmaz kılmıştır. Bu çalışmaların en güzel örneklerinden biri olan Sachedina'nın bu çalışmasına İslamî biyoetik alanına dair yazılan eserlerde çokça atıf yapılmaktadır. Eserin dili İngilizce olup Türkçeye tercümesi henüz yapılmamıştır. Eser derin ve kapsamlı tartışma ve kavramları barındırmaktadır.

Sachedina, bu eserinde biyoetik tartışmalara İslamî bir perspektif kazandırmaya çalışmış ve interdisipliner yorumlarıyla biyoetik meselelere teorik ve pratik çözümler üretmeye çalışmıştır. Yazarın eserde de belirttiği üzere eleştirdiği en önemli nokta, biyoetik çalışan Müslüman araştırmacıların Batı'da ortaya çıkan literatürü ve eserleri biyoetik konularda kendilerine referans almalarıdır. Bu da onları dolaylı olarak biyoetik meselelere karşı fikhî bir perspektif ve çözümden uzaklaştırmaktadır. Bu açıdan biyoetik konularda İslamî bakış açısına sahip çalışmaların yok denecek kadar az olması alandaki boşluğun derecesini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Yazar, alandaki boşluğa bir katkı sunmak ve İslamî perspektifle biyoetik meselelere yaklaşılabileceğini kanıtlamak için bu eseri kaleme almıştır. Eserinde İslam'ın da kendi değerleri ile örtüşen bir biyoetik anlayışı olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Bu doğrultuda yazar, klasik fıkıh geleneğinden kopmadan günümüzdeki meselelere ışık tutabilecek İslamî etik normlar oluşturabilmeyi bu eser aracılığıyla kendisine amaç edinmiştir.

Kitap, yedi bölümden oluşmaktadır. Kitabın "Giriş" kısmı yazarın düşünce dünyasını ve İslamî etiği nasıl yorumladığına dair bilgi sunması açısından oldukça önemlidir. Kitabın bölümleri şu şekildedir: "In Search of Principles of Healthcare Ethics in Islam", "The Beginning of Life", "Terminating Early Life", "Death and Dying" "Organ Donation and Cosmetic Enhancement" ve "Islamic Bioethics-Recent Development". Her bir bölüm kendi için de farklı tıbbî, felsefî ve kelamî konular çerçevesinde ele alınmaktadır. Yazar, meseleleri ele alınırken teolojik ve fikhî, aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik tartışmalara yer vermiştir. Bu tartışmalar kitabın içeriğine zenginlik katmakla beraber biyoetik konularına kapsamlı bir bakış açısı da kazandırmaktadır.

Yazar, biyoetik konularda sıkça atıf yapılan küllî kaide ve fikhî prensiplere de değinmiştir. Bu noktada şunu da ek olarak belirtmek gerekir ki tıbbî-nevazil meselelerde maslahat, zaruret, istihsan gibi fikhî prensipler ve küllî kaideler söz konusu biyoetik meselelerin çözümünde yeterli değildir. Her ne kadar bu prensipler ve kaideler teorik zemin için oldukça büyük bir önem arz etse de meselelerin bağlantısının kadim hukuk eserleri olan fıkıh eserlerinde aranması da gerekmektedir. Fukahanın fıkıh eserlerindeki tartışmaları ile güncel tıbbî konuların bağlantısını kurmak sağlam ve tutarlı bir zemin oluşturmak adına oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Bu açıdan Sachedina, eserinde kısmen de olsa klasik kelam ve fıkıh kaynaklarındaki tartışmaları günümüz meseleleri etrafında yeniden tartışmıştır. Ek olarak eserin yukarıdakilere ilaveten diğer bir özelliği ise Sachedina'nın, eserinde biyoetik ve fıkıh dair tartışmalarda hem Sünnî hem de Şîî mezhebinin biyoetik konulardaki tutumuna da yer vermesidir. Bu farklı tutumların okuyucuya sunulması, eserin içeriğini oldukça zenginleştirmiştir.

Son olarak şu noktayı vurgulamak gerekir ki tıbbî konularda yazılan eserlerin çoğunluğunun İslamî perspektiften felsefi ve teolojik tartışmaların bizleri tatmin etmemesi ilk göze çarpan noktalardan biridir. Bu açıdan eser, İslamî tıp etiği literatürüne dair büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Sachedina, ele aldığı meseleleri kavramsal olarak açıklamış ve meselelere dair kavramların teorik zeminini de

¹ Sachedina, Abdulaziz. Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application, New York: Oxford University Press, 2009, 280 sayfa.

fukahannın ve mezheplerin tartışmaları üzerinden kurmaya çalışmıştır. Eser her ne kadar tartışmaların geliştirilmesine ihtiyaç duysa da İslamî biyoetiğe dair kavramsal inşa ve argümanların tartışılması açısından kanaatimizce alandaki nadir eserlerden biri olma özelliğini taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Biyoetik, Tıp, Etik Normlar, Küllî Kaideler, Zaruret, Maslahat.

Sachedina, Abdulaziz. Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application

Summary

Today, contemporary medical issues are waiting for solutions on ethical and religious dimensions. Hence, it is crucial to create Islamic ethical norms that can appeal to the present day in bioethics without breaking from the classical fiqh tradition. While establishing Islamic ethical norms, discussing the issues from medical, philosophical, theological, legal, and ethical aspects will provide more realistic and permanent answers. In this field, which contains many theoretical and practical problems, there are very few works that provide a versatile and Islamic perspective on the issues. One of these rare works is Abdulaziz Sachedina's *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. The book, published by Oxford University Press in 2009, made a significant contribution to the field of Islamic bioethics and set an example for subsequent studies in terms of method and content. The rapid development of bioethics and the proliferation of questions that await answers in jurisprudence have made the existence of comprehensive and in-depth studies on these issues inevitable. This work of Sachedina is frequently cited in the works written in Islamic bioethics. The work contains a lot of deep and comprehensive discussions and concepts.

In this work, Sachedina tried to bring an Islamic perspective to bioethical discussions and tried to produce theoretical and practical solutions to bioethical issues with interdisciplinary interpretations. The most crucial point that the author criticizes, as stated in the work, is that Muslim researchers working on bioethics refer to the literature and works that emerged in the West on bioethical issues. This indirectly distracts them from a legal perspective and solution to bioethical issues. From this point of view, the scarcity of studies with an Islamic perspective on bioethical issues once again reveals the extent of the gap in the field.

The author has written this work to fill the gap in the field and to prove that bioethical issues can be approached from an Islamic perspective. In his work, he put forward the view that Islam also has an understanding that coincides with his own bioethical values. Through this work the author has aimed to create Islamic ethical norms that can shed light on contemporary issues without breaking from the classical fiqh tradition.

The book consists of seven chapters. The "Introduction" part of the book is essential in presenting information about the author's world of thought and how he interprets Islamic ethics. The chapters of the book are as follows: "In Search of Principles of Healthcare Ethics in Islam", "The Beginning of Life", "Terminating Early Life", "Death and Dying", "Organ Donation and Cosmetic Enhancement", and "Islamic Bioethics-Recent Development". Each chapter is handled within the framework of different medical, philosophical and theological issues. The author has included theological and legal as well as ontological and epistemological discussions while addressing his issues.

The author also referred to the legal maxims of the Islamic law that are frequently cited in bioethics. At this point, it should also be noted that legal principles such as *darūra* (necessity), *maşlahah* (public good), and *istihsân* (juristic preference) are not sufficient in solving the bioethical issues in question. Although these principles and rules are of great importance for the theoretical ground, the connection of the problems should also be sought in the works of fiqh, which are classical fiqh books. It has great importance to establish a relationship between the discussions of the fuqahā in the books of fiqh and current medical issues to establish a solid and consistent ground. In this respect, Sachedina rediscussed the debates in classical kalām and fiqh sources around today's problems. In addition to the above, another feature of the work is that Sachedina also includes the attitudes of both Sunnī and Shi'ite sects on bioethical issues in the discussions on bioethics and fiqh. The presentation of these different attitudes to the reader greatly enriched the content of the work.

One of the first striking points is that most of the works written on medical subjects do not satisfy the philosophical and theological discussions from the Islamic perspective. In this respect, this work fills a significant gap in the Islamic medical ethics literature. Sachedina explained the issues he dealt with conceptually and tried to establish the theoretical basis of the concepts related to the problems through the discussions of the fuqaha and the sects. Although the work needs the development of discussions, it is one of the rare works in the field in terms of discussing the conceptual construction and arguments

about Islamic bioethics.

Keywords: *Fiqh, Bioethics, Medicine, Ethical Norms, Legal Maxims, Darüra, Maşlahah.*

Günümüzde tıbbî meselelerin çeşitliliği günden güne artmış ve tıp alanında ortaya çıkan yeni meselelerin şer'î olarak çözümü ise oldukça zorlaşmıştır. Bu tıbbî gelişmelerin İslam hukukunda nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair bazı eserler telif edilmiştir. Bunlardan biri de Abdulaziz Sachedina'nın 2009 yılında yayımlanan *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* adlı çalışmasıdır. Eserin orijinal dili İngilizcedir ve henüz Türkçeye tercümesi yapılmamıştır. Eserin hedef kitlesi, biyoetik alanına ilgi duyan ve bu alanda araştırmalar yapan kişilerdir. Abdulaziz Sachedina'nın bu eseri İslamî biyoetik alanında başyapıtlardan biridir. Bunun en önemli sebebi ise eserin kaleme alındığı yıl itibarıyla alandaki büyük bir boşluğu doldurmasıdır. Özellikle Batı'da o dönemde yapılan hararetli biyoetik tartışmalara İslamî bir perspektif sunmuştur. Bu bağlamda yazarın eleştirdiği en önemli nokta, biyoetik çalışan Müslüman araştırmacıların seküler bakış açısıyla Batı'da ortaya çıkan literatürü ve eserleri biyoetik meselelerde kendilerine esas almaları ve İslamî biyoetiği, İslamiyet ile ters düşen bir zihniyetle yorumlamaya çalışmalarıdır. Yazar, hem bu konuda bir farkındalık oluşturmak hem de İslamî biyoetik olup olmadığına dair tartışmalara cevap vermek amacıyla bu eseri telif etmiş ve eserinde İslam'ın da kendi değerleri ile örtüşen bir biyoetik anlayışı olduğu görüşünü açıkça savunmuştur. Bu doğrultuda yazar, kitabının giriş kısmında da belirttiği üzere klasik fıkıh geleneğinden kopmadan günümüze hitap edebilecek İslamî etik normlar oluşturabilmeyi bu eser aracılığıyla kendisine amaç edinmiştir.

Eserin yukarıdakilere ilaveten diğer bir özelliği ise Sachedina'nın, eserinde biyoetik ve fıkıha dair tartışmalarda hem Sünni hem de yazarın da müntesip olduğu Şii mezhebinin etik konulardaki tutumuna da yer vermesidir. Bu farklı tutumların okuyucuya sunulması, eserin içeriğini oldukça zenginleştirmiştir. Ayrıca yazarın İran kökenli olması hasebiyle İran'daki tıp etiği tartışmalarına ve uygulamalarına da eserinde yer vermesi İran'daki tıp etiği tartışmalarını incelemek isteyen araştırmacılar için genel bir bakış sunmaktadır.

Yazarın da ifade ettiği üzere WHO (Dünya Sağlık Örgütü) ve UNESCO (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü) gibi dünyada otoritede olan sağlık kuruluşları etik konularda din ve kültür ayırt etmeksizin genel bir söyleme ve standartlara sahip olup bunların herkese uygulanabileceğini düşünmektedirler. Müslümanların ürettikleri etik söylemleri ise onlara oldukça marjinal gözükmektedir (s. 224). Yazar, standart etik söylemlerin her dine ve topluma uyarlanmasının birçok tartışmayı da gündeme getireceğini iddia ederek önemli bir noktaya dikkat çekmiştir. Ek olarak Sachedina, bu eseriyle, Müslümanların biyoetik söylemleri ve iddialarının arkasında zengin ve kendi içinde sistematik bir düşünce yapısının olduğunu kanıtlamaya çalıştığına yönelik okuyucuda bir kanaat uyandırmaktadır.

Kitap, giriş ve sonuç haricinde yedi bölümden oluşmaktadır. Kitabın "Giriş" kısmı yazarın düşünce dünyasını ve İslamî etiği nasıl yorumladığına dair bilgi sunması açısından oldukça önemlidir. Kitabın bölümleri şu şekildedir: "In Search of Principles of Healthcare Ethics in Islam", "The Beginning of Life", "Terminating Early Life", "Death and Dying" "Organ Donation and Cosmetic Enhancement" ve "Islamic

Bioethics-Recent Development". Her bir bölüm kendi içinde farklı konular etrafında ele alınmaktadır. Yazar, bu meseleleri ele alınırken derin teolojik ve fikhî, yer yer de ontolojik ve epistemolojik tartışmalara yer vermiştir.

Özellikle ilk bölüm etik konularda teolojik, felsefi ve fikhî teorik bir zemin oluşturmak adına bu alanlarla ilgili yoğun tartışmaları ihtiva etmektedir. "In Search of Principles of Healthcare Ethics in Islam", kısmında Sachedina, kitabında İslamî etik kurallar için temel oluşturan olgulardan bahsetmiştir. Mu'tezile ve Eş'arî ekolleri bağlamındaki tartışmalarının yanı sıra Sünnî-Şîî çevrelerce bu olguların nasıl yorumlandığına dair de ayrıntılı bir teolojik arka plan vermiştir. Yazar, İslamî etik prensiplerin temeline *maslahatı* (*maşlahah/public good*) almıştır. Bununla beraber *istihsân, istislâh, örf, sedd-i zerâi* gibi fikhî prensiplere de ara ara yer vermiş ve Sünnî ve Şîî fakihlerin görüşlerine atıf yaparak teorik bir zemin oluşturmaya çalışmıştır. Ayrıca yazarın kendi ifadesiyle İslamî etik kuralların en önemlilerinden biri olan "Zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur." (*Lâ đarar wa-lâ đirâr/No harm, no harassment*) kaidesini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır (s. 67-75). Bununla birlikte yazar, tıbbî uygulamaların çözümünde referans alınan "İki zararlı şeyden daha az zararlı olan tercih edilir." ve "*Zarûretler haramları mübâh kılar.*" gibi diğer küllî kaidelere yer vermemiştir.

Yazar, eserin üçüncü bölümü olan "Health and Suffering" kısmında ise hastalık ve akabinde oluşan ızdırabın (suffering) kelamî ve fikhî olarak nasıl yorumlandığını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bahsi geçen ilk bölüm ve bu bölümde derin teolojik konulara giren yazar, hüsün-kubuh, irade ve kader gibi tartışmalara yer vermiştir. Bu iki bölümdeki teolojik ve felsefi tartışmaların yoğunluğu daha fazlayken akabindeki kısımlarda ise teorik tartışmaların pratik bazı uygulamalar çerçevesinde sunulduğunu söylemek mümkündür.

Özellikle kitabın, tüp bebek ve taşıyıcı annelik konularının ele alındığı "The Beginning of Life" adlı bölümünde cinsellik ve üremeden itibaren başlayan ve "Terminating Early Life" "Death and Dying" bölümlerinde insanın canlılığının başlangıcından sonuna kadarki hayat serüvenini gösteren bir çerçeve sunulmuştur. Son üç bölümde insanın hakiki ölümünün ne olduğu, insanın kendi ölümü üzerindeki etkisi ve ötenazi konusundaki tartışmalar oldukça önemlidir. Fukahanın ve tıpçıların insana, hayata ve ölüme dair tanımları farklılaştığı için beyin ölümü noktasında nasıl bir tercih yapılması gerektiği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Kitabın son bölümü olan "Organ Donation and Cosmetic *Enhancement*" kısmında ise organlardan ayrı olarak anne sütünün bağışlanması noktasındaki tartışmaları dile getirmesi dikkat çekicidir. Buradan da anlaşıldığı üzere yazar, anne sütünü tıpkı el, ayak ve kalp gibi bir organ kategorisine koymaktadır. Ayrıca, süt bankaları özelinde anne sütünün bağışlanması konusunda fukahanın meseleye şüpheli baktığını belirtmiştir (s. 189). Fakat burada vurgulanmalıdır ki özellikle Sünnî fukahanın çoğunluğu, süt bankaları ve annenin kim olduğu bilinmeksizin yapılan süt bağışını neslin muhafazası için risk barındırdığı gerekçesiyle kesin bir şekilde caiz görmemektedirler. Kanaatimce bu konuda yazarın bu karşıt görüşlere de yer vermesi konu hakkında farklı görüşleri görmek açısından gereklidir. Yine bu bölümde "Cosmetic Surgery and Sex Change" başlığında ise çok önemli iki konunun yüzeysel bir şekilde ele alındığını

belirtmeliyiz. O da estetik ameliyatının konuşulduğu “Cosmetic Surgery” başlığında zihinlerde kafa karışıklığına yol açan bir konu olan rekonstrüktif ve estetik cerrahinin aynı şeyler olmadığına dair bir açıklama yapılabileceğidir. Çünkü bu ikisinin ayırdını bilmeyenler için konu, zihinde bir karmaşa oluşmasına yol açabilir.

Kitabın “Islamic-Bioethics-Recent Developments” adlı son bölümünde ise meseleler önceki bölümlerden farklı olarak, klasik fıkıh kitapları bağlamında fikhî prensiplerle ele alınmaktan ziyade bazı modern konular genel hatlarıyla değerlendirilmiş ve bunların problematik yönlerine dikkat çekilmiştir. Sachedina, bu bölümde insan klonlama, genetik mühendisliği, genetik tarama ve embriyonik kök hücre gibi kitabın yazıldığı yıl itibarıyla yeni ancak günümüz itibarıyla olağan karşılanan birtakım teknolojik gelişmelere ve tıbbî uygulamalara dikkat çekmiştir. Sachedina'nın da gündeme getirdiği üzere özellikle Batı'da çıkan bu uygulamalara vahye inanan bir toplum olan Müslümanların nasıl karşılık vermesi gerekmektedir? Bu uygulamalar hangi açıdan değerlendirmeli ve bu yeni meselelere dair fikhî ve etik kaideler nasıl oluşturulmalıdır? Bu bölümdeki konulara günümüzde yapay zekâ gibi başka yeni teknolojik durumlar da eklenince meseleler iyice karmaşık bir hal almaktadır ve özellikle Müslüman genç araştırmacıların bu meselelerin fikhî boyutuna dair yeni çalışmalar yapmasına duyulan ihtiyacı artırmaktadır.

Eserin bölümleri ve içeriğini tahlil ettikten sonra kitabın literatür açısından önemi ve eksik bıraktığı alanlara dair şu çıkarımlarda bulunmak mümkündür; Birçok farklı görüşü haiz olan İslam'da etiğe dair tek bir söylemden bahsetmek mümkün değildir. Yazar, bir bakıma bu farklı söylemleri ortadan kaldırarak standart diyebileceğimiz ve bir açıdan da Müslümanların zihnindeki kafa karışıklığını önlemek adına deontolojik ve teolojik olan bazı etik normları prensip esaslı olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bu girişim her ne kadar takdire şayan olsa da bu durumun günümüzdeki tıbbî meselelerin daha da karmaşık hale geldiği gerçeğinden hareketle imkânı noktasında soru işaretleri bulunmaktadır.

Bunlara ilaveten tıbbî-nevazil meselelerde maslahat, zaruret, istihsan gibi prensiplerin ön plana çıkması kaçınılmazdır. Fakat bu prensipler tıbbî meselelerin çözümünde yeterli değildir. Klasik fıkıh geleneğindeki meseleler ve konular üzerinden güncel tıbbî konuların bağlantısını kurmak sağlam ve tutarlı bir zemin oluşturmak adına oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Bu açıdan Sachedina, eserinde her ne kadar klasik kelimeler ve fıkıh kaynaklarındaki tartışmaları günümüz meseleleri etrafında yeniden tartışsa da modern meselelerin çözümünde daha sağlam bir alt yapı oluşturmak konusunda kitapta eksik olan ve geliştirilmesi gereken bazı noktalar bulunmaktadır. Bu noktada ek olarak ifade edilmelidir ki eserin başlığı oldukça kapsayıcı olmasına rağmen içeriğin İslamî biyoetik alanındaki tüm prensiplere, kaidelere ve tartışmalara şamil olduğunu söylemek zordur.

Yazar, bazı modern tıbbî uygulamalara dair birtakım fikhî hükümler için İran'dan oldukça çok örnek vermiştir. Fakat İslam dünyasında otorite olan Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi (*Mecmau'l-Fikhî'l-İslâmî ed-Düvelî*)'ne çok az olmakla beraber Güney Amerika Fıkıh Konseyi (*The Fiqh Council of North America*) gibi fetva kurumları ve Kuveyt İslam Tıp Bilimleri Örgütü (*el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li'l-Ulûmi't-Tıbbiyye*) gibi geniş kitlelerde tanınan sağlık kuruluşlarının tıbbî

uygulamalar hakkındaki fikhî kararlarına eserde yer vermemiştir. Oysaki tıbbî meselelerin, günümüz fukahası açısından nasıl ele alındığına dair bir bakış açısı sunması açısından büyük bir öneme sahip bu kurumların görüşlerine ve kararlarına da eserde atıfların yapılması kanaatimizce oldukça isabetli bir yöntem ve tavır olurdu.

Sonuç olarak yazarın, biyoetik konularda başvurulan fikhî ilke ve kaideleri ileriki bölümlerdeki pratik ağırlıklı konulara başlamadan, eserinin ilk iki bölümünde anlatması zihinleri hazırlamak ve İslamî biyoetik açısından fikir vermesi açısından oldukça isabetlidir. Biyoetik konularda yazılan eserlerin çoğunluğunda İslamî perspektiften felsefi ve teolojik tartışmaların yetersizliği ilk göze çarpan noktalardan biridir. Bu açıdan eser, İslamî tıp etiği literatüründe büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Yazar, görüşlerini gerekçelendirmede oldukça başarılıdır. Sachedina, ele aldığı meseleleri kavramsal olarak açıklamış ve meselelere dair kavramların teorik zeminini de fukahanın ve mezheplerin tartışmaları üzerinden kurmaya çalışmıştır. Bu kavramları da İngilizceye çevirerek değil bizzat fıkıh eserlerindeki orijinal haliyle (ör. *darūra/necessity*, *maşlahah/public good*) eserinde kullanmıştır. Bu açıdan İslamî bir biyoetik oluşturulmaya çalışırken, bu alanlarda araştırma yapan Müslüman araştırmacıların ilgili kavramları, kendi çalışmalarında sadece İngilizce çevirileriyle aktarmak yerine İslamî gelenekteki asıl şekilleriyle de kullanmaları noktasında büyük bir örneklik teşkil etmektedir. Eser, daha önce de ifade edildiği üzere modern tıbbî uygulamalara dair teolojik ve fikhî tartışmaları barındırması yönüyle oldukça zengindir. Bu yönden özellikle de tıp etiği çalışmayı planlayan genç araştırmacıların başvurmaları gereken vazgeçilmez bir başvuru kaynağı hüviyetine sahiptir.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Kalkan, Cemal. Faizsiz Bankacılıkta Mudârame ve Kâr

Fatma Merve Bülbul 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Graduate Student, Selçuk University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law
Konya / Türkiye

fatma.merve.blbl@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6667-4652>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1104160

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 21.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Bülbul, Fatma Merve. "Kalkan, Cemal. Faizsiz Bankacılıkta Mudârame ve Kâr". *Marife* 22/1 (2022): 525-529. <https://doi.org/10.33420/marife.1104160>

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



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Kalkan, Cemal. Faizsiz Bankacılıkta Mudârabeye ve Kâr¹

Özet

Günümüz ekonomisine yön veren temel faktör, faiz ve borç ilişkisine dayalı olan bankacılık sistemidir. Bankacılık sistemi gün geçtikte hayatımızın ortasına yerleşmekte, günlük alışverişlerimizi dahi etkilemektedir. Bu durum ise dini hassasiyetlere sahip olan bireyler için birtakım problemlere yol açmaktadır.

İslam dininde faiz kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Fakat bugünün modern dünyasında ticarî hayat İslam'ın meşrû görmediği faiz etrafında dönmektedir. İçinde yaşadığımız toplumun hayat koşullarına uyum sağlayabilmek içinde Müslümanlar, İslam'ın faizsiz hayat doktrinini uygulamaya imkân verebilecek faizsiz bankacılık sistemini geliştirmişlerdir. Her ne kadar faizsiz bankacılık sistemi, danışma kurulları ile birlikte İslam'ın öngörmüş olduğu ilkeler ışığında faizsizlik prensibi üzerine kurgulansa da modern dönemin bankacılık şartları altında elbette bazı problemler içerisindedir. Dolayısıyla bu problemlere karşı çözüm odaklı çalışmalar yapmak oldukça önem arz etmektedir. Bu alandaki çalışmalardan birisi de temel gayesi kâr olan mudârabeyi ele alan Dr. Cemal Kalkan'ın incelediğimiz eseridir.

Ticarî faaliyetlerin temel amacı kâr elde etmektir. Mudârabeye bir tarafın emeğini diğer tarafın ise sermayesini ortaya koyduğu bir kâr ortaklığı sözleşmesidir. İslam tarihi boyunca bir finansman yöntemi olarak mudârabeye sıkça kullanılmıştır. Kalkan'ın eseri de günümüz faizsiz finansman modeli olarak kullanılan mudârabenin, klasik mudârabeye ile ne derecede uyduğunu tespit ederek çağdaş mudârabenin uygulanışındaki sorunlara cevap bulmaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Faizsiz Bankacılık, Mudârabeye, Kâr

Summary

The banking system is the main factor shaping today's economy, which is based on the interest and debt relationship. The banking system is becoming the center of our daily lives, affecting even our daily shopping. This situation causes some problems for individuals with religious sensitivities.

Interest is strictly prohibited in Islam. However, in today's modern world, commercial life revolves around interest, which is not legitimate in Islam. In order to adapt to the living conditions of our society, Muslims have developed an interest-free banking system that will allow the practice of the Islamic doctrine of interest-free life. Although the interest-free banking system, together with the advisory boards, is built on the principle of interest-free in the light of the principles envisaged by Islam, it certainly contains some problematic points under the banking conditions of the modern period. Therefore, it is very important to carry out solution-oriented studies against these problems. One of the studies in this field is Dr. Mudaraba, whose main aim is profit. It is the work of Cemal Kalkan that we examined.

The main purpose of commercial activities is to make profit. Mudaraba is a profit-sharing agreement in which one party puts his labor and the other party's capital. Mudaraba has been used frequently as a financing method throughout the history of Islam. Kalkan's work also tried to find answers to the problems in applying contemporary mudaraba by determining how mudaraba, which is used as today's interest-free financing model, is compatible with classical mudaraba.

Keywords: Fiqh, Interest Free Banking, Mudaraba, Profit

Tarihsel süreç içerisinde yaşanan gelişmeler, İslam toplumunu derinden etkilemekle beraber birçok alanda değişim ve dönüşüme kapı aralamıştır. Bu meydana iktisat alanı da özellikle son dönemlerde dünyada ve ülkemizde birçok çalışmaya konu olmuştur. Konvansiyonel iktisat anlayışının yanında İslam iktisadı çalışmaları da gittikçe hız kazanmaktadır. Dr. Cemal Kalkan'ın, sermayesi olmayan bir girişimci ile sermayesini kârlı bir yatırımda kullanmak isteyen yatırımcı arasındaki kâr ortaklığını ifade eden ve faize karşı bir alternatif sunan mudârabeye ortaklığının kâr boyutunu ele aldığı *Faizsiz Bankacılıkta Mudârabeye ve Kâr* adlı eseri de bu alandaki çalışmalardan birisidir.

1 Kalkan, Cemal. Faizsiz Bankacılıkta Mudârabeye ve Kâr. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021, 294 sayfa.

Eser, Kalkan'ın 2020 yılında tamamlamış olduğu *Mudâra Sözleşmesinde Kâr* adlı doktora tezinin yayınlanmış hâlidir. Eser, tarafların mudâra sözleşmesine yönelmelerinin temel gayesi olan kârı mukayeseli bir şekilde ele almasıyla öne çıkmaktadır. Yazar modern ve klasik fıkıh, iktisat, hukuk gibi kaynakların yanı sıra pratik alanın ortaya koyulması için bizzat banka yetkilileriyle yapmış olduğu görüşmeler ile ortaya koymuş olduğu çağdaş kâr anlayışını, katılma hesaplarının kârını ve fukahânın kâr teorisini okuyucuya sunmasıyla kayda değer bir çalışmadır.

Yazar, katılım bankalarının bel kemiğini oluşturan katılma hesaplarının fukahânın benimsediği çerçeveye uygunluğunu tespit etme, kâr paylaşımından önce avans kullanımının ve katılma hesaplarından ayrılan rezervlerin meşrûluğu ile bunların doğurduğu sorunlara cevap bulma amacına matuf olarak eserini kaleme aldığını ifade etmiştir. Bu doğrultuda yazar eserinin giriş kısmında "Kâr istihkak sürecinde mudâra taraflarının oluşmuş ya da oluşacak kâr üzerindeki haklarının niteliği nedir? Mudâra kârı ne zaman tahakkuk eder? Tarafların kâr üzerindeki haklarının hukukî niteliği nedir ve bu hak ne zaman istikrar kazanır? İstihkak sürecinde taraflar kârdan avans alabilir mi? Avans olarak kullanılan kârlar hakkında ne tür hükümler uygulanır? Mudâra kârının hesaplanması ve dağıtımı nasıl yapılır? Katılma hesapları kârının modern yöntemlerle hesaplanması fıkha uygun mudur? Katılma hesaplarından ayrılan rezervler meşrû mudur? Sermaye ve kârdan ayrılan bu rezervlerin ölçüsü nedir ve bu rezervler kâr paylaşım oranlarını etkilemekte midir?" sorularına cevaplar arayarak çalışmasını ortaya koyduğunu belirtmiştir (s.13-14).

Altı bölümden oluşan eserin giriş kısmında araştırmanın amaç ve yöntemine değinildikten sonra temel kavramların üzerinde durulması, konuların daha sağlıklı anlaşılmasına zemin hazırlamıştır.

Eserin "Mudâra Sözleşmesi" başlıklı birinci bölümünde mudâra benin tanımı, hukukî mahiyeti, tarihsel gelişimi, kuruluş ve şartları, tarafların yetki ve sorumlulukları ve sermayede aranan şartlar ile mudâra benin genel çerçevesi çizildikten sonra çağdaş ve klasik mudâra mukâyese edilmiştir.

Mudâra, taraflardan birinin sermayesini, diğersinin de emeğini ortaya koyduğu kâr ortaklığı sözleşmesidir. Bundan dolayı müellif mutlak anlamda mudâra benin "ortaklık" olarak tanımlanmasına ihtiyatla yaklaşır. Nitekim mudâri bin sermayede ve meydana gelen maddi zararda ortak olmayıp yalnızca kârda ortak olmasından hareketle, mudâra benin ortaklık olarak tanımlanmasına karşı çıkarak, mudâra benin kendine özgü bir sözleşme olduğunu ileri sürmektedir (s.44-45). Kanaatimizce de mudâra benin şirketin bir türü olmaktansa kendine özgü bir akit türü olarak tarif edilmesi daha isabetli gözükmektedir.

Mudâra akdinin konusunun kaynaklarda kâr, emek veya sermaye olarak belirtilmesine dikkat çeken müellif, akdin başında kârdan bahsetmenin mümkün olmaması hasebiyle kârın akdin konusu olmasının mümkün olmadığını ve kâr ile akdin gayesinin kastedildiğini öne sürmektedir (s.56). Müellife göre akdin konusu, mudâra sermayesinin işletilmesidir.

Kârı mudâra benin köşe taşı olarak gören müellif, eserinin ikinci bölümünde "kâr" üzerinde durmuştur. Müellif, fukahânın "Mümin tıpkı tâcir gibidir. Tâcir sermayesini kurtarmadıkça kâr sağlamış olamaz. Aynı şekilde mümin de farzları yerine

getirmediği sürece, nafilelere sahip olamaz” benzetmesinden hareketle, mudârabede sermayenin asıl, sermayeden elde edilen kârın ise usûl olduğunu ifade ettikten sonra, mudâraibe sermayesi sağlanmadan kârdan bahsedilemeyeceğini vurgulamıştır (s.90). Nasıl ki farzlar edâ edilmedikçe namaz borcu mükellefin zimmetinden düşmez ise, mudâraibe sermayesi sağlanmadan da kârdan bahsedilemez.

Mudâraibe varlığında meydana gelen her türlü artışı kâr olarak değerlendiren yazar, kârın meşrûiyetini ticarî işlemlerin tecviz edilmesinden ve ticareti teşvik eden ayetlerden hareketle açıklamıştır. Faizi, riziko karşılığında elde edilen kâra benzeterek faiz aracılığıyla elde edilen gelirin de kâr olacağını ileri süren modern araştırmacıları eleştirerek, kârın ancak fikhî ilkeler çerçevesinde meşru olabileceğini vurgulamıştır (s.97).

Eserin “Klasik Mudârabede Kâr” başlıklı üçüncü bölümünde, kârda aranan şartlar, kârın istihkak süreci, ortaya çıkışı, paylaşılması, hesaplanması, masraf ve zararlar ile kârın dağıtılması müellif tarafından yapılan tablolar eşliğinde ve mezhepler arası mukayeseli bir şekilde ele alınarak fukahânın kâra bakışı ortaya konulmuştur. Yazar bu bölümde, mudâribin kârdan bir hisse yerine maktû bir ücret almasının caiz olmaması gibi, mudâribin kâra ilaveten ücret isteme hakkının da olmamasını gerekçelendirerek vurgulamıştır. Yazar kâr ihlali sebebiyle kârın sermayeden karşılanmasına da karşı çıkmıştır (s.118). Mudâraibe kârının taraflardan birine ya da üçüncü bir tarafa hasredilmesini inceleyen müellif, mudâraibenin kârda ortaklığı ifade etmesi hasebiyle bu durumun akdin muktezasına aykırı olduğunun ve böyle bir tahsisin kâr ihlalini doğuracağını altını çizmiştir. Ayrıca müellif bu bölümde kâr dağıtımının, sermayedarın sermayesi iade olunduktan sonra gerçekleşmesinin elzemliğini, ölenin borçları ödenmeden murislerin terekeyi paylaşmasına benzetmiştir (s.135).

Mudâraibe sözleşmesinde meydana gelen zararın sorumluluğu sermayedara aittir. Bu durumda sermayedarın sermayesini kaybederken mudâribde emeğini kaybetmektedir. Müellif de ilgili bölümde hile-i şer’iyye yoluyla zararın başlangıçta mudâraibe yüklenmesinin güvene dayalı bir akit olan mudâraibenin mahiyeti ve amacıyla çeliştiğine vurgu yapmaktadır.

Yazar, “Çağdaş Mudâraibe ve İşleyişi” başlıklı dördüncü bölümde çağdaş mudâraibe ile ilgili görüşleri analiz ederek değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Müellif bu bölümde klasik mudâraibe anlayışı ile çağdaş mudâraibe uygulamalarının ne ölçüde uyduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Yazara göre, bankanın sermayedar kabul edilmesiyle birlikte ona geniş yetkiler verilmesi ve mudâraibe sermayesinin garanti edilmesi meşrû olmadığından, bankanın fon toplarken ve kullandırırken mudârib olarak kabul edilmesi gerekmektedir (s.177). Her ne kadar faizsiz banka fon toplarken ve kullandırırken mudârib kabul edilse bile, pek çok avantajından ve riskin azlığından dolayı fon kullandırmada murâbahayı tercih etmektedir.

Kalkan ilgili bölümde, çağdaş mudâraibenin işleyişi hakkında tartışmalara sebebiyet veren sermayenin banka tarafından garanti edilmesi, yeni sermayenin katılma hesabına kabulü, işleme sokulmadan önce sermayeden zorunlu karşılıkların ve ankes payının ayrılması gibi hususlara çözüm odaklı olarak izah getirmektedir. Örneğin sermayenin garanti edilmesi görüşlerini değerlendiren müellif, tazmin

sorumluluğu üstlenilmeyen malın kârını elde etmek meşrû olmadığından, sermayenin tazmin edilmesi hususuna, yatırım riskleri için biriktirilen fonlardan karşılanması çözümünü ileri sürmüştür (s.192).

Eserin “Katılma Hesabı ve Kâr” başlıklı beşinci bölümünde katılma hesaplarındaki mudâra akdinin gayesi olan kâr ele alınmıştır. Müellifin bu bölümde kârın hesaplanmasına ilişkin ortaya koyduğu yöntemler dikkate değerdir. Mudâra kârını hesaplarken rezervlerin hatalı ayrılmasına işaret eden müellif, kârın adil paylaşılabilmesi için dikkat edilmesi gereken hususları tespit etmiştir. Ayrıca bankaların muhtemel zararlar için ayırdıkları karşılıklar müellife göre, mudâra giderleri olarak kabul edilerek gayri sâfi kârdan karşılanmalıdır.

Müellif bu bölümde katılım bankalarının konvansiyonel bankalar gibi vadesinden önce çekilen sermayenin gelirini hesap sahibine vermemesini, tek taraflı menfaatin sağlanması, vadesinden önce çekilen kârın zimmette istikrar kazanması ve günümüzdeki modern kâr hesaplama yöntemleri sayesinde günlük kârın hesaplanabilmesi gerekçelerinden hareketle eleştirmiştir. Eserin son bölümünde klasik ve çağdaş mudâra benin mukayese edilmesi ve sonuç kısmında elde edilen tespitlerin maddeler hâlinde sunulması, konunun özümsemesi açısından son derece değerlidir.

Kalkan, konuları çağdaş ve klasik açılardan mukayeseli, çözüm odaklı ve eleştirel olarak ele almanın yanında, örneklemelerle birlikte birçok tablo ile destekleyerek konulara somut bir nitelik kazandırmıştır. Kalkan’ın zengin bir muhtevaya sahip olan bu eseri, titizlikle hazırlanmış olup lisansüstü öğrenim görenlerin yanı sıra, İslam iktisadı alanında çalışanlar ve bu alana merak duyanlar için yol gösterici bir niteliktedir. Ayrıca Kalkan’ın İslam iktisadı literatüründeki birçok boşluğun doldurulmasına vesile olabilecek bazı problemler konulara işaret etmesi de bu alanda çalışmak isteyen araştırmacılar için dikkate değer bir niteliktedir.

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar Oryantalizm, Mu'tezile, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Okcidentalizm, Mevlana, Şia, Selefilik ve Kur'an konularında sekiz özel sayı çıkarılan dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans 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.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.

YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye 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 yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Marife*'ye gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya 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 araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues on Orientalism, Mu'tazilah, Ahl Al-Bayt, Ahl Al-Sunnah, Occidentalism, Mawlana, Shia, Salafism and Quran have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, 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 or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for the consideration of publication in *Marife* 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.

YAZIM İLKELERİ

- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Gövde metinleri 3000-9000 kelime aralığında kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 10 punto büyüklüğünde, 12,5nk satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2.25, sağ 2, sol 2 ve alt 1.5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 8 punto Cambria, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.
- Makalelerin 600-700 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeti İngilizce çevirisi (summary), yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vastasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kaldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Yayınlanan makaleler, derginin www. marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

ATIF SİSTEMİ

Marife, atıf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi'nin son versiyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word.
- Articles should be in the range of 3000-9000 words, it should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 10-point Cambria font with 12,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins should be; top 2.25, right 2, left 2 and bottom 1.5 cm.
- Footnotes should be written with 8-point Cambria font with 1 nk space and justified.
- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.
- Around 600-700-words summary of the articles and English translation of the summary should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English summaries should be submitted for foreign language articles.
- There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using critical letters and words with transcripity.
- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
- Each article should include a "bibliography" at the end.
- Articles are also published in the web site of the journal: www. marife. org accessible by the international academic community.

FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

Marife, requires writers to use the last version of the Isnad Citation Style. More information can be found on the ISNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org/en>)