


YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

ISSN: 2148-922X

Dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası  Research Databases veri indeksi ve İSAM İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından taranmaktadır.

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör | Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
mehmetmahfuz@gmail.com

Editör Yardımcısı | Assistant Editor
Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK,
Prof. Dr. Hakan OLGUN, Prof. Dr. Ümit HASSAN

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skopje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAS (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Alpaslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, MUŞ)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Bu Sayının Hakemleri
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ,
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ, Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM, Yrd. Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA,
Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN, Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN

Yönetim Yeri | Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Email: ilahiyatdergi@neu.edu.tr; mehmetmahfuz@gmail.com

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Kasım 2017

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. |The Near East University Journal of the Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

İçindekiler

Editörden	5
Abdülcelil BİLGİN Kur'an Meallerinde <i>Nesne Yanlıklarının</i> Neden Olduğu Anlatım Kusurları.....	7
Murat SÜLÜN Bakara Suresinin Âmene'r-Rasûlü Olarak Bilinen Son 2 Ayetinin Dikkatlerden Kaçan Ana Özelliği	23
Ömer BOZKURT Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri	61
Recep UÇAR Din Öğretimi Kurumları Öğrencilerinin Arapça Derslerine İlişkin Tutumları ve Tutum Geliştirme Önerileri	87
Mahsum AYTEPE Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi.....	113
Adnan Karaismailoğlu/İsmail Söylemez Seyf-i Fergâni'nin Hayatı ve Edebî Şahsiyeti.....	137
Ahmet Erkan ŞEKERCİ Milliyetçiliğin Aydınlanmacı Kökenlerine Dair Bir Derkenar.....	161
Mehmet YAŞAR Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salât	173
Zenal SÖZGÜN Dini Danışma ve Rehberliğin Hayatımızdaki Yeri ve Önemi.....	207
Kitap Tanıtımı.....	221
Archaeology of Religion: Cultures and Their Beliefs in Worlwide Contex.....	221
Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi.....	225

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar,

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi'nin beşinci sayısı ile karşınızdayız. Geride bıraktığımız iki buçuk yıl içerisinde dergimizi her geçen gün daha iyi bir yere taşımak için çaba sarf ettik. Elhamdulillah İSAM'dan sonra dergimizi EBSCO tarafından da taranır hale getirerek uluslararası niteliğe kavuşturmayı başardık. Allah izin verirse ileriki yıllarda da dergimizin kalitesi ve uluslararası tanınırlığı için çaba sarf etmeye devam ederek Kıbrıs'ımız ve üniversitemizin göz bebeği haline getireceğiz.

Aziz okurlar,

Dergimizin bu sayısında dokuz özgün makale ile iki adet kitap tanıtım yazısı yer almaktadır. Dergimizin ilk makalesinde Abdulcelil Bilgin, bir tefsirci olarak Kur'an meallerine yoğunlaşmaktadır. Her gün bir yenisi yayınlanan Kur'an meallerinin içerisinde sadra şifa olan, yetkin meallerin yanı sıra hiç Arapça bilmeyen yazarların kaleme aldığı mealler ile diğer meallerden istifade edilerek yapılanların bulunduğu da bilinmektedir. Arapça bildikleri halde Türkçeye yeterince nüfuz edemedikleri için son derece sorunlu çevirilerle de karşılaşmaktadır. Bu nedenle mealler konusu son derece önemli bir mevzudur. Hatta bu konuya derginin bir sayısını özel olarak ayırmak gerekir. İnşallah ileriki dönemlerde bu konuya özel olarak eğileceğiz. Murat Sülün Bey'in makalesi de bu konuyu adeta tamamlar mahiyettedir. Bakara Suresi'nin son iki ayetinden hareketle Kur'an konusunda gözden kaçan bir çok noktanın bulunduğunu bize ihsas ettirmektedir.

Ömer Bozkurt Bey ise makalesinde Endülüs ve Kuzey Afrika ile Anadolu arasındaki kültürel ilişkiye ışık tutmaktadır. Onun verdiği bilgiler ışığında başta İbn Arabi olmak üzere bir çok Endülüs ve Kuzey Afrika mutasavvıfının Anadolu'yu etkilediğini; burada tasavvufun gelişip yaygınlık kazanmasına vesile olduğunu anlıyoruz. Bir sonraki makalenin yazarı olan Recep Uçar ise İslami ilimlerin olmazsa olmazı olan Arapçaya İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin nasıl yaklaştıklarını

ve bu öğrencilere bu önemli lisanı öğretmek için neler yapılması gerektiği hususunda bilgiler aktarmaktadır. Adnan Karaismailoğlu ile İsmail Söylemez, Fergana vadisinin önemli şairlerinden biri olan Seyf-i Fergani'nin hayatı ve eserlerini; Ahmet Erhan Şekerci, çağımızın vebası konumunda olan milliyetçiliğin aydınlanmacı temellerini; Mehmet Yaşar, Enfal Suresi 35. ayet bağlamında cahiliye döneminin bir boyutunu; Zenal Sözcün ise dinî danışmanlık ile rehberliğin hayatımızdaki yerini ele alıp incelemektedirler.

Dolu dolu bir sayı ile karşınızda olmanın gururunu yaşarken dergimizin huzurunuzda çıkmasında emeği bulunanlara, özellikle de üniversitemizin Kurucu Rektörü Dr. Suat İ. Günsel ile mütevelli heyeti Başkanımız Doç. Dr. İrfan S. Günsel beylere teşekkür ediyor, bir sonraki sayıda buluşmak üzere esenlikler diliyorum.

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

KUR'AN MEALLERİNDE NESNE YANLIŞLARININ NEDEN OLDUĞU ANLATIM KUSURLARI

Abdülcelil BİLGİN*

Özet

Cümleler özne, yüklem, nesne gibi çeşitli öğelerden oluşur. Nesne, geçişli fillere kurulan cümlelerde bulunması zaruri olan bir öğedir. Zira nesne, cümledeki öznenin işlediği fiilden etkilenen unsurdur. Öznenin işlediği geçişli fiilden etkilenen nesne, cümlede bulunmadığında doğal olarak eksiklik/hata söz konusu olacaktır. Kaldı ki nesne eksikliğinin bulunduğu cümlede anlam da eksik kalacak ve muhatap ifadeye yüklediği var sayılan mesajı tam olarak anlayamayacaktır. Türkçede, kusurlu/bozuk cümleler olarak kabul edilen bu tür ifadelerin, Kur'an çevirilerinde bol miktarda bulunduğu görülmektedir. Meallerde bu şekilde anlamın eksik ve kusurlu olmasına neden olan ifadelerin birkaç örnek üzerinden incelenmesi faydalı olacaktır. Umulur ki ilgililerin dikkatleri, bu konuya çekilmiş olur ve böylece nesne yanlışlarının neden olduğu kusurlu anlatımların meallerden ayıklanmasının önü açılmış olur.

Anahtar kelimeler: Kur'an, meal, çeviri, nesne, nesne yanlışları.

EXPRESSION MISTAKES CAUSED BY WRONG OBJECT USAGE IN QURAN TRANSLATIONS

Abstract

Sentences are consisted of a variety of elements such as subjects, verbs and objects. Object is an essential element for the sentences built up by transitive verbs, because object is the element that is affected by the verb committed by the subject in a sentence. When there is no object affected by the transitive verb committed by the subject, there will naturally be a mistake. Besides, there will be deficiency of meaning in a sentence which doesn't have an object, and the interlocutor will not completely understand the message that is thought to be contained. That kind of wrong expressions, which are regarded as faulty sentences in Turkish, can be seen abundantly in Quran translations. It will be useful to analyze that kind of expressions, which cause the meaning to be faulty or sketchy in Quran translations, by examples. We hope that the attention of those who may concern will be attracted upon this topic, thereby paving the way for removing the faulty expressions that cause object mistakes from the Quran translations.

Keywords: Quran, translation, object, object mistakes.

* Doç. Dr., Muş Alparslan Ü. İslami İlimler Fak. Öğretim Üyesi.

Giriş

Kur'an meallerinde sık sık karşılaşılan hatalardan biri de nesnenin bulunmamasından yahut kuralına göre kullanılmamasından kaynaklanan yanlışlardır. Bu yanlışların meallerde oldukça yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Bahse konun yanlışlıklar, kimi zaman anlamın eksik kalmasına neden olurken kimi zaman çeşitli anlam karmaşalarına ve bunlardan doğan başka hatalara da yol açabilmektedir. Neticede bütün bu olumsuzluklar, okuyucunun yavan, okunması zor ve zevk vermeyen metinlerle muhatap olmasına yol açmaktadır. Bu konu ile ilgili bir makale çalışmasına karar vermemizin nedeni, karşılaştığımız ilgili hataların yoğunluğu ve bunların bizde bıraktığı olumsuz izlenimdir. Bu makalede, farklı mealler temel alınarak seçilen örnekler üzerinden ilgili hatalar ele alınacak ve bunların nasıl düzeltilmesi gerektiğine dair bazı önerilerde bulunulacaktır. Ele alınacak örneklerin ve bunlara dair sunulacak önerilerin, araştırmacılar nezdinde konuyu üzerinde durulması gereken bir öneme kavuşturması umulmaktadır. Başka araştırmacıların da konuya yönelerek yapacakları kritikler ve bunlara dair sunacakları farklı öneriler, nesne yanlışlarından kaynaklanan hataların meallerden ayıklanmasının yolunu açacak ve bu sayede dil/gramer kurallarına göre hazırlanmış çevirilerin ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır. Konunun daha derli-toplu bir hale gelmesi adına öncelikle *nesne* hakkında bilgi verilecek, ardından nesne yanlışları örnekler üzerinden izah edilecektir. Son olarak meallerden seçilen örnekler analiz edilecektir.

Bilindiği üzere bir cümlenin meydana gelmesini sağlayan en önemli unsur yüklemidir. Öyle ki cümlenin diğer unsurları, konumlarını bütün öğeleri kendine bağlayan temel öge durumundaki yükleme göre belirlerler. Bu vesileyle, yükleme olan ilişkilerinin benzerliğinden dolayı nesne ve tümleç yanlışlarını birlikte aynı makalede ele almakta bir sakınca bulunmamaktadır. Her ne kadar Eker, yüklem anlamını çeşitli yönlerden tamamlayan öge durumundaki tümleçlerin yükleme doğrudan ilişkili olan nesnelere farklı değerlendirebileceklerini ileri sürse de¹ genel eğilim ikisinin birlikte ele alınabilecekleri yönündedir. Aksoy, alanında artık bir klasik olarak kabul edilen *Dil Yanlışları* adlı eserinde nesne yanlışları değil de tümleç yanlışları şeklinde bir başlık altında konuyu işlemiştir ki verdiği örneklerin nesne yanlışlarını da kapsadığı görülmektedir.² Keza Akbayır'ın da Aksoy gibi nesne yanlışlarını tümleç yanlışları başlığı altında ele aldığı görülmektedir.³ Nitekim Türkçe Sözlükte nesnenin tanımı şu şekildedir: Geçişli fiili bütünleyen yalın veya belirtme durumunda bulu-

1 Eker, Süer, *Çağdaş Türk Dili*, Grafiker Yay., Ankara, 2015, s. 349.

2 Aksoy, Ömer Asım, *Dil Yanlışları*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 155-168.

3 Akbayır, Sıddık, *Dil ve Diksiyon*, Akçağ Yay., Ankara, 2011, s. 94-96.

nan *tümleç*.⁴ Aynı sözlükte *tümleç*, *tümleyen şey*, *mütemmim*, genellikle fiilin anlamını çeşitli yönlerden tamamlayan, herhangi bir ad durumunda bulunan, edat alan ad veya tamlama, *meful*, *mütemmim*, şeklinde tanımlanmaktadır.⁵ Bu iki tanımda dikkat çeken şey, nesnenin *tümleç*; *tümlecin meful/nesne* kelimeleriyle izah edilmiş olmasıdır. Bu nedenle, yer yer birbirlerinin yerine kullanılan bu iki unsur aynı başlık altında ele almak yanlış olmayacaktır.

Nesne

Nesne (Alm. *Object*; Fr. *Complement d'object direct, object*; İng. *Direct object, object*; Osm, Arp. *meful*): Nesne, kısaca geçişli fiili bütünleyen yalın veya belirtme durumunda bulunan *tümleç*⁶ şeklinde tanımlanabilir. Daha geniş anlamda ise cümlede öznenin, dolayısıyla fiili geçişli olan yüklem-in etkilediği şahsı veya şeyi gösteren, yalın veya yükleme hali eki almış yüklemle doğrudan ilişkili olan; yüklem bildirdiği, öznenin yaptığı işten etkilenen öğeye nesne denir.⁷ Bir başka ifadeyle nesne, tümcede yüklemi bütünleyen, eylemsel yüklem olanaklı yayılımları arasında yer alan, geçişli fiilin, varlığını zorunlu kıldığı *tümleç*dir. Nesne, yalın durumda veya belirtme durumunda olmak üzere iki şekilde bulunabilir. Yalın durumdakine belirtisiz; belirtme durumunda olana ise belirtili nesne denir. Örneğin *ev aldım* cümlesindeki *ev* kelimesi belirtisiz nesne, *evi aldım* cümlesindeki *evi* kelimesi ise belirtili nesnedir.⁸ Nesneyi açıklayan kelimelerden biri olan Arapça *meful* teriminden hareketle yapılacak bir tarife göre ise nesne, failin/öznenin yaptığı işten etkilenen şey ya da kişidir, şeklinde tanımlanabilir. Nesne yanlıklarının yazı dilinde yoğun bir şekilde görüldüğünü ve bunların dikkatli bir bakışla açık bir şekilde fark edilebildiğini söylemek mümkündür. Aşağıdaki örnekler, söz konusu yanlıkların hem yaygınlığını hem de ne kadar fazla kanıksandığını göstermeye yetecektir.

Nesne/Tümleç Yanlıkları

Nesne ile ilgili yanlıklar; genel olarak, geçişli fiillere gelmesi gereken nesnelerin geçişsiz fiillere; geçişsiz fiillere gelmesi gereken dolaylı *tümleç*lerin geçişli fiillere getirilmesiyle ortaya çıkan bozukluklardır. Bu öğe ile ilgili yanlıklar farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bazen farklı *tümleç*ler alması gereken birçok yüklem birbirine bağlandığı; ancak bunlardan sadece birinin *tümlecinin* yazıldığı görülmektedir. Böylece yazılan tek *tümlecin* diğer yüklemlere de hizmet edeceği sanılmaktadır. Oysa di-

4 Akalın, Şükrü Haluk ve diğerleri, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2009, s. 1469.

5 Akalın ve diğerleri, *age.*, s. 2018.

6 Akalın ve diğerleri, *age.*, s. 1469.

7 Korkmaz, Zeynep, *Grammer Terimleri Sözlüğü*, T. D.K. Yay., Ankara, 2007, s. 111; Karahan, Leyla, *Türkçede Söz Dizimi*, Akçağ Yay., Ankara, 1999, s. 52; Eker, *age.*, s. 348.

8 Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yay., İstanbul, 2002, s. 147.

ğer yüklemeler ayrı ayrı tümleçler istediği için bu tümleç öteki yüklemelere uygun düşmemektedir.⁹ Ya da bir kelime sıralı bir cümledeki ilk yargıda farklı bir öge iken sonraki bir yargıda nesne görevi üstlenecekse bu nesnenin mutlaka yeniden yazılması gerekecektir. Ama ilk yargıda nesne iken sonraki yargıda yine nesne görevi üstlenecekse nesnenin sonraki yargılarda tekrar yazılmasına gerek kalmayacaktır.¹⁰

Örneğin, *buna ancak okurlar karar verir, uygular*, cümlesinde, *buna* tümleci, *karar verir* yüklemi için doğrudur; ama *uygular* yüklemi için yanlıştır. *Buna uygular* denilemeyeceğine göre, her iki eylemin de *buna* tümlecine bağlanması yanlıştır. Cümleyi, farklı şekillerde düzeltmek mümkündür: *Bunu ancak okurlar kararlaştırır, uygular* ya da *buna ancak okurlar karar verir, bunu uygular*, gibi...¹¹ *Resme uzun uzun baktı, sonra cebine koydu*, cümlesindeki *resim* kelimesi ilk yargının (baktı) dolaylı tümleci ama ikinci yargının nesnesidir. Çünkü *sonra resme cebine koydu* diyemeyiz. *Resme uzun uzun baktı sonra onu/resmi cebine koydu*, dediğimizde cümlede her hangi bir kusur kalmayacaktır.¹² *Yalnız yaşayan bu yaşlı ve hasta kadına kim bakar, kim besler, kim doyurur?* Bu cümlede olduğu gibi, *kadına kim bakar* denilebilir; ancak *kadına kim besler, kadına kim doyurur?* denilemez. Cümlelerin ikinci bölümüne, *onu* nesnesi getirildiğinde bozukluk giderilmiş olacaktır.¹³

Öğrencilerimizi tebrik eder ve hepinizin adına teşekkür ederim. Bu cümlede kimlere teşekkür edildiği açık değildir. Söz konusu belirsizliğin nedeni *kendilerine* yahut *onlara* şeklindeki dolaylı tümleçlerin eksikliğidir. Cümledeki bozukluğu düzeltmek için *adına* sözcüğünden sonra *kendilerine* veya *onlara* kelimelerinden biri getirilmelidir: *Öğrencilerimizi tebrik eder ve hepinizin adına kendilerine/onlara teşekkür ederim*, gibi. *Orhan akşamları bize gelir, ders çalışırdık*, cümlesinde de eksiklik bulunmaktadır. Bu cümledeki eksikliği gidermek için *gelir* kelimesinden sonra *onunla* kelimesi kullanıldığında anlatım bozukluğunu giderilmiş olacaktır: *Orhan akşamları bize gelir, onunla ders çalışırdık*.¹⁴ Son bir örnek verdikten sonra asıl konumuza, meallerdeki hatalara geçeceğiz. *Sanmayın ki halk bu sözleri dinler ve inanır. Halk bu sözleri dinler* şeklindeki kullanım doğru olsa da *bu sözleri inanır* şeklindeki kullanımın yanlış olacağı açıktır. Cümlelerin doğrusu şöyle olmalıdır: *Sanmayın ki halk bu sözleri dinler ve bu sözlere/bunlara inanır*.¹⁵

9 Aksoy., *age.*, s. 155.

10 Güleç, İsa, *Dil ve Anlatım Bozuklukları*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2014, s. 312.

11 Aksoy., *age.*, s. 155.

12 Güleç, *age.*, s. 312.

13 Ata ve diğerleri, *Türk Dili*, Editör: Hülya Pılandı, Anadolu Üniv. Yayınları, Eskişehir, 2008, s. 141.

14 Kavruk ve diğerleri, *Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım*, Uğurel Matbaası, Malatya, 2006., s. 131.

15 Akbayır, *age.*, s. 195.

Nesne/Tümleç Yanlıklarına Meallerden Örnekler

Meallerde bu konuya dair birçok hata ile karşılaşmak mümkün ise de¹⁶ bunlardan ele alınacak birkaç tanesi, problemin anlaşılmasına katkı sağlamak açısından yeterli olacaktır.

Aşağıdaki bazı örneklerde olduğu gibi, nesne eksikliğinin net bir şekilde meallere yansımalarını görmek mümkündür.

Maide – 27:

*Onlara Âdem'in iki oğlunun haberini de gerçek olarak oku. Hani ikisi birer kurban sunmuşlardı da birinden kabul edilmişti, ötekinden kabul edilmemişti. Seni mutlaka öldüreceğim! dedi. Öteki: Allah sadece takva sahiplerinden kabul eder, dedi.*¹⁷

Yukarıdaki çeviride bulunan birçok hatayı bir tarafa bırakarak makalenin konusu gereği sadece nesne eksikliği üzerinde durmak daha doğru olacaktır. Dolayısıyla çeviride bulunan *Allah sadece takva sahiplerinden kabul eder*, şeklindeki ifade bulunana nesne eksikliği üzerinde durulacaktır. Bu cümlede, Allah'ın sadece takva sahiplerinden kabul edeceği bildirilen şeyin ne olduğu yani nesne bulunmamaktadır. Oysa hem ayet metninde hem de çevirinin bağlamında kabul olması amacıyla sunulan şeyin kurban olduğu açık bir şekilde yer almaktadır. Dolayısıyla mevcut çevirinin, *kurban* kelimesinin yer almamasından kaynaklanan *nesne eksikliği* nedeniyle anlatım kusuru taşıdığı açıktır.

Aynı ayetin aşağıdaki çevirilerinde de nesne eksikliği bariz bir şekilde görülmektedir: *...Öteki de: Allah muttakilerinkini kabul eder.*¹⁸ *...Bu beriki ona şöyle dedi: Allah, ancak emirlerine karşı gelmekten sakınan (muttaki) kimselerinkini kabul eder!*¹⁹ *...Allah, ancak bilinciyle yaşayanlardan kabul buyurur.*²⁰ *...(O da); Allâh, sadece korunanlardan kabul eder dedi.*²¹ *...O da: "Allah, ancak müttakilerden kabul buyurur, dedi.*²² *...Allah Teâlâ ancak muttakî olanlardan kabul eder deyiverdi.*²³ *...(Beriki de şöyle) söylemişti: Allah, ancak (kendisinden) korkanları(nkini) kabul eder.*²⁴ *...o biri yok dedi: Allah ancak müttakilerden kabul buyurur*²⁵ *...Allah ancak erdemli olanlar-*

16 Bkz. Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2012.

17 Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim Meâlî (Türkçe Çevirisi)*, Yeni Boyut, İstanbul, 2008, s. 113.

18 Kazıcı, Ziya-Taylan, Necip, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, Çağrı Yay., İstanbul, 2006, s. 64..

19 Işıcık, Yusuf, *Kur'an Meâlî*, Konya İlahiyat Derneği, Konya, 2010, s. 88..

20 Eliaçık, R. İhsan, *Yaşayan Kur'an: Türkçe Meal/Tefsir*, İnşa Yayınları, İstanbul, 2007, s.I, 254.

21 Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, Kılıç Kitabevi, Ankara, Tarihsiz, s. 111.

22 Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâlî*, Işık Yayınları, İstanbul, 2004, s. 111.

23 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâlî Âli'si*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996, s. 113.

24 Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*, Naşiri: Mürşid Çantay, İstanbul, 1990, s. I,162.

25 Elmalı, Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meâlî*, İslamoğlu Yay., Hazırlayan ve Notlandıran: Düccane Cündioğlu, İstanbul, 1993, s. 111.

dan kabul eder, dedi.²⁶ ...Diğeri de Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder dedi..²⁷

Açık bir şekilde görüldüğü üzere yukarıdaki çevirilerin hiç birinde Allah'ın kabul edeceği şeyin ne olacağı yer almamıştır. Dolayısıyla çevirilerde nesne eksikliğinden kaynaklanan anlatım kusuru net olarak görülmektedir. Bu kusuru, *Allah ancak muttakilerin kurbanını/ibadetini kabul eder*, şeklinde çeviriye nesne ekleyerek gidermek mümkündür.

A'raf - 115:

*Sihirbazlar dediler ki: Ey Musa! Sen mi atacaksın önce; yoksa biz mi atalım?*²⁸ *Sihirbazlar: Ey Musa, ya sen at ya da biz atalım, dediler.*²⁹

Yukarıdaki çeviride, *atılacağı/sergileneceği* ifade edilen şeyin ne olduğu belli değildir, başka bir ifadeyle Musa yahut sihirbazların önce neyi atacacağı açık değildir. Atılacak bir şey var, bunu kimin önce atacacağı konusunda bir soru sorulmakta ama neyin atılacağı ise belirtilmemektedir. Diğer bir ifade ile nesneyi arayıp bulmanın en basit ve kestirme yolu olan *neyi?* sorusunun cevabı, çeviride bulunmamaktadır. Sözü edilen sorunun cevabının çeviride bulunmaması, cümleyi nesne eksikliğinden dolayı olgusal olarak kusurlu hale getirmektedir. Aşağıdaki çevirilerin de aynı eksiklik nedeniyle kusurlu oldukları gözlenmektedir.

*(Büyücüler): Ey Musa! Sen mi atacaksın yoksa önce atan biz mi olalım? dediler.*³⁰ *Dediler ki: Ey Musa (ilkini) sen mi atmak istersin, yoksa biz mi atalım?*³¹ *[Sihirbazlar Musa'ya]: Ey Musa! Ya sen at ya da biz atalım! demişlerdi.*³² *Sihirbazlar, Ey Musa sen mi önce atacaksın, yoksa biz mi atalım? dediler.*³³ *(Büyücüler): Ey Musa! Sen mi atacaksın yoksa önce atan biz mi olalım? dediler.*³⁴ *(Sihirbazlar), Ey Musa sen mi (önce) atacaksın, yoksa atanlar biz mi olalım? dediler.*³⁵ *Dediler: Musa, sen at, yoksa biz atacacağız.*³⁶ *Büyücüler Ey Musa, dediler. Önce sen mi atacaksın, yoksa biz mi atalım?*³⁷ *Sihirbazlar: Ey Musa! Ya sen at ya da biz atalım dediler.*³⁸

26 Yüksel, Edip, Mesaj: Kur'an Çevirisi, www.kuranmeali.org. Erişim: 01. 03. 2017.

27 TDV, Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2004, s. 111.

28 Işıcık, age. s. 127.

29 Piriş, Şaban, Kur'an-ı Kerim: Türkçe Anlamı, Arz Yay., Kayseri, t.y, s. 80

30 Varol, Ahmet, Kur'an-ı Kerim Meali, Madve Yay., İstanbul, 1997, s. 178.

31 Bulaç, Ali, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük), Çıra Yay., İstanbul, 2009, s. 164.

32 Akdemir, Salih, Son Çağrı Kur'an, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015, s. 163.

33 Eliaçık, age. s. I, 344.

34 Varol, age. s. 178.

35 T.D.V., age. s. 163.

36 Yüksel, age. www.kuranmeali.org. Erişim: 01. 03. 2017.

37 Şimşek, Ümit, Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, www.kuranmeali.org. Erişim: 01. 03. 2017.

38 Hizmetli, Mustafa, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, Birleşik Yay., İstanbul, 1997, s. 100.

Yapılacak basit bazı değişikliklerin yanı sıra cümlelerin nesnesi de belirlenerek ifadeyi daha anlaşılır bir halde tercüme etmek mümkündür:

Dediler ki: Ey Musa önce sen mi (asanı) atarsın yoksa biz mi atalım?

İbrahim – 7:

...şükrederseniz elbette size arttırırım.³⁹

Yukarıdaki cümleyi okuyanların *neyi?* şeklinde bir soru sormaları tabiidir. Çünkü Allah tarafından arttırılacağı ifade edilen arttırmanın nesnesi olacak şey, çeviride bulunmamaktadır. Allah'ın, kendisine şükreden insanlara olumlu manada mukabelede bulunacağı muhakkaktır. Bu karşılık, nimet, şükür ya da müfessirlerin ihtilafı görüşlerine konu olan herhangi başka bir şey olabilir. Nihayetinde arttırılacak bir şey söz konusudur. Bu nedenle arttırmaya konu olan şeylerden en azından birinin adı zikredilmeliyken çevirilerde, arttırılacak şeye dair ihtilaflara konu olan hiçbir şeye yer verilmediği görülmektedir. Çevirilerde arttırmaya konu olan şeylerden herhangi birinin zikredilmesi elzem olduğuna göre, ilgili tek bir şey dahi bulunmayan cümlede *nesne eksikliği* bariz bir şekilde kendini hissettirecektir.

Aşağıdaki çevirilerin de nesne eksikliği nedeniyle kusurlu oldukları açıktır.

...Eğer şükrederseniz elbette size arttırırım.⁴⁰ ...Eğer şükrederseniz, ben de sizin için mutlaka arttıracağım.⁴¹ ...eğer şükrederseniz gerçekten size arttırırım.⁴²

Nesnenin belirlendiği şu şekildeki bir çevirinin daha doğru ve anlaşılabilir olacağı açıktır:

Eğer şükrederseniz; size daha çok nimet vereceğim.

Yahut

Eğer şükrederseniz; şükürünüzü arttıracağım.

Duhan – 13:

...Onlara, açıklayan bir elçi gelmişti.⁴³

Yukarıdaki çeviride *onlara, açıklayan bir elçi gelmişti*, derken elçinin neyi açıkladığını ifade etmeye yarayan öge yani nesne belirtilmemiştir. *Neyi* soru edatına cevap bulunmayan aşağıdaki çeviriler de nesne eksikliğinden dolayı kusurludur.

39 Elmalılı, *age.* s. 255.

40 Bilmen, *age.* s. 257.

41 Öztürk, Y.N., *age.* s. 257.

42 Bulaç, *age.* s. 256.

43 Bulaç, *age.* s. 496.

...Kendilerine apaçık anlatan bir Peygamber geldi de,⁴⁴ (Neyi anlatan?)
 ...muhakkak onlara apaçık bildiren bir peygamber geldi.⁴⁵ (Neyi bildiren?)
 ...Hâlbuki kendilerine gerçekten apaçık beyân eden bir peygamber gelmişti.⁴⁶ (Neyi beyan eden?)
 ...Oysa kendilerine açıklayıcı bir peygamber gelmişti.⁴⁷ (Neyi açıklayıcı?)
 ...Kendilerine apaçık anlatan bir Resul geldi de,⁴⁸ (Neyi apaçık anlatan?)
 ...Doğrusu kendilerine apaçık anlatan bir Peygamber geldi de,⁴⁹ (Neyi apaçık anlatan?)

Görüldüğü üzere yukarıdaki çeviriler, sonlarına eklenen sorulara dair herhangi bir cevap içermemektedirler. Bu vesileyle aşağıdaki çeviri örneğinin daha doğru olduğu söylenebilir.

Kendilerine, gerçeği açıklayan bir elçi gelmişti.

Leyl – 5:

Fakat kim verir ve korkup-sakinursa,⁵⁰ Artık kim verir ve sakınursa,⁵¹ Kim verir ve erdemli davranır,⁵² (Bundan sonra) kim verir ve sakınursa,⁵³ Kim verir ve sakınursa,⁵⁴

Yukarıdaki çevirilerde, verilmesi gereken ya da istenen şey belirtilmediği için *nesne eksikliği* bulunmaktadır. Mevcut eksiklik, verilecek şey zikredilerek giderilebileceği gibi herhangi bir şey zikredilmeksizin başka ifade birimleri ile de örneğin *infak etmek, harcamak* gibi kelime ve kelime grupları kullanılarak giderilebilir. Böylece çevirilerde, nesnenin bulunmamasından kaynaklanabilecek herhangi bir kapalılık yahut eksiklik kalmayacak ve bahse konu olan şeyin mal, mülk gibi maddi ihtiyaçların karşılanmasına yarayan şeyler olduğu anlaşılacaktır: *Kim malından başkası için harcarsa... Veya Kim infak ederse... gibi...*

Tin – 5:

Sonra aşığuların aşığısına çevirdik.⁵⁵

44 Davudoğlu, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*, Çelik Yay., İstanbul, 1981, s. 497.

45 Bilmen, *age.* s. 497.

46 Hayrat Neşriyat İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti, *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali*, Hayrat Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 495.

47 Varol, *age.* s. 531.

48 Elmalılı, *age.* s. 495.

49 Yavuz, A. Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Âli'si*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1974, s. 497..

50 Bulaç, *age.* s. 596.

51 T.D.V., *age.* s. 595.

52 Yüksel, *age.* , www.kuranmeali.org, Erişim: 01. 03. 2017.

53 Çantay, *age.* s. III, 1186.

54 Öztürk, Y.N., *age.* s. 397.

55 Bulaç, *age.* s. 596.

Çeviride, *aşağuların aşağısına* atılacak olanların kimler olduğu dolayısıyla kimlerden söz edildiği belli değildir. Kaldı ki çeviride bulunan *çevirdik* kelimesinin de isabetli bir tercih olmadığı açıktır. İnsan, *aşağuların aşağısına çevrilmez; atılır* ya da *düşürülür*. Dolayısıyla cümlede, *onu* zamirinin olmamasından kaynaklanan *nesne eksikliği*; *çevirdik* kelimesinin seçiminden kaynaklanan *karıştırılan sözcük* şeklindeki hatalar söz konusudur.

Oysaki *sonra onu/insanı aşağıların en aşağısına attık/düşürdük*. şeklindeki bir ifadenin daha doğru ve anlaşılır olacağı açıktır.

Zarf Tümleci Eksikliğinden Doğan Anlatım Bozuklukları

Makalenin giriş kısmında belirtildiği üzere, nesne ile tümlecin yer yer birbirlerinin yerine kullanılması gibi gerekçelerden dolayı tümleç yanlışları ile ilgili örneklerin de bu çalışmada ele alınması daha doğru olacaktır. Bu bağlamda incelenecek örnekler, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Sâd – 5:

*İlâhları bir tek ilâh mı yaptı/yapmış?*⁵⁶

*Tanrıları, tek tanrı mı yaptı?*⁵⁷

*İlâhları hep bir ilâh mı kıldı; İlâhları bir ilâh mı kıldı?*⁵⁸

*Tanrıları bir tek Tanrı mı yapmış?*⁵⁹

*İşte tutmuş bunca ilahı bir tek ilah yapmış!*⁶⁰

*Tanrıları tek bir tanrı mı yapacakmış?*⁶¹

*İlahları bir tek tanrı mı yapmış?*⁶²

*O kadar tanrıyı tek bir tanrı mı yapmış?*⁶³

Yukarıdaki kısa çeviri cümlelerinde sadece zarf tümleci eksikliğini değil; başka bazı anlatım kusurlarını da bulmak mümkündür. Cümlelerin analizine geçmeden önce peşinen söylenebilecek şey, bunların doğru çeviriler olmadığıdır. Örneğin, *İlâhları bir tek ilâh mı yaptı/yapmış?*; *Tanrı-*

56 Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, D. İ. B., Ankara, 2007, s. 452; Varol, *age*. s. 485.; Bulaç, *age*.s. 453; Yavuz, *age*. s. 454; Hayrat, *age*.s. 452; Piriş, *age*. s. 212.

57 T.D.V., *age*. s. 452; Yüksel, *age*. www.kuranmeali.org. Erişim: 01. 03. 2017; Ateş, *age*. s. 452; Akdemir, *age*.s. 452.

58 Elmalılı, *age*. s. 452; Bilmen, *age*. s. 454.

59 Eliaçık, *age*. s. II, 452; Çantay, *age*. s. II, 808.

60 Yıldırım, *age*. s. 452.

61 Şimşek, *age* s. www.kuranmeali.org. Erişim: 01. 03. 2017.

62 Öztürk, Y.N., *age*. s. 454.

63 Işıcık, *age*.; Atay, Hüseyin, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, S/E/K Yay., Ankara, 1995, s. 344.

ları, tek tanrı mı yaptı/yapmış/yapacakmış?; O kadar tanrıyı tek bir tanrı mı yapmış? gibi ifadeler, ilahların sayısını bire mi/teke mi indirdi, bütün ilahları ret edip tek bir ilahı mı kabul ediyor, gibi anlamları yansıtmadığı gibi ilgisiz çağrışımlara da sebep olabilecek niteliktedirler. Örneğin, *Tanrıları bir tek tanrı mı yaptı?*⁶⁴; *O kadar tanrıyı tek bir tanrı mı yapmış?* şeklindeki ifadelerin, mevcut tanrıların bir tek tanrı tarafından mı yapıldığını öğrenmeye yönelik bir soruyu ortaya çıkaracağı açıktır: Tanrıları bir tek tanrı mı yoksa birden çok tanrı mı yaptı? gibi. Böyle bir karmaşaya yol açan şey, cümlelerde zarf tümleci eksikliğinin yanı sıra öznenin kim olduğuna dair net bir ayırımın olmamasıdır. Dolayısıyla onca tanrıyı yapanın özne olarak bir tek tanrı mı olduğu yoksa cümlede zikredilmeyen bir gizli özne mi olduğu şeklinde bir karmaşa ortaya çıkmaktadır.

*İlahları hep bir ilâh mı kılmuş; İlahları bir ilâh mı kılmuş?*⁶⁵ şeklindeki çevirilerde ise mezkur hataların yanı sıra *kılmak* kelimesinin neden olduğu bir kapalılık da bulunmaktadır. Çevirideki *kılmak* kelimesi, ayet metninde yer alan ve anlam alanı oldukça geniş olan جَعَلَ fiilinin⁶⁶ literal çevirisi olup en azından burada doğru bir tercih olarak görülmemektedir.

*İlahları bir tek tanrı mı yapmış?*⁶⁷ şeklindeki çeviride ise yukarıda dile getirilen hataların dışında *İlahlar-tanrı* kelimelerinin tercihinden kaynaklanan bir ilginçlik de söz konusudur. Aynı kökten türedikleri bilinen ve ayette de *alihe-ilah* şeklinde çoğul-tekil formlarında kullanılan bu kelimelerin neden *ilahlar-ilah* yahut *tanrılar-tanrı* şeklinde değil de *İlahlar-tanrı* olarak tercüme edildiği en azından merak konusudur.

Çevirilerde işaret edilen hataların yanı sıra dolaylı tümleç eksikliğinin giderilmesi ile aşağıdaki gibi daha doğru ifadelerle karşılaşmak mümkün olacaktır:

Bütün ilahları reddedip bir ilahı mı kabul ediyor?

Veya

*...Bunca tanrıyı reddedip ille de bir tek tanrı diye tutturmuş gidiyor.*⁶⁸

Müzzemmil – 18:

*O günle gök (bile) yarılr, Allah'ın va'di gerçekleşir.*⁶⁹

Yukarıdaki çeviride bulunan *o günle* ifadesinin ne anlama geldiği, bundan kast edilen şeyin ne olduğu yahut bahse konu olan günün hangi

64 Öztürk, Abdülvahap., *age.* s. 452.

65 Elmalılı, *age.* s. 452; Bilmen, *age.*

66 Bilgin, Abdülcelil, *Ceâle Filî: Anlam Alanı ve Çevirisinde Karşılaşılan Problemler*, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 14 Sayı: 45 (Güz 2010) S .265-270.

67 Öztürk, Y.N., *age.* s. 454.

68 Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Otto Yay., Ankara, 2008, 622.

69 D.İ.B., *age.* s. 573.

özelliği ile gökleri bile yarabileceği açık olmayıp cümle, ne anlama geldiği ve neye işaret ettiği belli olmayan kapalı bir ifadedir.

*Gök bile onunla çatlamıştır.*⁷⁰

Bu çeviride de işaret ettiği şey ve anlam alanı belli olmayan *onunla* şeklindeki kelimeden kaynaklanan anlam ve işaret belirsizliği söz konusudur. Bu nedenle ele alınan yukarıdaki iki çeviride de *tümleç eksikliğinin* neden olduğu anlatım bozukluklardan bahsedilebilir.

Günün hangi özellik ve yönlerinden dolayı göğü bile yarabilecek bir mahiyette olacağına dair bize bilgi tedarik etmeye yarayacak bir tümlecın cümleye eklenmesi durumunda ifadenin anlaşılabilir bir duruma geleceği görülecektir.

O günün *siddetinden/dehşetinden* gök (bile) yarılır...

Tekvîr – 24:

*O, gayb hakkında cimri değildir.*⁷¹

Çevirideki *hakkında* kelimesi doğru bir tercih değildir. Bunun yanı sıra cümlede tümleç vazifesi görecek bir kelime eksikliğinden kaynaklanan anlatım bozukluğu da bulunmaktadır. *Anlatma, bildirme* yahut bu anlamlara gelebilecek bir kelimenin cümleye eklenmesi durumunda daha kolay anlaşılabilir bir ifade ortaya çıkacaktır.

*O, gayb konusunda cimri değildir.*⁷²

Bu cümle de bazı eksikliklerden dolayı anlaşılmaya elverişli değildir. Çünkü *gayb konusunda cimri olmamanın* ne demek olduğu, ne anlama geldiği pek de belli değildir.

*O, gayb üzerine cimri değildir (ki ondan bir şey eksik bırakın).*⁷³

Bu cümle, *gayb üzerine cimri değildir* şeklindeki ifadenin muğlak ve mesajdan yoksun yapısı nedeniyle yine eksik ve anlaşılması zor bir cümledir.

Birçok çeviriyi eksik bırakıp hatalı hale getiren ve sık görülebilen literal anlamı öne çıkarma tercihinin neden olduğu aksaklıklara tümleç eksikliği de eklenince yukarıdaki örneklere benzer çevirilerin ortaya çıkması neredeyse kaçınılmaz olmaktadır.

Bu çevirilerdeki kapalılık ve anlatım zaaflarına neden olan *tümleç eksikliği* giderildiğinde daha açık ve anlaşılır ifade birimleriyle karşılaşmak mümkün olacaktır.

70 Bilmen, *age.* s. 575.

71 D.İ.B., *age.* s. 585.

72 Öztürk, Y.N., *age.* s. 575.

73 Davudoğlu, *age.* s. 587.

O, gaybı *bildirme/anlatma* konusunda cimri değildir. Ya da O, gaybı *bildirmekten* çekinmez.

Duha – 3:

*Rabbın seni terketmedi ve darılmadı.*⁷⁴

Yukarıdaki çeviride tümleş eksikliği ve bunun neden olduğu başka bazı hatalardan söz etmek mümkündür. Örneğin, *seni terk etmedi* şeklindeki bir ifadenin doğru olduğunu ileri sürmek mümkün iken, aynı şey *seni... darılmadı* şeklindeki ifade için isabetli değildir. Burada, tümleş eksikliğinden kaynaklanan bir hal eki yanlışlığı, bunun da neden olduğu uyumsuzluk bulunmaktadır. Çevirideki tümleş eksikliği giderildiğinde, ek yanlışlığının ve uyumsuzluğun giderileceği görülecektir. Bahse konu yanlışlığı, *darılmadı* yükleminden önce *sana* tümlecini getirerek düzeltmek mümkündür. Benzer eksiklikler aşağıdaki çevirilerde de görülmektedir:

*Rabbın seni terk etmedi (Ey Rasûlüm), darılmadı da...*⁷⁵ *Rabbın seni terk etmedi, darılmadı da.*⁷⁶ *Rabbın seni ne terk etti, ne de darıldı.*⁷⁷

Yukarıdaki çevirilerde bulunan *darılmadı* kelimesinden önce *sana* tümleci getirildiğinde anlatım bozukluğu oluşmayacak ve ifadeyi yeniden şu şekillerde düzenlemek mümkün olacaktır:

Rabbın seni terk etmedi ve sana darılmadı.

Rabbın ne seni terk etti ne de sana darıldı.

Bu makalede ele alınıp incelenen değişik çevirilerden seçilmiş sınırlı sayıdaki örnekler bile, meallerdeki nesne eksikliklerine dair hatalara, bunların yaygınlığına ve doğurdıkları anlatım bozukluklarına işaret etmek için kâfidir.

Sonuç

Kur'an meallerinde çeşitli hatalar bulunduğu bilinmektedir. Bu bilginin belki de en önemli kaynağı bizzat meal yazarlarıdır. Zira yazılan meallerin önsözlerine bakıldığında mütercimlerin, yeni bir meal hazırlamalarını gerekçelendirme sadedinde dile getirdikleri ilk ve önemli hususlardan biri, mevcut meallerde bulduklarını iddia ettikleri çeşitli eksiklik ve kusurlardır. Dile getirilen bu hususlarda haklı oldukları kabul edilebilir; ancak önemli iddialarla kamuoyuna arz ettikleri kendilerine ait meallerin hatalı yahut eksik olmadığını kabul etmek mümkün değildir. Bu nedendir ki yıllardır Türkiye'de konuyla ilgili olarak makale ve tez çalışmaları

74 Bulaç, *age*. s. 597.

75 Yavuz, *age*. s. 597.

76 Davudoğlu, *age*. s. 597.

77 İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul, 2009, s. 1268.

yapılmakta sempozyumlar, çalıştaylar⁷⁸ düzenlenmektedir. Bu tür çalışmaların daha çok uzun vadede olumlu sonuçlar doğuracağını; ilerde daha anlaşılır ve hataların az olduğu meallerin yazılmasına katkıda bulunacağını söylemek mümkündür.

Bu makalenin yazımına neden olan şey, meallerde çeşitli hataların bulunduğu yolundaki iddiaların haklılığını ortaya koymak ve bu konuda bazı çözüm önerileri sunmaktır. Çeviride, Türkçenin gramer ve cümle yapılarının gözetilmesi gerektiği savunusuyla yapılan bu çalışmada, meallerde sadece *nesne yanlıklarından/eksikliklerinden* kaynaklanan hata ve bozukluklar ele alınmış ve bu bağlamda birçok hata ile karşılaşmıştır. Mevcut hataların düzeltilmesi amacıyla öncelikle teorik bazı bilgiler verilmiş ardından farklı meallerden seçilen örnek hatalı cümleler tahlil edilerek nasıl düzeltilebileceklerine dair nihai olma iddiası taşımayan bazı öneriler sunulmuştur.

Kur'an-ı Kerim'in *mübîn* olduğuna inanan okuyucular, meallerin de aynı oranda olmasa bile bariz, kulağı tırmalayan, göze çarpan hatalardan arındırılmasını, okunma zevk ve kalitesi veren edebi düzeyi yüksek metinler olarak açık ve anlaşılır bir surete bürünmesini isteme hakkına sahiptirler. Bu isteğin öncelikli muhataplarının meal yazarları olduğu ise açıktır.

78 Bu bağlamda şu çalışmaları hatırlayabiliriz: DİB ve DEÜİF, *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, İzmir, 2003; DİB Yay., Ankara, 2007, II Cilt; Akdemir, Salih, Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri Eleştirel Bir Yaklaşım, Akid Yay., 1989; Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, İnsan Yay., İstanbul, 2004; Cündioğlu, Düccane, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kapı Yay., İstanbul, 2014; Aydar, Hidayet, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yay., İstanbul, 1996; Öztürk, Mustafa, *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008; Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2012; Özcan, Muhammed, *Kur'an Deyimleri ve Çeviri Stratejileri*, Cantaş Yay., İstanbul, 2014; Ekin, Yunus, Akyüzoğlu, Hüseyin, *Kur'an Tercüme Teknikleri*, Işık Yay., İstanbul, 2015; Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri*, Rağbet Yay., İstanbul, 2007; Hacımüftüoğlu, Halil, *Kuran Tercümelelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yay., İstanbul, 2008. vb.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Haluk ve diğerleri, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2009.
- Akbayır, Siddık, *Dil ve Diksiyon*, Akçağ Yay., Ankara, 2011.
- Akdemir, Salih, Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelere Eleştirel Bir Yaklaşım, Akid Yay., 1989.
- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015.
- Aksoy, Ömer Asım, *Dil Yanlıları*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 2008.
- Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, D. İ. B., Ankara, 2007.
Ata ve diğerleri, *Türk Dili*, Editör: Hülya Pilancı, Anadolu Üniv. Yayınları, Eskişehir, 2008.
- Atasoy, İhsan, *Kur'ân-ı Kerim: Türkçe Meâli*, Sebat Dağıtım, İstanbul, 2008.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, S/E/K Yay., Ankara, 1995.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara, Tarihsiz.
- Aydar, Hidayet, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yay., İstanbul, 1996.
- Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2012.
- Bilgin, Abdülcelil, "Ceâle Fülî: Anlam Alanı ve Çevirisinde Karşılaşılan Problemler," Ekev Akademi Dergisi Yıl: 14 Sayı: 45 (Güz 2010) S.265-270.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli Âli'si*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996.
- Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)*, Çıra Yay., İstanbul, 2009.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kapı Yay., İstanbul, 2014.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*, Naşiri: Mürşid Çantay, İstanbul, 1990.
- Davudoğlu, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meal-i (Türkçe Anlamı)*, Çelik Yay., İstanbul, 1981.
- DİB ve DEÜİF, *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, İzmir, 2003; DİB Yay., Ankara, 2007, II Cilt;
- Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümelere*, Rağbet Yay., İstanbul, 2007.
Eker, Süer, *Çağdaş Türk Dili*, Grafiker Yay., Ankara, 2015.
- Ekin, Yunus, Akyüzoğlu, Hüseyin, *Kur'an Tercüme Teknikleri*, Işık Yay., İstanbul, 2015.
- Eliacık, R. İhsan, *Yaşayan Kur'an: Türkçe Meal/Tefsir*, İnşa Yayınları, İstanbul, 2007.
- Elmalı, Hüseyin-Dumlu, Ömer, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Ensar Yay., İstanbul, 2010.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i*, İslamoğlu Yay., Hazırlayan ve Notlandıran: Düccane Cündioğlu, İstanbul, 1993.
- Eryarsoy, Beşir-Ağırakça, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meal-i*, Buruc Yayınları, İstanbul, 1997.
- Güleç, İsa, *Dil ve Anlatım Bozuklukları*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2014.
- Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, İnsan Yay., İstanbul, 2004.
- Hacımüftüoğlu, Halil, *Kuran Tercümelere Yöntem Sorunu*, İz Yay., İstanbul, 2008.

- Hayrat Neşriyat İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti, *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali*, Hayrat Neşriyat, İstanbul, 2001.
- Hizmetli, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birleşik Yay., İstanbul, 1997.
- Işıcık, Yusuf, *Kur'an Meâli*, Konya İlahiyat Derneği, Konya, 2010.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul, 2009.
- Karahan, Leyla, *Türkçede Söz Dizimi*, Akçağ Yay., Ankara, 1999.
- Kavruk ve diğerleri, *Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım*, Uğurel Matbaası, Malatya, 2006.
- Kazıcı, Ziya-Taylan, Necip, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Çağrı Yay., İstanbul, 2006.
- Koçyiğit, Talat, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Kılıç Kitabevi, Ankara, t.y.
- Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, T. D.K. Yay., Ankara, 2007.
- Özcan, Muhammed, *Kur'an Deyimleri ve Çeviri Stratejileri*, Cantaş Yay., İstanbul, 2014.
- Öztürk, Abdülvehhap, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*, Emek Ofset Matbaacılık ve Yay., Ankara, t.y.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Otto Yay., Ankara, 2008.
- Öztürk, Mustafa, *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim Meâli (Türkçe Çevirisi)*, Yeni Boyut, İstanbul, 2008.
- Piriş, Şaban, *Kur'an-ı Kerim: Türkçe Anlamı*, Arz Yay., Kayseri, t.y.
- Şimşek, Ümit, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Zafer Yay., İstanbul, 2004.
- TDV, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2004.
- Ünal, Ali, *Allah Kelâmı Kur'an-ı Kerim Ve Açıklamalı Meali*, Define Yay., İstanbul, 2007.
- Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yay., İstanbul, 2002.
- Varol, Ahmet, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Madve Yay., İstanbul, 1997.
- Yavuz, A. Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Âli'si*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1974.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Işık Yayınları, İstanbul, 2004.
- Yüksel, Edip, *Mesaj: Kur'an Çevirisi*, Ozan Yay., İstanbul, 2000.

BAKARA SURESİNİN ÂMENE'R-RASÛLÛ OLARAK BİLİNEN SON 2 AYETİNİN DİKKATLERDEN KAÇAN ANA ÖZELLİĞİ

Murat SÛLÛN*

ÖZET

el-Bakara Kur'ân-ı Kerim'in en önemli suresidir. Surenin ilk 177 ayetinde İsrail oğulları bağlamında din sahiplerinin gerek Allah'la gerek kendi peygamberleri ile gerekse 'öteki' ile ilişkilerinde düşüklükleri hatalar irdelenmekte; çözüm önerileri sunulmaktadır. Allah katında insanların, kimliklerine göre değil, amel ve icraatlarına göre değer kazandıkları; hiç kimsenin kendisini ve zümresini garantiye görmemesi, *hidayet* tekelciliğine soyunmaması, 'öteki'ni şeytanlaştırılmaması gerektiği net biçimde gösterilmekte; 'iyi'lerin temel vasıfları veciz biçimde anlatılmakta ve surenin ana mesajları *Âmene'r-rasûlû*'de özetlenerek, muvahhit Muhammedî Müslümanlar peygamberleri ile birlikte farklı din mensuplarına ideal örnekler olarak gösterilmektedir. Surede; Kur'ân'ın insanlık için anlam ve önemi, iman, inkâr, nifak, irtidat, baas gibi hususlara ek olarak, *hac*, *ribâ*, *talâk*, *kible*, *inşak* gibi hukukî muâmeleler, uluslar arası ilişkiler de işlenmekle birlikte, surenin odağını 'din sahiplerinin yanlış düşünce ve akideleri ile hesaplaşma' oluşturmaktadır.

ANAHTAR KELİMELER

İman, hidayet, öteki, ümmet-i Muhammed, teklif-i mâ-lâ-yutâk, sorumluluk, şefaaf, velî/mevlâ, savaş-zafer, ilahî yardım,

ABSTRACT

al-Baqara is one of the most important chapter of Holy Quran. In the first 177 verses of this chapter the main fallacies of believers with their relationships both with God, the prophet and the 'others' are detected, and solutions are proposed; it is also stated that people are evaluated by God with their practices and activities, not their religious identities. According to these verses no one consider him and his group that just they are in the right-way (*sirât-ı mustaqîm*) and demonise the others. Also in this chapter, the characteristics of good people mentioned briefly, the main messages of chapter are summarised in *Âmana'r-rasûlu* (al-Baqara 2/285-286), monoteist Mohammedi Muslims and their prophet are idealized to the mankind. The main topic of the chapter is the reconing with the fallacies of ancient religious groups, nevertheless the judicial concepts as *hajj*, *ribâ*, *talâk*, *kible*, *inşak*, and international relations, the value of Holy Quran, faith, disbelief, hypocrisy, abjuration, reinvigoration / hereafter are also mentioned.

KEY WORDS

Faith, the right way, other, muslims, obligation to impossible (*teklif-i mâ-lâ-yutâk*), responsibility, redemption, protector, (velî/mevlâ), war - win, divine assistance

* Prof. Dr., Marmara Üni., İlahiyat Fak., Tefsir ABD; YDÜ İlahiyat Fakültesi (e-mail: murat-sulun@hotmail.com)

GİRİŞ

Âmene'r-rasûlü'nün ve yer aldığı Bakara suresinin fazileti hakkında çok sayıda nebevî müjde bulunmakta¹; bu 2 ayet-i kerimenin her gece okunması, ev halkına öğretilmesi tavsiye edilmektedir. Bunun sebebi; "Kur'ân'ın otağı" sayılan Bakara suresinin bir nev-i hulâsası olarak Âmene'r-rasûlü'nün Kur'ân'ın ana mesajını içeriyor olmasıdır; ancak bu mesaj Hazret-i Muhammed ve ona inananların Hak katında makbul tutumları ve din mensuplarının hataları bağlamında verilmektedir; yani bu 2 ayeti bu kadar önemli kılan, tarih boyu din mensuplarının ayaklarının kaydığı noktalara dikkat çekmesidir.

Âmene'r-rasûlü'yü incelemeden evvel bu meşhur 2 ayetin mealini sunmak yerinde olacaktır:

Peygamber [Hazret-i Muhammed], Rabbi tarafından kendisine indirilenlere iman etti. Müminler de...

Hepsi de;

**Allah'a,*

**meleklerine,*

**kitaplarına,*

**elçilerine iman ettiler*

(ve şöyle dediler:)

Biz O'nun elçilerinden hiçbirini diğerinden ayırmayız.

İştittik, itaat ettik. Tek amacımız bizi bağışlamandır ya Rab!

Yalnızca Sanadır çünkü nihai dönüş...

Allah, hiç kimseyi gücünün yetmeyeceği şeylerle mükellef kılmaz;

herkesin kazandığı kendi lehine, işlediği kendi aleyhinedir.

(Şöyle derler, Müslümanlar:)

Ya Rabbi! Unuttuysak veya yanıldıysak, bizi sorumlu tutma.

*Ya Rabbi! Bizden öncekilere **yüklediğin** gibi bize de ağır yük (emir-yasak) yüklemeye.*

Ya Rabbi! Gücümüzün yetmeyeceği bir şeyi (felâket/azap) bize taşıtma.

Affet bizi... Başışla bizi... Acı bize.

Sen bizim 'mevlâ'muzsın (bize mutlaka sahip çıkarsın);

o halde, (canımıza kasteden şu) inkârcı nankör kavme karşı bize yardım et.

I. İMAN İLKELERİNE TAM VE AYRIMSIZ İNANMAK

"Biz O'nun elçilerinden hiçbirini diğerinden ayırmayız."

Eş'ariler tarafından; "icmâlen iman edilmesi gerekenlere icmâlen, tafsîlen iman edilmesi gerekenlere de tafsîlen inanmak"² şeklinde tanımlanan iman, Matüridilerce şöyle tanımlanmıştır: "İman; Hazret-i Peygamber'i

1 Müslim, "Salâtü'l-müsâfirin", 254; Nesâî, "İftitâh", 25. Ayrıca, Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 14.

2 Seyyid Şerif Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf fi 'ilmi'l-Kelâm, İstanbul, 1257, III, 245-246.

Hak Teâlâ katından getirdiği kesin olarak bilinen her şeyde icmâlen kalp ile *tasdik* ve lisan ile *ikrar* etmektir.”³ Her iki tanımında da neye iman edileceğine, yani imanın ilkelerine önem verilmiştir. Buna göre; bir *müminin*, Hazret-i Peygamber'in Hak Teâlâ katından getirdiği kesin olarak bilinen her şeyi *tasdik* etmesi gerekmektedir; ancak ıstılâhî anlamda iman etmiş olmak için, Hak Teâlâ katından geldiği kesin olarak bilinmeyenlere iman etmek şart olmamaktadır. Bu bakımdan, Kur'an ve mütevâtir sünnet dışındaki hususlar iman ilkesi değildir⁴. Sözgelimi Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı, Allah'ın görülüp görülmeyeceği vb. içtihadı dayalı konularda serdedilmiş herhangi bir görüşe *iman* etmek gerekmez. Kaldı ki, *Allah'ın kesin vahyi* kabul edilen Kur'an'da, anlamı kesin olarak belirlenemediğinden tartışma konusu edilen âyetler bulunmaktadır. Bu bakımdan, *mümin*lerden istenen, âyetlerin nihâî anlamı olduğu iddia edilen mânalara iman etmeleri değil, herhangi bir yoruma tâbi tutmadan bir bütün olarak kabul ve *tasdik* etmektir⁵. Kişinin iman etmiş olabilmesi için Hazret-i Peygamber'in getirdiği kesin olarak bilinen bütün hususlara *küllî* olarak; yani birini diğerinden ayırmaksızın iman etmesi gerekir. **İman kristal gibi bölünmez bir bütündür; bir parçasının bulunmaması durumunda tamamı elden gider.** Elmalılı'nın şu tarifinde imanın bu özelliği vurgulanmaktadır:

“İman, nesak-ı tevhid ile bir cümle-i mu'tekadâta nâ-kâbil-i tecezzî bir inkıyâd-ı tâbi'iyet; küfür ise onlardan velev birinin olsun bulunmamasıdır.”

Yani iman: inanca konu olan bütün hususlara, -birini diğerinden ayırmaksızın- tevhid esası üzere *inkıyad* edip tâbi olmaktır; bu esaslardan birinin bile olmaması ise *küfürdür*.⁶ Tek bir iman ilkesine iman etmeyen bile *kâfirdir*; zira “iman bir mücibe-i külliyyedir. *Küfür* ise onun nakîzi olduğundan sâlibe-i cüz'iyeye ile vâkî olur. Sâlibe-i külliyyeye mütevakkıf (bütün iman ilkelerinin inkârına bağlı) olmaz.” Nitekim Kur'an bu gerçeğe temasla şöyle buyurur:

3 Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut, 1984, s. 125.

4 Nitekim Ğaylân ed-Dimaşkı'nın tâbilerine göre, Peygamber hakkındaki ve Allah'tan gelmiş olan şeyler hakkındaki bilgi 'mükteseb' kabul edilmelidir ve bu ikinci tip bilgi iman teşkil eder. İkincil düzeyde saf felsefî teolojiye ait hiçbir şey imandan kabul edilmeyecektir (Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn va'htilâfu'l-musallîn*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1950, I, 200; Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selâhaddin Ayaz, İstanbul, ts., s. 112).

5 Bir şeyin varlığını kabul ve tasdik etmenin mümkün ve doğru olacağı *beş ayrı varlık kategorisi* için bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka* [Süleyman Dünya'nın *İmam Gazzalî ve İman Küfür Sınırı*, (çev. Ahmed Turan Arslan) adlı eserinin içinde], İstanbul, 1992, s. 156 vd. İlahî iradenin tahdid edilip edilemeyeceği ile ilgili olarak bkz. Hanefî, *Mine'l-akide ile's-sevre*, V, 66 vd. Öte yandan, Ebu Hanîfe, Kur'anî esaslar başta olmak üzere dinin getirdiği temel ilkelerin “*yorumsuz ve bir bütün olarak*” kabul edilmesinde önemle durur [Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usulü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. İlyas Çelebi (*İmam-ı Âzam'ın İtikâdî Görüşleri*), İstanbul, 1996, s. 88-89]. Bu husustaki uç örnekler için bkz. Eş'arî, *Makâlât*, I, 203-204; Izutsu, *İman Kavramı*, s. 114.

6 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1935-38, I, 208.

“Allah’ı ve resüllerini inkâr eden [Müşrik]ler ve Allah’la resulleri arasında ayırım gözeterek: ‘Birine iman eder, ötekine etmeyiz!’ demek suretiyle iman ile küfür arasında bir yer tutmak isteyen [Hristiyan ve Yahudi]ler tam anlamıyla kâfirdirler!”⁷

Kur’ân, inkâr etmeleri gereken⁸ tâğûtu hukukî anlaşmazlıklarda hakem kılmak suretiyle imanın bölünemezliği prensibine aykırı davranışlarının imanlarını reddeder ve bunları ‘iman iddiası’nda olmakla suçlar⁹.

II. İMAN ETTİĞİ İLKE VE DEĞERLER DOĞRULTUSUNDA YAŞAMAK

“İştittik, itaat ettik.”

Bu, Yahudilerin “İştittik, isyan ettik” ifadelerine reddiyedir. Kutsal kitaba iman eden bir kişinin bunu nasıl söyleyebildiği sorgulanması gereken ilginç bir noktadır; (i) Bunu dilleriyle değil, halleriyle söylemiş oldukları düşünülebilir; yani kutsal kitaplarına gönül vermiş, imanlı kişilermiş gibi konuşuyorlarsa da, gerçekte münafıklar gibi eylemleri söylemleri ile uyuşmamakta, dolayısıyla, zımnen ‘*asaynâ* (isyan ettik) demiş sayılmaktadırlar. (ii) ‘*Asaynâ* fiilinde kelime oyunu yaparak, “Senin emir ve yasaklarına sınımsız sarıldık.” diyormuş gibi yapıp, bu sözü “Seni dinlemiyor, sana isyan ediyoruz!” anlamında kullandıkları söylenebilir. Nitekim el-Enfal 8/20-21’de bu tutumlarına işaretle şöyle buyrulmuştur: “*Ey iman edenler! Allah ve Resulüne itaat edin; (söylediklerini) işittiğiniz halde ondan yüz çevirmeyin. Kulak vermedikleri halde, semî’nâ diyenler gibi olmayın.*”

Kur’ân-ı Kerim’de fert ve toplumun mutluluğu hedeflendiği için, bunu sağlayacak şeyin iman-amel birlikteliği olduğu hemen her fırsatta vurgulanmıştır. *İman* “kişiyi yönlendiren temel mekanizma” olarak algılayan Kur’ân’a göre iman, hayatın tüm evrelerinde kendini gösteren, bütün tutum ve davranışlarda varlığını hissettiren bir realitedir; o, ilgili olduğu şeye göre şekil alan esirvarî soyut bir maddedir.

- Verilen nimetle ilgili olduğu zaman kendini *şükür* olarak gösteren iman,
- Mikro ve makro kozmosdaki ilahî deliller söz konusu olduğunda *tefekür ve nazar* olarak;
- Dinin emir ve yasakları söz konusu olduğunda *itâat, inkıyâd, ittibâ ve teslîmiyet* olarak;
- Bu ilkelerin çiğnenmesi durumunda *tevbe ve inâbe* olarak;
- Hayatın zor devrelerinde *sabır ve tevekkül* olarak;
- Sosyal ilişkilerde *tevazu ve ağırbaşlılık* olarak;

7 en-Nisâ, 4/150-151. Dikkat edilecek olursa, luğavî açıdan bir inanma var, ama bu tür bir inanma *küfür* sayılmış.

8 el-Bakara 2/256; en-Nisâ 4/60.

9 en-Nisâ 4/60 ve 65. Ancak bu gibiler için yine de bir çıkış yolu bulunuyor: en-Nisâ 4/64.

- Hukukî ilişkilerde *güvenilirlik*, *adâlet ve hakkâniyet* olarak;
- Din düşmanlarıyla ilişkilerde *berâ*, *buğz ve mücadele* olarak;
- Dinî kutsallara ve *müminlere karşı muhabbet, meveddet ve rızâ* olarak ortaya çıkar.

İman, kökü kalbin derinliklerinde olan ve yapılan işlerle teyid olunan bir şeydir. Belli bir “doğal sonuc”un eksikliği o sonucun bağlı olduğu “sebeb”in de eksik olduğunu kanıtlar. Böylelikle, “fiilen işlemenin imana dahil mi olduğu, yoksa sadece zarurî olarak onu takip eden bir şey mi olduğu” tartışması lâf kalabalığına dönüşür. **İmanın amellerle ilişkisi** şu şekilde özetlenebilir: İman ne tek başına *itikad* ne de tek başına *inkıyaddır*. İman buyruk ve yasaklara uymayı da, bir inanç olarak bağlanma ve boyun eğmeyi de kapsar; yani şer’î tebliğât sadece haber veriliyorsa, iman, bu haberi doğru kabul etmekten ibaret olur; ancak bir şeyin emredilmesi ya da yasaklanması söz konusu ise iman, insanın bu emir ve yasaklara içdünyasında tam olarak boyun eğmesidir. Bununla birlikte, Allah katından geldiği kesin olarak bilinen her hususu onaylayıp benimseyen kişi birtakım dinî ilkeleri yerine getirmediği takdirde bu “o kişinin *kâfir* olduğuna değil (i) yerine getirmediği şeye imanının zayıfladığına” (ii) fâsik veya zalim olduğuna delâlet eder. Kur’ân ahlâkî düşüklükler içinde bulunanları -iman ettiklerini **söyleseler**¹⁰ bile- *mümin* olarak tavsif etmez; ancak bu, dinî sınırları çiğneyip duran biri için “*fâsik / fâcir / mücrim*” vasfı yerine ancak imanı sübut ve istimrar kazananların hak ettiği *mümin* sıfatının verilmesi ahlâkî düşüklüğü onaylamak hatta teşvik etmek anlamına geleceği içindir. Hırsızlık etmek kişiyi -*tasdik* anlamındaki- imandan çıkarmamakla birlikte, imanlı bir hırsıza *mümin* denmeyip “hırsız” denmesi; imanlı bir zamparaya zinâkâr denmesi dilin yapısı gereğidir. Dil bu gibi durumlarda kişinin en çok göze çarpan davranışını öne çıkarır. Nitekim *takvânın* aslı olan “imansızlıktan korunma” unsuru bütün iman sahiplerinde bulunmasına rağmen her iman sahibi müttakî olarak tavsif edilmez.

İnsanların *can, mal, namus, inanç ve akıl* güvenliklerini ihlâl eden birini -ne kadar kelime-i şهادet getirirse getirsin- hâla *mümin* saymak ne Kur’ân’a ne de imanın etimolojik yapısına uyar. Buna karşılık, hemen bütün ilahî ve beşerî sistemlerin temel amacı olan bu beş güvenlik sınırını

10 Doğrudur; Kur’ân “İman ettim!” diyen herkesi *mümin* saymaz; ancak bu, kişinin yalan söylediğini göstermemektedir; böyle biri iman ettiğini söylerken samimi olabilir. Ne ki önemli olan, bu *ıkrânın* öncesinde ve sonrasında; *müminlerin* yanında iken de, *kâfirlerin* yanında iken de iman edebilmek yani *mümin* olabilmektir. Kur’ân’ın kullandığı sıygalar son derece önemlidir; iman eyleminin kişiye bir *isim* olarak izafe edilmesi ile *fiil* olarak izafe edilmesi arasında önemli bir fark vardır. İlki, sübüt ve istimrâr ifade eden bir isim; ikincisi ise teceddüt ifade eden ve eylemin sâbit ve dâimî olmadığını gösteren bir fiildir. Buna göre, isim ile anlatılan iman, fiille anlatılardan daha sâbit ve dâimîdir. İşte Kur’ân açısından önemli olan, *iman etmek* (fiil) değil, dâima iman üzere bulunmaktır (isim). Bu olgu Kur’ân’da “imanın kalbe yerleşmesi”, “nakşedilmesi”, “kalbe sevdinirip süslenmesi” ve “kalbin iman etmiş olmaktan tamamen mutmain olması” gibi ifadelerle özetlenir.

ihlâl etmeyen birini çeşitli amelî zaafları sebebiyle “imansızlık”la yaftalamak kişileri dinden soğutmaktan başka bir işe yaramaz. Çağdaş dünyada, fertlerin *makâsıd* kabilinden olmayan birtakım amelleri yerine getirip getirmediklerinden ziyade, Yüce Allah’a, Hazret-i Peygamber’e ve Kur’ân-ı Kerim’e cânügönülden bağlı olup olmadıkları ve söz konusu güvenlik sınırlarına riâyetkâr olup olmadıkları önem arz etmektedir. Kur’ân-ı Kerim açısından, insanları “imansız” kategorisine sokup sokmamak değil, hangi tutum ve davranış karakteristiğinin Allah katında hangi sonucu doğurduğu önemlidir; Kur’ân’ın, -tevbe hakkı bâkî kalmak şartıyla- ebediyyen Cehennemlik olduğunu söylediği birine böyle bir azaba uğradıktan sonra, *mümin* de dense *kâfir* de dense bir şey farketmez!..

İmdi; *itâ’at* veya *tâ’at*; emredilen bir şeye göre hareket etmek ve kendisi için çizilen çizgiyi takip etmektir¹¹. Bu, kelimenin dindışı alandaki kullanılışında daha da belirgindir¹². Peygamberler kendilerine itaat edilsinler diye gönderilmişlerdir¹³; Her kim Allah ve Resulüne itaat eder, emir ve yasaklarına riâyet ederse en büyük kurtuluşa erer; Allah ona merhamet edip ondan razı olur; itaat etmeyenlerse, ahirette büyük nedamet hissederler¹⁴. Müşriklere itaat kişiyi müşriklığe götürürken, Ehl-i Kitaba itaat edildiği takdirde bunlar *mümin*leri *kâfir*leştirir! Müşriklerle *kâfir* ve *münâfik*dara kesinlikle itaat edilmemeli, onlara karşı tavizsiz olunmalıdır! Gayr-ı müslimlere itaat edilmesi durumunda bunlar *mümin*leri kendilerini benzetirler¹⁵.

Mü’minün sûresinin (23) 34. âyetinin de ihsâs ettiği üzere, müşriklere, özellikle de ileri gelen müşriklere zor gelen, salt *tasdik*ten ziyade itaattir; melek peygamber isterken de kendileri gibi olmadığı için, kendilerinden açıkça üstün bir varlığa iman ve itaat edebileceklerini söylüyorlardı; an-

11 Râğıb el-İsfahânî, “t-v-’a” md., *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Seyyid Kılânî, Beyrut ts., s. 310.

12 Âl-i ‘İmrân 3/168; en-Nisâ 4/34.

13 en-Nisâ 4/64; Hazret-i İsa’nın, kavminden kendisine itaat istemesi: Âl-i ‘İmrân 3/50; ez-Zuhruf 43/63; Hazret-i Musa’nın, ...: TâHâ 20/90; Hazret-i Nuh’un, ...: eş-Şu’arâ 26/108, 110; Nuh 71/3; Hazret-i Hüd’un, ...: eş-Şu’arâ 26/126, 131; Hazret-i Sâlih’in, ...: eş-Şu’arâ 26/144, 150; Hazret-i Lût’un, ...: eş-Şu’arâ 26/163; Hazret-i Şu’ayb’in, ...: eş-Şu’arâ 26/179.

14 Allah’a ve Hazret-i Peygamber’e itaati konu alan ayetler şunlardır: el-Bakara 2/285; Âl-i ‘İmrân 3/32, 132; en-Nisâ 4/13, 59, 69, 80; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/1, 20, 46; et-Tevbe 9/71; en-Nûr 24/47, 51, 52, 54, 56 (sadece Peygamber’e); eş-Şu’arâ 26/151; el-Ahzâb 33/33, 66, 71; Muhammed 47/33; el-Feth 48/16, 17; el-Hucurât 49/14; el-Mücâdile 58/13; el-Haşr 59/11; et-Teğâbün 64/12, 16 (Allah’a).

15 Gayr-ı Müslimlere itaati konu alan ayetler de şunlardır: Âl-i ‘İmrân 3/100, 149; el-En’âm 6/121; el-Kehf 18/28; el-Furkân 25/52; el-Ahzâb 33/1, 48; Nûn 68/8, 10; el-İnsân 76/24; el-‘Alak 96/19. Muhammed sûresinin (47) 26. ayeti, Allah’ın indirdiği hükümleri kerih görenlere itaat etmeyi ele alırken, el-En’âm 6/116, “*Yeryüzündekilerin ekserisine itaat edersen, onlar seni saptırırlar!*” buyurur. el-Hucurât 49/7. ayette ise, Hazret-i Peygamber’in *mümin*lere bazı konularda itaat etmesi kerih görülüyor. Kâfir lidere itaat etmenin ele alındığı el-Ahzâb 33/67. ayette itaat edenlerin “*Biz onlara itaat ettik onlar da bizi saptırdılar!*” diye âhuvâh edeceklerinden bahsediliyor. (Ayrıca Allah’a isyan sayılacak hususlarda müşrik/kâfir ana-babaya itaat için bkz. el-‘Ankebût 29/8; Lokmân 31/15.)

cak 40 sene içlerinde yaşamış bir yetime itaat etmeyi gururlarına yediremiyorlar¹⁶; onun nübüvvet iddiasıyla kendilerine üstünlük kurmaya çalıştığını düşünüyorlardı¹⁷. Nitekim Lâm'lı kullanılan iman lâfızlarının itaat ve *ittibâ* anlamına geldiğini tespit etmiş bulunuyoruz ki bu iman-amel ilişkisi açısından son derece önemli bir husustur. Örneği: *أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون* [Kavimleri kölemiz konumunda olan bizler gibi iki beşere mi bağlanacakmışız!]¹⁸ yani, “Şu anda onlar bize kulluk ederken, iman etmek suretiyle biz mi onlara kulluk etmeye başlayacağız!” anlamındaki bu ifadede, kulluğun Lâm'lı imanla anlatıldığı görülüyor; iman *ittibâ* eşitliği, *أنؤمن لك واتبعك الأذذلون* [En alt tabakadakiler sana *ittibâ* etmişken, hiç sana bağlanır mıyız biz!]¹⁹ âyetinde de son derece açıktır. Bu da Lâm'lı imanın, *tasdüke* ek olarak *inkıyad* ve teslimiyet anlamı taşıdığını gösterir. Çünkü birine kulluk etmek, birinin tâbii olmak, hem inanç hem de hareket bazında onun dediklerinden çıkmamakla mümkündür.

Tâ'atle anlam yakınlığına sahip olan ve “birine tâbi olup onun peşinden gitmek” anlamında kullanılan *ittibâ*' da inanç ve davranış ifade eden Kur'ânî bir lâfız olarak dinin temel gayesinin tezâhür ettiği bir olgudur. Ehl-i Kitab'a yöneltilen: “*Sayet Allah'ı seviyorsanız, bana ittibâ edin ki Allah da sizi sevsin ve sizi bağışlasın!*” âyetindeki²⁰ *ittibâ* bunu açıkça ortaya koymaktadır; zira Peygamber'e tâbi olmak, ancak ona iman edip onun peşinden gitmekle, emir ve yasaklarına riâyet etmekle mümkün olabilir. Kur'ân *ittibâ* edilmesi gerekenleri²¹ belirlediği gibi, *ittibâ* edilmemesi gerekenleri²² de belirlemiş ve muhataplarını bu konuda ikaz etmiştir. Kâfirlerin, ahiretteki fecî durumlarını gördükten sonra dünyaya dönme istekleri Kur'ân'da hep iman amel birlikteliği ifade eden kavramlarla anlatılmıştır: “*Rabbimiz! Bize az da olsa bir süre ver de çağrına icabet edip peygamberlere ittibâ edebilelim!*”²³ Aynı olgu bir başka âyette “*Dünya hayatına bir kez daha dönme imkânım olsa da o muhsinlerden olabilesem!*”²⁴ *İttibâ ve ihsan*ın iman ve ameli ihtivâ ettiği aşikârdır.

16 el-Furkan 25/41; ez-Zuhruf 43/31.

17 el-Mü'minûn 23/24.

18 el-Mü'minûn 23/47. Aynı olguyu ifade eden bir başka ayet de Yûnus sûresinin (10) 78. ayetidir.

19 eş-Şu'arâ 26/111.

20 Âl-i 'İmrân 3/31.

21 *Hak*: Muhammed 47/3; *Şeriat*: el-Câsiye 45/18; *Allah rızası*: Âl-i 'İmrân 3/162; el-Mâide 5/16; *Millet-i İbrahim*: Âl-i 'İmrân 3/68, 95; en-Nisâ 4/125; Yûsuf 12/38; en-Nahl 16/123; *Kur'an (Zikr)*: el-A'râf 7/3, 203; Yûnus 10/15, 109; el-Ahzâb 33/2; YâSîn 36/11; *Peygamber*: el-Bakara 2/143; Âl-i 'İmrân 3/20, 68; el-A'râf 7/90; eş-Şu'arâ 26/215; *Mûminler*: en-Nisâ 4/115; et-Tevbe 9/100, 117; et-Tür 52/21.

22 *Hevâ*: el-Bakara 2/120, 145; el-Mâide 5/77; el-A'râf 7/176; el-Kehf 18/28; TâHâ 20/16; el-Kasas 28/50; er-Rûm 30/29; Muhammed 47/14, 16; *Zann*: el-En'âm 6/116, 148; Yûnus 10/36, 66; en-Necm 53/23. *Putperest Atalar*: el-Bakara 2/; Lokmân 31/21. *Kâfirler*: el-A'râf 7/142 (müfsidler); Yûnus 10/89; el-Ankebût 29/12. *Bâtil*: Muhammed 47/3; Şeytan: el-Bakara 2/208; en-Nisâ 4/83; el-Hicr 15/42; el-Hacc 22/3; en-Nûr 24/21.

23 İbrahim 14/44.

24 ez-Zümer 39/58.

III. KENDİNİ DEV AYNASINDA GÖRMEMEK

“Tek amacımız bizi bağışlamandır ya Rab!”

Müminin Allah karşısındaki temel tutumu O’nu iyi tanıyıp, O’na karşı asla laçkalaşmamak, O’nun rahmetinden ümit kesmemekle birlikte azabından yana da emin olmamaktır; yani kendini cennetlik, diğerlerini ise Cehennemlik görmemektir. Allah karşısında *beyne’l-havfi ve’r-recâ* psikolojisine sahip olmak, İslâmiyet’in temel bir ilkesidir. Ve Allah katında tek din *islâmiyettir*.

Bu bağlamda, Allah’ın, “herkesin Rabbi” olduğu gerçeğini din müntesipleri asla akıllarından çıkartmamalıdır. Âmene’r-resûlü’de defalarca *rabbenâ* ifadesi kullanılarak, Allah’ın sadece Yahudi ve Hristiyanların değil Ümmet-i Muhammed’in de rabbi olduğu vurgulandıkça vurgulanmış; el-Fâtiha suresinde Müslümanlara işbu sebeple Allah’a hamdetmeleri telkin edilmiştir. “Herkesin rabbi olan Allah’a hamdolsun! İyi ki bizlerin de rabbisin; bize de kitap verdin, bize de peygamber gönderdin ya Rabbi!..”

Buna karşılık, *Rabbü’l-âlemîn* ifadesi Türkçe meallerde “âlemlerin rabbi” diye çevrilegelmiştir. Oysa Kur’ân bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde *Rabbü’l-âlemîn*’in, daha ziyade insanları ilgilendirdiği net olarak görülmektedir. Gerçi, eş-Şu’arâ 26/24-25’te Firavun’un “Âlemlerin rabbi de ne?!” şeklindeki sorusunu Musa Peygamber’in, “Göklerin, yerin ve bunlar arasındakilerin Rabbi” diye tefsir ettiğine bakılırsa, *âlemler* tabiri, “içindekilerle birlikte tüm evreni” ifade etmektedir; ancak Vav – Nun’lu cemilerin akıllı varlıkları ifade etmesi bir yana, aşağıdaki âyetler de bu kanaatimizi pekiştirmektedir:

- el-En’âm 6/90, Yusuf 12/104, Sâd 38/87, el-Kalem 68/52, et-Tekvîr 81/27’deki “Kur’ân-ı Kerim *âlemlere* öğüttür.”,
- el-Enbiyâ 21/107’deki “Seni *âlemlere* rahmet olarak gönderdik; başka bir şey için değil”,
- el-Furkân 25/1’deki “Allah, Kur’ân’ı kuluna indirdi ki, *âlemlere* uyarıcı olsun.”,
- Âl-i İmrân 3/96’daki “Kâbe-i Muazzama *âlemlere* kılavuzdur.”

ifadelerinde Kur’ân’ın, Peygamber’in ve Kâbe’nin **tüm insanlığı** muhatap alan özellikleri anlatılmaktadır. Kur’ân’ın genelde anlaşıldığı mânada âlemlere, yani Ay’a, Güneş’e, dağa taşa, kurda kuşa *öğüt* olamayacağı açıktır. Yine,

Âl-i İmrân 3/33’te “Hazret-i Adem ve Nuh ile İbrahim ve İmran hanedanlarının *âlemler* arasından seçilip ayrıldığı”,

- el-En’âm 6/84-86’da isim isim tâdat edilen peygamberlerin *âlemlere* üstün kılındığı”,
- Âl-i İmrân 3/42’de Meryem Validemizin *âlemlerin* kadınlarına üstün

- kılındığı,
- el-Enbiyâ 21/91'de “Meryem ve oğlu İsa'nın âlemlere âyet/kanıt kılındığı”,
 - el-Ankebut 29/15'te Nuh'un gemisinin âlemlere âyet/kanıt kılındığı”,
 - es-Sâffât 37/79'da “Şimdi âlemlerin Nuh'a selâm ettikleri”,
 - el-Bakara 2/47, 122, el-A'râf 7/140, ed-Duhân 44/32, el-Câsiye 45/16'da “İsrail oğullarının âlemlere üstün kılındığı”,
 - el-Ankebut 29/10'da “Allah'ın âlemlerin zihnindekileri çok iyi bildiği”,
 - el-A'râf 7/80'de “livâta cürmünü şimdiye kadar âlemlerden hiç kimsenin işlemediği”, ki eş-Şu'arâ 26/165 ile el-Ankebut 29/28 de aynı mealdedir-
 - el-Hicr 15/70'te lûtilerin, yakışıklı genç erkekleri (melekleri) kendilerinin tasallutundan korumaya çalışan Hazret-i Lût ve ehlini “Biz sizi âlemlere arka çıkmaktan men etmemiş miydik!” diye kınayıp tehdit ettikleri

belirtilmektedir ki âlemler derken insanlığın kastedildiği aşıkardır. Hâsılı; Âmene'r-rasûlü'de değil, ilgili çok sayıda ayette din mensuplarının Allah Teâlâ'yı tekellerine alma gayretkeşlikleri reddedilmektedir.

Kendilerini Allah'ın 'oğulları' ve 'sevgili kulları' zanneden herkese ibret olmak üzere İsrail oğullarının Hak Teâlâ ile ve insanlarla ilişkileri konumuz açısından irdelenmeyi hak etmektedir.

MUSA ALEYHİSSELÂM VE TÎH'TE YAŞANANLAR

Hani, Musa, kavmine şöyle demişti:

“Ey kavmin! Allah'ın üzerinizdeki nîmetini hatırlayın:

Hani, içinizden [İshak, Yakup, Yusuf vb.] peygamberler çıkarmış,

sizi [Firavun'un esaretinden kurtarıp] bağımsızlaştırmuş

ve hiç kimseye vermediklerini size vermişti.

Ey kavmin!

Allah'ın siz[in alınız]a yazdığı²⁵ kutsal toprağa girin;

gerisingeri dönmeyin, yoksa [kazanacak yerde] hüsrâna uğrayanlara dönersiniz!..”

[Musa'nun emriyle Amalekilerin ve Kenanlıların yurtları hakkında kırk gün boyunca bilgi toplayan casuslar] dediler ki;

25 Ve Abram 99 yaşında iken, Rab Abram'a göründü ve ona: “(...) ve senin gurbet diyârını bütün Kenan diyârını, sana ve senden sonra zürriyetine ebedî mülk olarak vereceğim ve onların Allah'ı olacağım.” dedi. (*Ahd-i Atik*, Tekvin, 17/1-8). Bu cümlelerin üstündeki: “Ben ise, işte ahdim seninledir, ve bir çok milletlerin babası olacaksın. Ve artık adın Abram (yüce baba) çağrılmayacak, fakat adın İbrahim (cumhurun babası) olacak; çünkü seni birçok milletlerin babası ettim ve seni ziyadesiyle semereli kılacağım ve seni milletler yapacağım, ve senden kırallar çıkacaklar.” ifadesi üzerinde düşünülürse, buradaki zürriyetin biyolojik anlamdan ziyade fikrî ve akidevî anlamda olduğu -dolayısı ile söz konusu vaadin Yahudilere özgü olmadığı- anlaşılacaktır. Nitekim Hazret-i Musa söz konusu müjdeyi şu şekilde ifade eder: “Ve yapmak için sana bugün emretmekte olduğum emirleri ve kanunları ve hükümleri tutacaksın. Ve vâki olacak ki *bu hükümleri dinlediğiniz ve onları yaptığınız için*, Allah'ın Rab, atalarına and ettiği ahdi ve inayeti senin için koruyacak; ve seni sevecek ve seni mübarek kılacak ve seni çoğaltacak; *ve sana vermek üzere atalarına and ettiği diyârda* senin bedeninin semeresini, buğdayını ... mübarek kılacak.” (*Ahd-i Atik*, Tesniye, VII, 11-13. Ayrıca VIII, 19-20; XI, 22-25; XXXIV, 1-4)

“-Ey Musa!

Gerçek şu ki, orada iri yapılı, güçlü-kuvvetli bir kavim var;
onlar oradan çıkmadıkça biz oraya ebediyen girmeyiz.
Oradan kendileri çıkarlarsa, ancak o zaman gireriz.”

[Amalekileri ve Kenanlıları görerek onlardan] kork[makla kalmayıp milletin de korkmasına yol aç]an [bu casus]lar arasındaki iki kişi [yani, Yûşâ ve Kaleb] -ki her ikisi de Allah'ın lütfuna mazhar olmuştu.²⁶ dedi ki:

“Üzerlerine, kapıdan girilerek saldırın; oradan girdiğinizde, galip gelecek olan kesinlikle sizlersiniz.

[Elinizden geleni yaptıktan sonra] yalnızca Allah'a güvenip dayanın; tabû müminsensiz!”

[Kavim:]

“-Ey Musa!” dediler,

“Onlar orada bulundukça biz oraya kat'iyen girmeyiz.

[Firavun'a karşı bizim yerimize nasıl O cenk ettiyse²⁷ yine] Rabbinle beraber girdin içiniz savaşın; biz burada oturur bekleriz.”

Dedi ki:

“-Ya Rabbi! Ben ancak kendime ve kardeşime sahibim.

Bizimle, şu [emir-ferman dinlemez] fâsık kavmin arasını ayır!”

[Rab] şöyle buyurdu:

“-Bunlar oradan tam kırk sene boyunca mahrum kalacaklardır.

Bölgede [Elim'le Sîna arasındaki Sin çölünde] öyle serserice dolaşacaklar.

Sen bu fâsık kavim için gam yeme.”²⁸

“Yahudiler ve Hıristiyanlar: 'Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz.' demekteler. De ki: Günahınız yüzünden size neden azap ediyor öyleyse?! Aksine, siz de O'nun yarattığı birer beşersiniz! O; dilediklerini bağışlıyor, dilediklerine azap ediyor. Göklerin, yerin ve ikisi arasında ne varsa hepsinin mülkü Allah'a ait. Yalnızca O'nadır ayrıca, nihâi dönüştür! Ey Ehl-i Kitap! Evet, size Resûlümüz geldi... Peygamberlerin arasından kesildiği bir dönemde gerçekleri size açıklıyor ki, "Bize müjdeci ve uyarıcı gelmedi!" demeyesiniz. Çünkü size gerçek bir müjdeci ve uyarıcı gelmiş bulunuyor. Allah her şeye kadirdir.”²⁹

Dinler Tarihi profesörü Ömer Faruk Harman'ın belirttiği gibi, İsrail halkı “Yahve'nin seçilmiş milleti” olduklarına ve Tanrı ile aralarında özel ahit yapıldığına inanmaktadır. Bir taraftan İsrail oğullarının atası olan Yakub'un Tanrı'yla -veya O'nun meleğiyle- görüşmesi dolayısıyla gücü ve dayanıklılığı, diğer taraftan Tanrı'nın seçilmiş kavmi oldukları inancı, İsrail oğullarının gurura kapılıp ırkı üstünlük iddiasında bulunmalarına yol açmıştır. İsrail'in Yahve'nin seçilmiş halkı olduğu fikri daha sonra Kudüs mabediyle alakalandırılmış ve çağlar boyunca Yahudilerin milli şuurlarının temelini bu dinî inanç teşkil etmiştir. Bununla birlikte, İsrail oğulları

26 Allah diğerlerini çölde âvare âvare dolaştırırken, bu ikisine o diyâra girmeyi nasip edecek (*Ahd-i Atik*, Sayılar, XIV, 28-38); daha sonra fethedilen yerleri İsrailoğulları arasında bunlar paylaşılacak (Sayılar, XXXIV, 16-19; Tesniye, XXXI, 7-8; Yeşu, XIV, 6-16); bilhassa Yûşâ, Musa'nın vefatından sonra kavminin lideri olacaktı (Tesniye, XXXIV, 9).

27 Hazret-i Musa, Firavun ve ordusu ile deniz arasında kaldıklarında “Rab sizin için cenk edecek ve siz susacaksınız.” demişti (*Ahd-i Atik*, Çıkış, XIV, 14).

28 el-Mâide 5/20-26.

29 el-Mâide 5/18-19.

Ahd-i Atik'te bir taraftan “Tanrı'nın kavmi” ve “mukaddes millet” olarak takdim edilirken (Çıkış, 19/5-6), diğer taraftan bizzat İsrail Tanrısı tarafından tenkit edilmektedir. *Ahd-i Atik'e* göre İsrail döneğ, Yahuda haindir (Yeremya, 3/1-22). “Öküz kendi sahibini, eşek de efendisinin yemliğini bilmekte, fakat İsrail Rabbını bilmemektedir!” (İşaya, 1/3) Yahudi kutsal kitabı, İsrail oğullarının doğru yoldan sapmaları ve başka ilahlara kulluk etmeleri sebebiyle peygamberler tarafından kınandıklarını ve azapla tehdit edildiklerini gösteren örneklerle doludur:

- Musa ve Harun *Aleyhimesselem'a* karşı gelmişler (Sayılar, 16/2-3),
- Allah'a verdikleri sözü tutmamış, ahitlerini bozmuşlar,
- Allah'a O'nun söylemediği şeyler izafe etmişler (Yeremya, 29),
- Yahve'yi bırakıp Baal ve Molok gibi ilahlara, -özellikle- altın buzağıya tapınmışlar (Çıkış, 32/1-6),
- Peygamberleri öldürmüşler (I. Krallar, 19/14),
- Allah'ın şeriatını bırakıp diğer milletlerin kanunlarını benimsemişler (II. Krallar, 17/7-23; Yeremya, 32/30-35),
- Başka ilahlardan [yani 'ilah'laştırılan şeylerden] korkmuşlar,
- Zina etmişler (Hâkimler, 8/33; Yeremya, 29),
- İbadethaneleri yıkmışlardır³⁰.

Allah'ın sevgili / özel kulları olduklarına inanan “dindar”ların, tarih boyu bizzat Rabları tarafından azap ve felaketslere, esaretlere, sürgünlere, yani zillet ve meskenete duçar edilmesi bütün din müntesipleri açısından düşündürücüdür. Allah ‘herkesin rabbi’ olduğu halde, O'nu tekeline almaya çalışarak, kendisi dışındaki insanları *goyim* sıfatıyla adeta insanlıktan çıkartarak, kendinde birtakım güç ve özellikler vehmetmenin sonuçları oldukça ağır olmuş; Allah bu “sert enseli kavim”i³¹ “kullar”i³² ile sert bir şekilde terbiye edegelmiştir:

KM, II. Tarihler 36/10-21'e göre: İlkbaharda Kiral Nebukadnetsar onu ve Rabbın mabedindeki bazı değerli eşyaları Babil'e getirtti. Yehoyakin'in yerine akrabası Tsedekiya'yı Yahuda ve Yeruşalim kiralı yaptı. Tsedekiya yirmi bir yaşında kiral oldu ve Yeruşalim'de on bir yıl kiralılık yaptı. Tanrısı Rabbın gözünde kötü olanı yaptı. Rabbın sözünü³³ bildiren Peygamber Yeremya'ya karşı alçakgönüllü davranmadı; kendisine bağlı kalacağına Tanrı adına ant içiren Kiral Nebukadnetsar'a karşı da ayaklandı. İsrail'in Tanrısı Rabb'a dönmek için direnerek inat etti. Üstelik kâhinlerin ve halkın önderleri de öteki ulusların iğrenç törelerine uyarak ihanetlerini güğide arturdular ve Rabb'ın Yeruşalim'de kutsal kıldığı mabedini kirttiler. Atalarının Tanrısı Rab, halkına ve Beyt'ine acıdığı için onları ulakları aracılığıyla defalarca uyardı. Ama onlar Tanrı'nun ulaklarıyla alay ederek sözlerini küçümsediler, peygamberlerini aşığıladılar. Sonunda Rabb'ın halkına karşı öfkesi kurtuluş yolu bırakmayacak kadar alevlendi. Rab, Kildan Kiralını onların

30 Ömer Faruk Harman, “İsrail (Beni İsrail)” md., *DİA*.

31 Çıkış, 32/9, 33/3, 5, 34/9.

32 el-İsrâ 17/5. Ayrıca bkz. *KM, II. Tarihler, 36; KM, II. Krallar, 24-25.*

33 Bkz. *KM, Yeremya, 27.*

üzerine saldırttı. Kildani ordusu gençlerini mabedde kılıçtan geçirdi. Ne delikanlıya, ne bakireye, ne de ihtiyara acıdı. Rab hepsini Kildan kralının eline teslim etti. Kral, Rab Tanrı'nın mabedindeki büyük küçük bütün eşyaları, mabedin, Yahuda kralının ve önderlerinin hazinelerini Babil'e taşıttı. Tanrı'nın mabedini ateşe verdiler, Yeruşalim surlarını yıkıp bütün sarayları yaktılar, değerli olan her şeyi yok ettiler. Kildan kralı kılıç artıklarını Babil'e sürdü. Bunlar Pers kralığı egemen oluncaya dek onun ve oğullarının köleleri olarak yaşadılar. Böylece Rabbin, Yeremya aracılığıyla söylediği söz yerine geldi: "Ülke tutulmayan Şabat yıllarını tamamlayıncaya, yetmiş yıl doluncaya kadar ıssız kalıp dinlenecek!"

*

"Sakın sizi de Allah ile aldatmasın o Aldatıcı!"³⁴

*

Aşağıdaki Tevrat pasajında **Allah'dan uzaklaşmanın cezası** veciz bir şekilde verilmektedir:

(...) "Ama beni dinlemez, bütün bu buyrukları yerine getirmezseniz, cezalandırılacaksınız. Kurallarımı çiğner, ilkelerimden nefret eder, buyruklarına karşı çıkar, antlaşmamı bozarsanız, sizi şöyle cezalandıracağım: Üzerinize dehşet salacağım. Verem ve sıtma gözlerinizin ferini söndürecek, canınızı kemirecek. Boşa tohum ekeceksiniz, çünkü ürünlerinizi düşmanlarınız yiyecek. Size öfkeyle bakacağım. Düşmanlarınız sizi bozguna uğratacak. Sizden nefret edenler sizi yönetecek. Kovalayan yokken bile kaçacaksınız. **Bütün bunlara karşın** beni dinlemezseniz, günahlarınıza karşılık cezanızı yedi kat artıracacağım. İnatçı gururunuzu kıracağım. Gök demir, yer bakır olacak. Gücünüz tükenecek. Topraklarınız ürün, ağaçlarınız meyve vermeyecek. **Eğer karşı çıkmaya devam eder**, beni dinlemek istemezseniz, günahlarınıza karşılık cezanızı yedi kat artıracacağım. Üzerinize yabani hayvanlar göndereceğim. Çocuklarınızı öldürecek, hayvanlarınızı yok edecekler. Sayınızı azalacak, yollarınız ıssız kalacak. Bununla da yola gelmez, bana karşı çıkmaya devam ederseniz, ben de size karşı çıkacağım, günahlarınıza karşılık sizi yedi kez cezalandıracağım. Bozduğunuz antlaşmanın öcünü almak için başınıza savaş getireceğim. Kentlerinize çekildiğinizde aranızda salgın hastalık göndereceğim. Düşman eline düşeceksiniz. Ekmeğinizi kestğim zaman, on kadın ekmeğinizi bir fırında pişirecek. Ekmeğiniz azar azar, tartıyla verilecek. Yiyecek ama doymayacaksınız. **Bütün bunlardan sonra** yine beni dinlemez, bana karşı çıkarsanız, bu kez ben de öfkeyle size karşı çıkacağım ve günahlarınıza karşılık sizi yedi kat cezalandıracağım. Açlıktan çocuklarınızın etini yiyeceksiniz. Tapınma yerlerinizi yıkacak, buhur sunaklarınızı yok edeceğim. Cesetlerinizi devrilen putların üzerine serecek, sizden nefret edeceğim. Kentlerinizi viraneye çevirecek, tapınaklarınızı yıkacağım. Beni hoşnut etmek için sundüğünüz kokuları duymayacağım. Ülkenizi viran edeceğim, oraya yerleşen düşmanlarınız bile şaşkına dönecek. Sizi öteki ulusların arasına dağıtacak, kılıcımın peşinize düşeceğim. Ülkeniz viran olacak, kentleriniz harabeye dönecek. Siz düşmanlarınızın ülkesinde yaşarken, ülke ıssız kaldığı yıllar boyunca Şabatlar'ın sevincini yaşayacak; ancak o zaman dinlenip Şabatlar'ın tadına varacak. Üzerinde yaşadığınız Şabat yıllarında görmediği rahatı ıssız kaldığı yıllarda görecek. Düşman ülkelerinde sağ kalanlarınızın yüreğine öyle bir korku düşürecek ki, rüzgârın sürüklediği yaprakların sesinden bile kaçacaklar. Savaştan kaçarcı-

sına kaçacaklar. Peşlerinde kovalayan olmadığı halde düşecekler. Kovalayan yokken savaştan kaçarcasına birbirlerinin üzerine yıkılacaklar. Düşmanlarınızın karşısında ayakta duramayacaksınız. Öteki ulusların arasında yok olacaksınız. Düşman ülkeler sizi yutacak. Artakalanlarınız gerek kendi, gerekse atalarının suçlarından ötürü düşman ülkelerde eriyip gidecekler. Ama işledikleri suçları, atalarının suçlarını, bana karşı geldiklerini, ihanet ettiklerini itiraf eder –bu yüzden onlara karşı çıkıp kendilerini düşman ülkelere sürmüştüm– inadı bırakıp alçakgönüllü olur, suçlarının bedelini öderlerse, ben de Yakup'la, İshak'la, İbrahim'le yaptığım antlaşmayı ve onlara söz verdiğim ülkeyi anımsayacağım. Ülke önce ıssız bırakılacak ve ıssız kaldığı sürece “şabat”ların tadına varacak. Onlar da işledikleri suçların bedelini ödeyecekler; çünkü ülkelerimi reddettiler, kuralarımdan nefret ettiler. Bütün bunlara karşın, düşman ülkelerindeyken yine de onları reddetmeyecek, onlardan nefret etmeyeceğim. Böylece hepsini yok etmeyecek, kendileriyle yaptığım antlaşmayı bozmayacağım; çünkü ben onların tanrısı Rabb'im. Tanrıları olmak için öteki ulusların önünde Mısır'dan çıkardığım atalarıyla yaptığım antlaşmayı onlar için anımsayacağım. Rab benim.”³⁵

IV. AHİRET İNANCI

“Yalnızca Sanadır çünkü nihai dönüş...”

Yükümlü varlıkların dünyada başıboş olmadıkları, ‘gerçek bir gaye ile’ ve ‘gerçek olarak’ buldukları, yapıp ettiklerinden sorumlu tutulacakları inancı Kur’ân’ın çok merkezi bir konusudur. Kur’ân’ ahiret ayetleriyle Allah ve insan hakları doğrultusunda insanları zapturapt altına almak için bir kısım tehdit ve müjdelere serdetmekte; kişiye evrende “başıboş” ve “sorumsuz” olmadığı bilincini kazandırmak istemektedir. Bu her ne kadar insanın nahif omuzlarına bir ağırlık ve yük bindiriyorsa da, aynı zamanda ona verilen değer bir ifadesidir. Bu kaçınılmaz hesap dünyada olmazsa ahirette, eninde sonunda mutlaka kesilecektir. Hayat sahibi herkesin sonuçta öleceği ne kadar kesinse hesap vereceği de o kadar kesindir.

Yeniden diriliş inancı sadece samî semavî dinlerde değil, doğu ve batı kültürlerinde³⁶ -hatta bazı nüzul devri Araçlarında³⁷- belli belirsiz mevcut olmakla birlikte, insanlığın genel olarak bu bilinçten yoksun olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim Ehl-i Kitab’ın ahiret inancı Kur’ân’da yer yer eleştirilmektedir; çünkü (i) ahiret hayatının, cennet ve cehennem mahiyeti ve (ii) cennete kimin gidip gidemeyeceği gibi konularda batıl inanışlar içerisinde idiler³⁸.

35 Levililer, 26/14-45.

36 Bkz. Mehmet Paçacı, *Kur’ân’da ve Kitab-ı Mukaddes’te Ahiret İnançları*, İstanbul, 1994, s. 147 vd., 208 vd., 242 vd. Ayrıca bkz. İsmail Taşpınar, *Yahudilikte Ahiret İnançları*, İstanbul: İFAV, 2016.

37 Bkz. Mustafa Çağrı, *Kur’ân’ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, İstanbul, 2017, s. 49-50.

38 “Onlar ki kendilerine indirilenlere de sana indirilenlere de iman ederler.” ifadesi ile ‘Abdullah b. Selâm gibi Ehl-i Kitab müminleri kast edilmiş olabilir. Bunlar iman edince, imanları Allah tarafından inzâl edilen bütün vahiyleri kapsar hale gelmiş, ahirete öylesine kesin bir

"Ahirete yakinen iman edenler de onlardır." cümlesinde önce "ahirete" ifadesinin zikredilip, "yakinen iman ederler" fiilinin "onlar" zamirinin ardından getirilmesi, Ehl-i Kitap'a ve onların ahiret hayatı konusundaki gerçeğe aykırı inanışlarına bir gönderme olup, bu tür inanç ve sözlerinin yakini bir inançtan sâdır olmadığı, kesinliğin ancak Hazret-i Muhammed'e ve daha önce indirilenlere iman eden kimsenin inancında bulunduğu vurgusu söz konusudur."³⁹

İşte, Müminlerin Allah'dan bağışlanma dileyip, "Yalnız sanadır çünkü nihai dönüş!" demeleri Âmene'r-Rasûlü'de Ehl-i Kitap'a örnek gösterilmekte; Müslümanlar da Allah karşısında takınmaları gereken tutum hususunda ikaz edilirken, sağlam bir ahiret inancına sahip olmaları konusunda uyarılmaktadırlar.

Yeniden diriliş ayetlerinin bir hikmeti de bütün sırların, gerçeklerin ortaya çıkması, dinî ve sair tartışmaların mahkeme-i kübrâda karara bağlanmasıdır ki bu yönüyle, din mensupları arasındaki bitmez tükenmez tartışmalar açısından önemlidir: **Farklı 'din'ler realitesi Kıyamete kadar devam edecektir; nihai karar Allah'a, yani ahkemu'l-hâkimin olan mutlak yargıca aittir.**

V. MÜKELLEFİYETİN ÇERÇEVESİ

"Allah, hiç kimseyi gücünün yetmeyeceği şeylerle mükellef kılmaz."

5.1. TEFERRUÂT – MAKÂSİD

Sadece Kur'an'ın değil kutsal kitapların ruhu / özü şudur:

- Allah katındaki değerın takvaya, yani Hakk'a saygı ve halka sevgi esaslarına bağlı olduğu.
- İnsanların can, mal, ırz/namus, akıl ve düşünce güvenliklerinin Allah'ın garantisi altında olduğu (*makâsıd-i hamse*), ayrıca diğer **insan hakları**.
- İnsanın sadece kendi yapıp ettikleriyle değer kazanabileceği.
- Emanetlerin ehline verilmesi, mansıpların liyakate göre dağıtılması.
- Hukukun, güçlünün değil haklının yanında olduğu.

şekilde iman etmişlerdir ki daha önce sahip oldukları inançlar yok olmuştur. Daha evvel, Yahudi veya Hıristiyan olmayanların cennete gıremeyeceğine, cehennem ateşinin kendilerine ancak sayılı birkaç gün dokunacağına vs. inanmaktaydılar. Böylece, yeniden dirilişe, ruhların tekrar bedenlerine gönderileceğine inanmakta [Müslümanlarla] birleşiyorlar, fakat şu konuda ayrışıyorlardı: Bir grup, ahirette insanların yiyeceklerden, içeceklerden faydalanmaları ve cinsel hayatları gibi konulardaki durumunun dünyadaki gibi devam edeceğine inanırken, diğeri bunu reddediyor ve bu tür şeylere sadece dünya hayatında ve salt bedenlerin gelişimi, nesillerin çoğalması için ihtiyaç duyulduğunu, cennet ehlinin bunlardan müstağni olduğunu ve onların ancak bir kokuyla, hoş bir esintiyle, güzel bir ses dinlemeyle huzur bulacaklarını söylüyorlardı. Ahiret hayatının ebedi olup olmadığı konusunda da ihtilâf içerisindediler. [İşte, inançları farklı olduğundan] 'atfedilenler' ile 'atfedildikleri' birbirinin aynı olmamıştır. (Cârullah Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an hakâtıki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvül fi vücûhi't-te'vil*, nşr. M. Mursi Âmir, Kahire ts., el-Bakara 2/5 hk.)

39 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, el-Bakara 2/5 hk.

- Beşerî ilişkilerin itikada göre değil, hukuka göre yürütüleceği.
- Hükümlerin *hikmet*leriyle birlikte var olduğu.
- Dünyada yapılan her şeyin hesabının 'ukbâ'da mutlaka verileceği
- Allah'ın varlığı, birliği, 'halk'ı ile ilişkisini kesmediği, her şeyin O'nda başladığı ve O'nda biteceği...
- Allah, ahiret vb. gaybî konulara dair ayetlerin *müteşâbih* ve temsili olduğu; bunların ilgili *muhkem* ayetler⁴⁰ doğrultusunda anlaşılması gerektiği.

Kutsal kitaplar bu vb. maksatlara aykırı anlaşılmalı, yorumlanmamalıdır.

Bu esasları sağlamak yerine, ikincil konulara dalmak, din adına kılı kırk yarmaya çalışmak yanlıştır; kadim din mensuplarını yıkan budur. Dolayısıyla, kutsal metinlerin ***en çok önemsedikleri > daha fazla önemsedikleri > daha az önemsedikleri > fazla önemsedikleri*** ***şeyle*** hatta ***> araçsal söylemleri*** bulunduğu hesaba katılarak, dinde *makâsîd* ve *tefarruât* esasına göre hareket edilmesi gerekir; *güvenlikten yoksun, karnı aç* bir adama yüksek tasavvufî hakikatleri anlatmamak; ahlâk ve itikat temelleri sağlam olmayan insanları *muâmelât* ve *ukûbât* ile karşı karşıya bırakmamak gerekir. -Bu, evlere kapısından değil bacasından girmeye kalkışmaktır ki başarısızlığa mahkûmdur.- Önce, iman ve ahlâk oturtulmalı, Hak ve halk ile sıcak ilişkiler ibadetlerle sağlama alınıp toplumsal dayanışma sağlanmalıdır. Bu, günlük muamelelere otomatikman yansiyacaktır. Tek tük arızalarda da *piramidin* tepesindeki birkaç taş mesabesindeki *cezaî müeyyideler* işletilir. Yine, Allah'a yaklaşma adına dinin makâsîdı değil, *teferruâtı*, yani nafileler, daha fazla öne çıkarılmakta ise de bir kutsî hadiste; "*Kulum, Benim kendisine farz kıldıklarından daha sevimli hiçbir şeyle Bana yaklaşamaz.*"⁴¹ buyrulmuştur. Ancak bu vurgulandıktan sonradır ki, nafilelerin insanı Allah'a yaklaştırdığına dikkat çekilmiştir. Allah'a yakınlık kavramı, Allah'ın emir-yasak ve tavsiyelerine aykırı tutum ve davranışlardan uzaklaşmayı da gerektirir.

5.2. TEKLÎF-İ MÂ-LÂ-YUTÂK / VAHYİN FELSEFESİ

"Ya Rabbi! Unuttuysak veya yanıldıysak, bizi sorumlu tutma.
Ya Rabbi! Bizden öncelilere **yüklediğin** gibi bize de ağır yük (emir-yasak) yükleme.
Ya Rabbi! Gücümüzün yetmeyeceği bir şeyi (felâket/azap) bize taşıtma.
Affet bizi... Bağışla bizi... Acı bize."

Kur'an-ı Kerîm gibi Tevrat, İncil de nazil oldukları dönem itibariyle "mutlak gerçeğin sesi" idi. Allah'ın evrensel öğüdü (*el-emr*) bu kitaplar-

40 Örneği: Allah ile ilgili ayetlerin eş-Şûra 42/11'de geçen *ليس كمثلہ شيء* ayetine, cennet ayetlerinin ise es-Secde 32/17'deki *من قرأ أعین لهم ما أخفي نفس فلا تعلم نفس* ifadesine göre anlaşılması.

41 Buhari, "Rikâk", 38.

da ete kemiğe bürünmüş olup kutsal kitaplar Allah kelâmının ilgili kültür çevresindeki tecellileridir. Ancak ilahi öğüt (*ez-zıkr*) zamanla tazeliğini kaybetmekte, reel şartları ve hikmeti unutulup, göz ardı edilip zamanla donuklaşmaktadır. Ve bu sebeple tekrar bir kitap gönderilerek tecdit edilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm de evrensel ilahî mesajın Hazret-i Muhammed ve çevresinin kültür süzgecinden geçirilerek sadece Arapların değil, onlar vasıtası ile bütün insanlığın idrak seviyesine indirilmiş en mükemmel ve nihai versiyonudur. Tıpkı eski versiyonların *update* edilmesiyle yeniden yazılan bilgisayar programları gibi -veya çeşitli ilğâ, tebdil ve tâdillere uğrayan yepyeni bir *müfredat*⁴² gibi- Kur'ân da, sadece ilke ve amaçlar bakımından değil, bu amaçlara ulaştıracak vesileler bakımından da büyük oranda, ilk insandan bu yana verilen ilahî öğüdün, insan idraki ile buluşturulan mesajın (*zıkr*) üzerine oturmaktadır. Tamamen farklı, yepyeni, türedi bir şey değildir.

Vahiye her şeyin kendisi için belirlenen alanda gelişerek mükemmelleşmesi amaçlanır. Dolayısıyla, kadim öğretilerin sonrakiler tarafından – anahatlarıyla onaylansa da detaylarda- tâdil veya ilğâ edildiği bilinmektedir. -İlk peygambere gönderilen vahiyle son peygambere gönderilen vahiy elbette aynı olmayacaktı.- Çünkü insanoğlu hemen her açıdan değişmekte, başkalaşmakta, tekâmül etmektedir. Tekâmül etmesi pek düşünülmeyecek imanî ve ahlâkî hakikatler ise bütün öğretilerde ibkâ edilmiştir. el-Bakara 2/106'da bu realite *nesh* olarak nitelenmiş ve ilğâ edilen ayetlerin yerine denkleminin ya da daha iyilerinin mutlaka gönderildiği belirtilmiştir⁴³. İlel'ebet payidar kalacak din (الدين القَيِّم)⁴⁴ de budur. Nitekim et-Tevbe 9/33; es-Saff 61/9 ve el-Fetih 48/28'de Hak dininin *bütün* dinî sistemlerin üzerine çıkartılacağı belirtilmiş; et-Tevbe 9/29'da ise Hak dinini benimsemeyen -ve bu sebeple sahte olan- din görünümlü sistemlerle kıyasıya mücadele edilmesi emredilmiştir.

İlahi vahyin tekâmülü -veya nesh- gerçeği el-Bakara 2/106 ve devamında şöyle bildirilmiştir:

Biz ne zaman bir ayeti neshetmiş ya da unutturmuşsak, daha hayırlısını veya dengini mutlaka getirmişizdir.

Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.

Bilmez misin ki göklerin ve yerin mülkiyeti Allah'a aittir; ve [ey Yahudiler] Allah karşısında size sahip çıkacak, kurtaracak biri de yoktur.

Yoksa siz de daha önce Musa'dan istendiği gibi, peygamberiniz [Muhammed]den de olur-olmaz şeyler istemeyi mi arzu ediyorsunuz?

Oysa imanı verip küfrü alan, düz yolun ortasında sapmış olur!

42 Nitekim el-Mâide 5/48'deki *فَمَا آتَاكُمْ مِنْهُ فَخُذُوا مِنْهُ وَلَكِنْ لِيُذَكِّرَكُمْ فِي مَا أَنْتُمْ فِيهِ* ifadesinde, farklı müfredatlar olgusuna dikkat çekilerek, Allah'ın “tek bir din etrafında buluşmalarına dair bir meşietinin bulunmadığı insanları *sadece kendilerine verdiklerinde* imtihan edeceği” belirtilmektedir.

43 el-Bakara 2/106.

44 *Dinu'l-kayyime, dinen kayyemen.*

Kitap sahiplerinden bir çoğu, kendilerine gerçek besbelli olduktan sonra, sıf kıskançlıklarından dolayı, isterler ki imanınızdan sonra sizi tekrar birer kâfir hâline getirebilsinler!..

Siz yine de, Allah [onlara ilişkin] buyruğunu getirinceye kadar onları affedin ve hoşgörün.

Allah her şeye kâdirdir.

Salâtı ikâme edilip sözde değil, özde dindar oluñ ve zekâtı verilip benliğinizi arındırın. Kendiniz için önceden gönderdiğiniz her hayrı Allah'ın yanında mutlaka bulacaksınız.

Zira Allah, işlediklerinizi görmektedir.

el-Mâide 5/44'te Tevrat'ın "nurlu bir kılavuz olarak *inzâl* edilmiş" olduğu bildirilmektedir; ancak aydınlık verici bütün kaynaklar gibi kutsal kitapların yaydığı ışık da -tıpkı Alisamiyen Spor Kompleksi'nin karayollarına yakın taraftaki o muazzam ışıklarının, zamanla ekzost dumanlarından, hava kirliliği ve haşerat pisliğinden dolayı kararması misali- zamanla ilk parlaklığını kaybedebilmektedir. Gerek İsa Mesih ve Hazret-i Peygamber'in gönderilmiş olmasından gerekse Kur'an'daki çeşitli ifadelerden -Yahudi şeriatının, *hikmetini* kaybetmesine paralel olarak- Tevrat'ın ışığının⁴⁵ da nispeten karardığı anlaşılmaktadır. Bu kararırma Tevrat yapraklarının fiziken zâyi ve tahrip oluşunu da içermekle birlikte, daha ziyade manevidir / soyuttur.

Vahiy zincirinin son ve en parlak halkası olmakla kalmayıp, vahiy tespih tanelerinin *imamesi* de olan Kur'an-ı Kerim, küllenen vahye hayatiyet kazandırmış, onu harlandırıp, canlandırmıştır. Nitekim diriltici bir soluk / ilahi bir nefes olarak⁴⁶ İsa Mesih de hikmetini, ruhunu kaybeden Yahudi şeriatını özüne döndürmeye, dini şekil ve merasimden kurtarmaya çalışmıştı... Ne var ki, bunu başarmak, ona değil sevgili peygamberimize nasip olmuştur.

el-Hicr 15/9'da Hak Teâlâ'nın ilk insandan itibaren sürekli insanlığa ilettiği mesajın, aslı haline ircâ edilerek ve yepyeni - bambaşka bir *prototip* (toplum) gerçeğiyle bir kez daha indirilerek korunmasından bahsedilmektedir. İnsanlar bu mesajı eskittikçe, tükettikçe, bozdukça mesaj yenilenmiş, tazelenmiştir. Nihai ve ebedi tazeleyiş de Kur'an-ı Kerim ile gerçekleşmiştir. O da bir *zıkr* olmakla birlikte, bağlamın onun korunmasıyla alakası yoktur; zira bağlam öteden beri vahyedilen ilahî mesajın sürekli yalanlanmasıdır⁴⁷. Özellikle Yahudilikte olduğu gibi, "dini sistemlerin asıl anlam ve ruhundan kopartılıp salt zahirleriyle, yani o dinin ana dilindeki statik lâfız ve kalıplarla, ayrıca bunların siyaseten makbul heterodoks yorumlarıyla dondurulup, insanlığın ihtiyaçları ve kolektif akıl ve bilim doğrultusunda yorumlanamaması, hayatın gerçekleri karşısında gözden geçi-

45 Bkz. el-Mâide 5/44 [إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ]

46 en-Nisâ 4/171 (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ الْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَزَوْجُ مِنْهَا)

47 Daha evvel peygamber gönderilen kentlerin ve ümmetlerin ilahî vahye karşı olumsuz tutumlarının konu alındığı 4., 5., 10. ve 11. ayetlere dikkat ediniz.

rilmemesi, gerektiğinde esnetilmemesi, insanları emîn ve mutlu yaşatma ideali ile gönderilen dinlerin -Kur'ânî tabiri ile- "insanı adeta olduğu yere mihlayan ağır bir yük"e (*el-ısr*) dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. İşte el-Hicr 15/9'a göre, Hak Teâlâ insanlığa verdiği bu kadim evrensel öğüdü (*ez-zıkr*) insanlar bozdukça yenilemiş ve *daima* korumuştur⁴⁸. Âl-i 'İmrân 3/50'de nakledildiği gibi, -meselâ- İsa Mesih'i göndererek Yahudilikteki bazı yasakları hafifletmiş; onun adına kurulan dinî sistemin çığırından çıkmasıyla da Hazret-i Muhammed'i göndererek mevcut dinî sistemlerin insana vurduğu prangaları kırıp atmış; zamanla sistemde açılan bütün eksik ve gedikleri kapatacak hak dini, yani *islâmiyeti* -yani Hakk'a teslimiyeti- tekrar ve gerçek haliyle göndermiştir. el-Mâide 5/48'de din müntesiplerine bir de *münhâc* verildiğinin belirtilmesiyle "Tanrı'nın bizzat kendisi gelse, bize vahyettiği şeyleri, emir ve yasakları değiştiremez; hakikat tamamen kutsal kitaptadır; hakikati kâinat kitabında, haricî dünyada, reel hayatta aramak dinsizliktir!" şeklindeki yaklaşımın yanlışlığı ortaya çıkmaktadır; çünkü Hak Teâlâ dinî sistemin kendisini vermekle kalmamış, onun doğruluk kriterlerini, hak yolun açıklık ve netlik ayarlarını da vermiştir. Kadim dinî sistemlerdeki belli bir içeriğin⁴⁹ gerçek mi sahte mi, doğru mu yanlış mı, hak mı bâtıl mı olduğu yukarıdaki kriterlere ek olarak Kur'ân-ı Kerîm ile de tespit edilebilir, zira o kadim kitaplar için sadece onaylayıcı (*musaddık*) değil, doğruluk kriteridir (*muheymin*).

Zemahşeri'nin de belirttiği gibi, bir âyeti başka bir âyetle değiştirmeye *nesih* denmektedir. Allah Teâlâ dinî hükümleri başka hükümlerle değiştirir; çünkü hükümler *maslahat* esasına dayanır ve dün yararlı olan bir hüküm bugün zararlı; zıttı ise yararlı olabilir. Allah Teâlâ neyin yararlı, neyin zararlı olduğunu bilir ve hikmetiyle dilediğini tutar, dilediğini kaldırır. "Allah ne indirdiğini iyi bildiği halde" ifadesi de bunu ortaya koymaktadır⁵⁰.

Hâsılı; Kur'ân-ı Kerîm daha önce vahyedilmiş kitapların ilkelerini onaylamakla kalmamış; bu ilkeleri, sağlam (aklı ve hissî) delillerle, son derece anlaşılır bir üslûpla değerlendirip temellendirerek kadim din mensuplarının sapmış olduğu noktaları düzeltmiş;⁵¹ eski kutsal metinleri beyan etmiştir⁵². **Kur'ân'ın koruduğu ana çerçevenin** de,

48 *إِنَّا لَهُ لَحَافُتُونَ* ifadesindeki tekidler özellikle de sübut ve ıstırrar anlamı veren isim cümlesi bu anlamı gerektirmektedir.

49 Bir sistemin tamamı yanlış olmayabilir... el-Mâide 5/48'de belirtildiği üzere Yüce Allah, insanları "kendilerine verdikleriyle" deneyecektir; balta girmemiş bir ormandaki yamyamla dünyanın merkezinde dinî, hukukî, ahlakî bir sistem dâhilinde yaşayanlar bir tutulabilir mi? Öyleyse, yargılamayı ve tekelciliği bırakıp, hayırlı işlerde yarışmaya bakalım.

50 *el-Keşşâf*, en-Nahl 16/101 hk.

51 el-Mâide 5/48; el-A'râf 7/157.

52 Bkz. en-Nahl 16/43-44 [(Resulüm!) Biz senden önce, kendilerine vahyettiğimiz 'er'lerden başkasını (yani melekleri peygamber olarak) göndermemişizdir. -(Ey müşrikler!) Bilmiyorsanız, 'ilahî mesaj' uzmanlarına sorun.-(Bu erler) apaçık delillerle ve kitaplarla (gönderilmiştir). İşte insanlara daha önce indirilenleri kendilerine açıklayasın diye sana da bu mesajı indirdik; belki düşünürler].

- en-Necm 53/36-56 [kutsal kitapların ortak temaları]
- el-İsrâ 17/23-40 [10 Emr'e tekabül eden 12 emir - yasak]
- el-Bakara 2/285-286 [kadim din sahiplerinin saptığı 7 nokta]

ile beyan edildiği söylenebilir.

VI. KURTARICI MESELESİ

"Herkesin kazandığı kendi lehine, işlediği kendi aleyhinedir."

6.1. MES'ULİYET / SORUMLULUK

Kur'ân'da Allah-insan ilişkisi sağlam bir zemine oturtulmakta; merhameti sonsuz bu yegâne Rab ile herkesin doğrudan ilişki kurabileceği⁵³, araçlara gerek bulunmadığı belirtilmektedir. Şefaât ve şefaâtçi (شَفِيع، شَفِيع) kelimeleri Kur'ân'ın hiçbir yerinde olumlu mânada kullanılmamış, kimşenin kimseye şefaât edemeyeceği belirtilmiş⁵⁴; şefaât yetkisi tamamen Allah'a ait gösterilmiş⁵⁵; modern Hukukun temel ilkelerinden olan sorumluluğun şahsiliği⁵⁶ ilkesi getirilmiştir.

Dinin dünyevî ve uhrevî amaçlarının gerçekleşmesinde Kur'ân-ı Kerim şahsî sorumluluk ilkesini öne çıkartmaktadır. Ahlakî ve hukukî olmak üzere iki tür sorumluluktan bahsedilebilir: **(i)** Dinî sorumlulukla iç içe geçmiş bulunan ahlakî sorumlulukta, yapılan işin ceza korkusu ya da ödül beklentisi ile mi yapıldığı yoksa tamamen hayırlı ve ahlâkî olduğu için mi yapıldığı önemlidir. Ancak ahlakî olarak sorumlu tutulmadan önce, tabii olarak sorumlu bulunmaktayız. Her şeyden önce doğal bir durum olan sorumluluk, öncelikle şu veya bu sorumluluğu üstlenebilmek ve gereğini kendi çabamızla yerine getirebilmek demektir⁵⁷. **(ii)** Hukukî sorumluluk "uyulması gereken kurallara uymamanın hesabını verme hali" ya da "kişinin kendi davranışlarının veya kendi yetki alanına giren herhangi bir olayın sonuçlarını üstlenecek olması" şeklinde tanımlanır⁵⁸.

53 Örn. bkz. el-Bakara 2/186; el-Enfâl 8/24; Kâf 50/16. Sahte tanrılara dua edildiğinde bunların Müşriklere hiçbir fayda sağlayamadıkları Kur'ân'da en sık vurgulanan hususlardandır (Örn. el-A'râf 7/191-199; el-Furkân 25/3).

54 el-Bakara 2/48, 123, 254; el-En'âm 6/51, 70; Yûnus 10/3; es-Secde 32/4; el-Ğâfir 40/18; el-Müddessir 73/48.

55 ez-Zümer 39/44 (قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا).

56 "Herkes kendi yaptığına karşılık ipoteklidir." (el-Müddessir 74/38), "İnsan ancak kendi çalışmasının karşılığını alabilir." (en-Necm 53/38-39), "Üzerinde yük bulunan hiç kimse bir başkasının yükünü çekmez." (Fâtır 35/18), "Bunlar bir ümmetti; geldi geçti. Onların kazandıkları kendilerine, sizin kazandığınız ise size aittir. Onların yaptıklarından siz sorumlu tutulacak değilsiniz." (el-Bakara 2/134, 141. Ayrıca Yûsuf 12/79)

57 M. Abdullah Draz [Derrâz?], *Kur'ân Ahlakî*, çev. E. Yüksel – E. Günay, İstanbul, 1993, s. 70-71.

58 Hüseyin Esen, *İslâm Hukukunda cezâî sorumluluk*, MÜ SBE doktora tezi, İstanbul, 2004, s. 8, 11, 13.

Sorumluluk için *ehliyet*, *irade* ve *kudret*⁵⁹ şarttır; bir insanın sorumlu tutulabilmesi için hayat, idrak ve temyiz güçlerine sahip olarak kendi iradesiyle hareket edebiliyor olması gerekir. Buna göre, *çocuğun*⁶⁰, *mükreh*⁶¹ / *muztar*⁶² ve *mecnûnun* sorumluluğu yoktur. İnsanın sorumlu tutulabilmesi için, ayrıca, ne ile yükümlü olduğunun elçiler aracılığıyla belirtilmesi gerekir. “Elçinin olmadığı yerde insanoğlu sorumluluk duygusu taşımayacak mıdır?” (*hüsün-kubuh*⁶³ ve *fetret*) denirse, yüce Allah’ın varlığı-birliği, can, akıl, ırz/namus, mal ve inanç güvenliği gibi temel hususlar söz konusu olduğunda herhangi bir elçiye gerek duyulmayacağı, çünkü insanın fitrat ve tabiatı gereği Allah’la sözleştiği⁶⁴; fitratı aşan konularda ise ilahî mesajların elçiler aracılığıyla gönderildiği, rehbersiz bir toplum olmadığı⁶⁵ söylenebilir.

Sorumluluğun şahsiliği⁶⁶ prensibi kutsal kitapların ortak ilkeleri arasındadır. Kur’ân’da başkasının günahının yüklenilebileceğine dair bir iki ayet⁶⁷ bulunmakla birlikte, bunlar genelde putların ve liderlerin Allah katındaki şefaathlerini reddetme bağlamında varit olmuştur. Nitekim inkârcıların, günümüzde sık sık söylendiği gibi, iman edenlere; “*Siz bizim yolumuzu izleyin; günahı boynumuzla!*” demeleri üzerine, “*Onların günahundan bir şey yüklenilecek değil; yalan söylüyorlar!*” buyrulurak⁶⁸, müminlerin zihninin çelinmesi önlenmeye çalışılmıştır. Bu ayetlerde lider konumundakilerin azaplarının katmerleneceği belirtilmekle birlikte, kendilerinin de tâbilerinin de şahsî sorumlulukları yok sayılmamaktadır. Yalnız, sorumluluğun şahsiliği “Her koyun kendi bacağından asılır” şeklinde anlaşılabilir, yer yer umursamazlığa yol açmakta; zaman zaman “Bana dokunmayan yılan bin yaşasın!” felsefesi zihinleri işgal edebilmektedir ki, Kur’ân bu noktada devreye kolektif sorumluluk kavramını sokmaktadır:

“*Öyle bir baskı ve kargaşadan sakının ki, içinizden sadece zulmedenlere çarpmakla kalmaz Allah’ın cezalandırması gerçekten serttir; malumunuz olsun!*”⁶⁹

Sosyal bir varlık olan insan sadece kendi inisiyatifinden değil, aynı zamanda bir ölçüde başkalarınınkinden de sorguya çekilecektir. Onlara engel olmak için gücünün yettiği bütün meşru araçlar vasıtasıyla müdahale etmeyip yaptıklarına seyirci kaldığında, bir hadiste temsilen anlatıldığı

59 “Teklif-i mâ lâ yutâk” yoktur: el-Bakara 2/286, el-En’âm 6/152; el-A’râf 7/42; el-Mü’minün 23/62; et-Talâk 65/7. Kolaylık ilkesi: el-Bakara 2/185; en-Nisâ 4/28; el-Hacc 22/28.

60 en-Nûr 24/59.

61 en-Nahl 16/106.

62 el-Bakara 2/173.

63 Bkz. el-Mülk 67/7-10; Kâf 50/37. (Bu iki ayette; *nakil* (sem’, ilkâ-yı sem’) de *akıl* da önemsenmektedir.)

64 Bkz. el-A’râf 7/172-173.

65 er-Ra’d 13/7.

66 Bkz. el-Bakara 2/134, 141; Yûsuf 12/79; el-Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/41; Fussilet 41/46; en-Necm 53/38-39; el-Müddessir 74/38.

67 en-Nisâ 4/85; en-Nahl 16/25; el-Ankebût 29/13.

68 el-Ankebût 29/12.

69 el-Enfal 8/25. Türk atasözü: “Kurunun yanında yaş da yanar!”

üzere, aynı gemide yol aldığı hemcinslerinin yaptıklarından etkilenecektir; dolayısıyla çevresinden de sorumludur; çünkü çekinse kalmak pasif bir suç ortaklığıdır⁷⁰. Nitekim İsrailoğullarının inkârcı olanlarının lânetlenme sebeplerinden⁷¹ biri de “işledikleri fenalıktan birbirlerini vazgeçirmemeleri” idi⁷². Kur'ân bunu önlemek adına –polis ve jandarma teşkilatlarının esasını oluşturan– *emr-i bi'l-ma'rûf neh-y-i ani'l-münker* ilkesini getirmiş ve ümmet-i Muhammed'in, Allah'a iman ederek bu ilkeyi ifa ettikleri takdirde ancak, en hayırlı ümmet olabileceğini açıkça belirtmiştir⁷³.

6.2. ŞEFAAT

Şefaât: Yahudisiyle, Hıristiyanıyla, Müşriğiyle, Müslümanıyla tüm din sahiplerinin, “kendilerini aldattıkları”⁷⁴ bir konudur. İnsanlar son derece ciddi, ağır ve önemli meselelerde, yani hayat memat konularında, ne yapacaklarsa bizzat yapmaları gerektiğini bir türlü anlayamamaktadır. Bu anlayışsızlığın Yüce Allah'ı “hakıyla takdir edememekle” yani Tanrı gerçeğini doğru algılayamamakla ilgili bir yönü olduğu gibi, Allah'ın elçisi olan zata yönelik de bir yönü vardır. “Mademki Allah'ın elçisidir, Tanrı katında müstesna bir yeri vardır ve onda da bir nev-i tanrısallık bulunuyor olmalıdır!”

Müslümanlara özgü bir akide olmayan *şefaât* akidesinin sadece münferit âyetlerle -hele rivayetlerle- çözümlenebilecek basit bir konu olmadığı açıktır. Bu çetrefil konu, Kur'ân - Sünnet bütünlüğü içinde şöyle özetlenebilir:

Öncelikle: Hıristiyanlığın ve Arap putperestliğinin temel inancı olan kurtarma [*redemption*] fikri İslâmiyet'e yabancıdır, onun özüne, ruhuna aykırıdır. O dehşetli Kıyamet gününü -defalarca- “*şefaât* diye bir şeyin olmadığı” bir gün⁷⁵ olarak nitelendiren Kuran'da, şefaate daima olumsuz yaklaşmıştır; çünkü şefaât Lât, Menat, 'Uzzâ vs. putlara lâıyk görülmektedir; aslında var olmayan birtakım 'varlık'lar bu yetkide Allah'a ortak koşulmaktadır⁷⁶. Oysa *şefaât* tamamen Allah'a aittir⁷⁷, O'nun insiyatifindedir; Allah karşısında hiç kimsenin hiç kimse için yapabileceği hiçbir şey yoktur! Bu konuda hiç kimse Yüce Allah'a bir şey dayatamaz, O'nu zorlayamaz⁷⁸. Hukukta sorumluluk şahsîdir; her koyun kendi bacağından asılır; herkesin iyi ameli lehine, kötü ameli aleyhinedir; herkes bizzat yapacaklarına karşı ipoteklidir. “*Kendi üzerinde yük bulunan hiç kimse, başkasının yükünü çekemez.*” ve “*İnsan ancak kendi çalışmasının karşı-*

70 Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, s. 81.

71 Bu sebepler şu ayetlerde topluca verilir: en-Nisâ 4/155-161.

72 el-Mâide 5/79.

73 Bkz. Âl-i İmrân 3/104, 110.

74 Âl-i İmrân 3/23-24. Ayrıca bkz. Bakara 2/48, 123.

75 el-Bakara 2/48, 123, 255; Lokman 31/33.

76 Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/4.

77 ez-Zümer 39/44; el-İnfitâr 82/17-19.

78 el-En'âm 6/51, 70; Yûnus 10/3.

lûğunı alabilir.” ilkeleri, kutsal kitapların ortak temaları arasında yer almaktadır⁷⁹.

(ii) Müminler için *vekîl* olarak Allah Teâlâ yeterlidir⁸⁰; birine güvenip dayanma ihtiyacı duyan her *iman* sahibi Allah’dan başkasına tevekkül etmemeli, elinden geleni yaptıktan sonra işlerini sadece O’na *tefviz* ve *hava* etmelidir⁸¹. Kur’an’ın tevekkül konulu âyetlerinde vurgulanan budur; yani hayat memat konularında başka odaklara, *mevhûm* mabut ve ‘tanrı’lara bel bağlamama... Zira evrende, Allah’ın murat ettiği bir güzelliğe engel olacak, O’nun murat ettiği kötülüğü engelleyebilecek bir güç yoktur⁸². Şefaata inanışlarında ise bu esas ihlâl edilmekte, insanlar kendilerini ‘kurtaracak’ birtakım merciler bulduklarını düşünebilmektedir. Böylece din zamanla “Allah Teâlâ merkezli” olmaktan çıkarak “melek/peygamber/veli merkezli” bir yapıya dönüşmekte, ibadetler de bunların ‘sevgi’, ‘destek’ ve ‘şefaati’ni kazanmak amacıyla ifa edilmeye başlamaktadır. Oysa *sırât-ı müstakîm* üzere olan muvahhitlerin temel vasıflarından biri de “Allah’dan başkasından medet ummamaktır.”⁸³

(iii) el-Fecr 89/3’teki وَالشَّفْعُ وَالْوَتْرُ [çifte ve teke andolsun ki...] örneğinde olduğu gibi *şefâ’at* kelimesi sözlükte ‘iki’lik anlamı ifade etmektedir ve Allah’ın katına kurtarıcısıyla birlikte -yani iki kişi olarak- çıkmak mealinde kullanılmaktadır ki bu inanış “Ahirette Allah’ın huzuruna tek tek çıkılacağı”⁸⁴ ilkesi ile de uyuşmamaktadır.

“Göklerde ve yerde kâh meleklerden kâh insanlardan, Müşriklerin, Yahudi ve Hıristiyanların ibadet ettiği her kim varsa hepsi Rahmân’ın huzuruna gelecektir, yani O’na sığınacak, huşû içinde, ümit ve korku halinde, boyun eğiş itaat etmiş vaziyette O’na iltica edecektir; tıpkı kölelerin yaptığı, yapması gerektiği gibi yapacak, kendisi için bu sapkınların iddia ettikleri şeyleri iddia etmeyecektir. Bunun benzeri şu âyette söz konusudur: “O çağırdukları şeyler; Rablerinin rahmetini umup, azabından korkarak ‘Hangimiz O’na daha yakın olacağız!’ diye O’na götüren vesileyi ararlar. Zira gerçekten ‘sakinilmaya değer’dir senin Rabbinin azabı!” [İsrâ 17/57] O gün, tamamı Allah’ın manevi hükümlerinde, mutlak egemenliği altında bulunacak; O’nun kudretine boyun eğeceklerdir. O, onlara hükmedecek, onları ve bütün amellerini, hem de bütün tafsilatı, nice-lik ve niteliği ile birlikte tamamen kuşatmış olacak; hallerine dair hiçbir şey O’ndan gizli kalmayacaktır. Her biri kıyamet günü O’nun huzuruna tek başına, bu müşriklerden berî olarak çıkacak, beraberinde bu müşriklerden hiçbiri bulunmayacaktır.”⁸⁵

79 en-Necm 53/36-54.

80 en-Nisâ 4/81, 132, 171; el-Ahzâb 33/3, 48.

81 Âl-i ‘İmrân 3/122, 160; el-Mâide 5/11; et-Tevbe 9/51; el-Mücâdile 58/10; et-Teğâbun 64/13.

82 el-En’âm 6/17; Yûnus 10/107.

83 el-Fâtîha ¼.

84 Bkz. el-En’âm 6/94 (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة).

85 el-Keşşâf, Meryem 19/93-95.

(iv) Müminin asla kendisini garantide görmemesi esastır⁸⁶; mümin, Rabbinin azabından hiç emin olmamalı; daima endişe ve umut arasında [*beyne'l-havfi ve'r-recâ*] kalmalıdır.

Bütün bu âyet ve *ilkelerin* gaye ve anlamı, yani “inanın akıl sahiplerine kazandırmak istediği bilinç” aşikâr olmakla birlikte, Kur’ân’da Hazret-i Muhammed (s.a.)’in şefaati ile ilgili olumlu ya da olumsuz *nass* niteliğinde [apaçık] bir ifade bulunmadığı da söylenmelidir; çünkü nüzul devrinde böyle bir iddia ve tema yoktur: Kur’ân boyunca, “*Ben de sizin gibi bir beşerim*”⁸⁷; “*Size de bana da ne yapılacağını bilemem!*”⁸⁸ diyen bir peygamber portresi söz konusudur. Bir başka deyişle; Kur’ân’da şefaatin daima reddedildiği doğrudur, ancak reddedilen, Peygamberimizin şefaati değil, tanrılaştırılan İsa Mesih, Melâike-i Kirâm ve diğerlerinin kurtarıcılığıdır.

Yahudi, Hıristiyan ve paganların adeta gark oldukları “bir büyüğün kendilerini kurtaracağı” akidesini Kur’ân ilkesel olarak reddetmekle birlikte, husûlü zor kaideler doğrultusunda kabul ediyormuş gibi bir üslup kullanmaktadır:

- Şefaath ancak Allah’ın izin ve inisiyatifi ile gerçekleşebilir⁸⁹; sözgelimi meleklerin şefaati ancak **O’nun izniyle** ve O’nun razı olduğu imseller için söz konusu olabilir⁹⁰. Nitekim Bedir’de müminlere yardım etmişlerdir. Müşriklerin kendilerine yardım edeceklerini sandığı melekler, Allah’ın emriyle, düşmanları olan İslâm ordusuna yardım etmişler; onlara şefaath etmişlerdir. Bedir’deki melek temasının özü budur.

Yüce Allah sadece;

- Kendisinden *ahit*⁹¹ almış;

86 el-Ma’âric 70/27-28.

87 Örn. el-Kehf 18/110.

88 el-Ahkâf 46/9.

89 Örn. el-Bakara 2/255; Sebe’ 34/23.

90 en-Necm 53/26.

91 Meryem 19/87. İbn Mes’ûd’un rivayetine göre Peygamber (s.a.) bir gün ashabına, “Herhangi biriniz her sabah ve her akşam Allah katında söz almaktan âciz midir?” buyurmuş, kendisine “Bu nasıl olacak?” diye sorduklarında ise şöyle buyurmuştur: Her sabah ve akşam, “*Ey yeri ve gökleri yaratan, gaybı da şehadetini de bilen Allah’ım! ‘Senden başka ilâh yok, ilâh sadece sensin, senin ortağın yok; Muhammed de senin kulun ve elçindir’ diye yerek seninle ahithleşiyorum. Ayrıca, beni kendime bırakırsan nefsim beni şerre yaklaştırdı, hayırdan uzaklaştıracaktır. Ben tamamen senin rahmetine güveniyorum. Katında benim için kıyamet günü yerine getirip bana vereceğin bir ahith meydana getir ya Rabbi! Muhakkak ki sen ahithinden dönmezsin.*” diye dua eder. Bu şekilde dua ettiği zaman, verdiği ahith mühürlenir ve Arş’in altına konulur. Kıyamet günü geldiği zaman bir münadi; “Allah katında ahith olanlar nerede?” diye seslenir ve onlar cennete girerler. Bu ahithin kelime-i şehadet olduğu da söylenmiştir. Ya da ‘*ahide’l-emürü ilâ fülânü bi-kezâ* (emir falancaya şunun verilmesini ferman buyurdu) ifadesindeki gibi kullanılmış da olabilir. Bu durumda, “Ancak kendilerine şefaath emri ve izni verilmiş olanlar şefaath ederler.” anlamında olur ki Kur’ân’daki bazı âyetler de bunu teyit eder: “Göklerde nice melekler vardır ki, şefaathleri hiçbir fayda sağlamaz. Ancak Allah, diledikleri yani razı oldukları için izin verdikten sonra.” [Necm 53/26]; “O’nun katında şefaath kâr etmez; sadece O’nun izin verdiklerine.” [Sebe’ 34/23]; “O gün; şefaath kâr etmez. Rahman’ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu

- Konuşmasından razı olacağı⁹²
- Doğruyu söyleyecek⁹³
- Kesin bilgi ile gerçeğe şahitlik edecek⁹⁴ olanlara şefaathet verecektir.

Bu şartlar, şefaathet edilecek kimseler açısından da geçerlidir. Şefaathetçi;

- İlgili kimsenin gerçekten iyi / salih / makbul bir kul olduğuna taahhüt edebilmelidir. [Bu da -açıktır ki- onu bizzat tanıyor olmasını gerektirir.]

Ancak

- Allah'ın "razı olduğu";
- "İlahî *hasyetle* son derece dikkatli yaşayan" kimselere şefaathet edilebilir⁹⁵.

"Yapması gerekenin tersini yapan (zalim)ler hakkında Benimle muhatap olma!"

"Hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi Benden isteme!"⁹⁶

O halde, Hazret-i Muhammed (s.a.)'in şefaatheti imkân dâhilindedir, umulabilir. Zaten iman da bir nev-'i umut (*recâ'*) değil midir? Bununla birlikte, "Şefaathet ya Rasûlallah!" denilerek Peygamber'in kendisinden şefaathet umulmamalı; *إياك نستعين* fahvasınca "Ya Rabbi! Bizi Peygamberimizin şefaathetine nail eyle!" denilerek, sadece Allah'dan medet umulmalıdır. Yine, Hazret-i Peygamber'in şefaatheti, *Makâm-ı Mahmûd*⁹⁷ ve ed-Duhâ⁹⁸ âyetlerine dayalı olarak değil, yukarıdaki şartlar yani ilgili kişiden Allah'ın razı olması, şefaathetçinin onu tanıyor olması vs. doğrultusunda gerçekleşebileceği söylenmelidir⁹⁹. ed-Duhâ sûresindeki "*İleride Rabbin sana o kadar verecek ki memnun kalacaksın!*" âyetindeki müjde ise devamındaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere dünyevidir; Peygamber'e işin sonunun önünden daha iyi olacağını müjdelemektedir.

kimseler müstesna." [TâHâ 20/109] (*el-Keşşâf*, Meryem 19/87 hk.) Zemahşerî, biri şefaathet edilecek kişiye, diğeri şefaathet edecek zata ait iki ihtimal zikretmekte ise de âyetin tefsirinde aslanan, 2. sırada verdiği'dir. Arz ettiği âyetler *bunu* desteklediği gibi, ملك kökünün, şefaathet bekleyenlerle değil, şefaathet edeceklerle ilgili olması da bunu netleştirmektedir; "şefaathet etme hakkına malik olmak" demektir. el-Fâtîha 1/3, el-Gâfir 39/16, el-İnfitâr 82/17-19 vb. âyetlerde Allah Teâlâ "ceza günününün tek *mâilâ*" -yani tek söz sahibi- olarak işbu sebeple nitelendirilmektedir. *وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ* [ez-Zuhuf 43/86] ifadesi bu konuda nettir.

92 TâHâ 20/109.

93 en-Nebe' 78/38.

94 ez-Zuhuf 43/86

95 el-Enbiya 21/28

96 Hûd 11/37 (وَلَا تُخَاطَبِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا), 46 [لَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ].

97 el-Kehf 18/78-79.

98 ed-Duhâ 93/5.

99 Makâm-ı Mahmûd âyetinde, Hazret-i Peygamber'in öldürülmek üzere olduğu Mekke'den kurtulmak için gittiği özgür vatan, yani Medine-i Münevver'e'nin söz konusu edildiğini anlatmaya çalıştım. Bkz. Murat Sülün, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, 50/2; dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/1146/13438.pdf

İlgili islâmiyâta göre ise Peygamber'e şefaathet yetkisi verildiği kesindir¹⁰⁰; ancak aynı islâmiyâta göre her ezandan sonra, "Bizim peygamberimize şefaathet yetkisi ver ya Rabbi!" diye neden hâlâ dua edildiği anlaşılammamaktadır. Bu, belki İsa Mesih mukayesesine ek ikinci bir açıklama ile şöyle izah edilebilir: Ümmet-i Muhammed 'Ya Rabbi! Hazret-i Muhammed'i bize şefaathetçi kıl!' diye dua ederken, Hazret-i Peygamber de Ahirette "Ya Rabbi! Ümmetimi bağışla!" diye ümmetine şefaathet edecek ya... Burada, "Hazret-i Peygamber'le ümmeti arasında sarsılmaz bir sevgi ve kopmaz bir bağ oluşturmak" gibi temiz bir duygu bulunduğunu hissetmemek mümkün değildir. Ortalama bir Müslümanın İslâm anlayışından şefaathet fikrini çekip aldığımızda, Hazret-i Peygamber'le arasındaki bağın gevşeyeceği, hatta zamanla tamamen kopacağı düşünülmüş olabilir. Gerçekten de, kendisini mahşerin dehşetinden ya da Cehennem azabından kurtarmayacak bir peygambere bağlanıp, onun ümmetinden olmak, dine pragmatik yaklaşan, dini temel kaynaklarından öğrenmemiş bir kişi için çok cazip olmayabilir.

*"Muhammed'in kızı Fatıma dahi hırsızlık ederse onun elini de keserim!"*¹⁰¹

Hazret-i Peygamber'in; akrabâ-i taallukâtına, özellikle sevgili kızı Fatıma'ya; "Senin için hiçbir şey yapmam!" yani *herkes kendini bizzat kurtaracak; babana, dayına güvenme* mealindeki ikazı bilinmektedir¹⁰². Hazret-i Muhammed (s.a.)'in Kur'ân'dan bağımsız olarak; "Ahirette şuna şefaathet edeceğim; buna şefaathet edeceğim..." dediği" şeklindeki rivayetler, gayb bilgisinin Allah'a has oluşu gerçeğiyle de çelişmektedir. Özellikle şefâ'at-i uz mâ, yani kıyamet günü insanlar bir alanda haşredildikten sonra, hesabın kitabın bir türlü başlamadığı ve insanların "Yeter be!.. Ne olacaksa olsun artık!" noktasına geldiği o sıkıntı ve dehşet hengâmında, hiç kimsenin [yani *ebu'l-beşer* Hazret-i Adem'i, insanlığın ikinci atası sayılan Hazret-i Nuh'u, tevhid tarihinin kilometre taşı ve Hazret-i Muhammed'in takipçisi olduğu Hazret-i İbrahim'i, hukuk adamı büyük peygamber Hazret-i Musa'yı bırakın, onca mucizenin sahibi günahsız **İsa Mesih'in bile**] cesaret edemediği bir şeyi, Hazret-i Peygamber'in yaparak, Allah Teâlâ'nın huzurunda secdeye kapandığı ve sonunda "*Başını kaldırabilirsin. Konuş sözün dinlenecek, iste, talebin yerine getirilecek, şefaathetin kabul edilecek!*" buyru olarak, hesabın kitabın başlatıldığı, yani Peygamber'in sadece Müslümanları değil, tüm insanlığı sıkıntıdan kurtardığı¹⁰³ vs. rivayetler, Müs-

100Örnek olarak bkz. *Buhârî*, "Rikâk" 51 (ارفع رأسك سل تعطه، وقل بسمع، واشفع تشفع).

101*Müslim*, "Hudûd", 9.

102*Buhârî*, "Vasâyâ" 11 (إيا فاطمة بنت محمد، سلبني ما شئت من مالي، لا اغني عنك من الله شيئاً). Ayrıca bkz. *Müslim*, "İman" 348-352.

103*Buhârî*, "Rikâk" 51. Bu rivayetlerde, Hazret-i Peygamber sadece İsa Mesih'le karşılaştırılmış da değildir. İlgili rivayetlerden birinde, "bekleyip durmaktan iyice bunalan insanların, Allah'a yakarıp bu sıkıntıya bir son verdirmeleri için sırasıyla Adem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa peygamberlere gidecekleri ve her birine 'N'olur, bize şefaathet edin!' diyerek yüz sürecekleri, ama onların, işledikleri bir *zelle*yi hatırlatarak şefaathete chil olmadıklarını beyanla insanları bir sonraki peygambere gönderecekleri; en sonunda İsa Mesih'e gelecekleri,

lûmanların ilk fütuhât döneminde temas sağladıkları Hıristiyan İlahîyatındaki “İsa Mesih’in büyük kurtarıcılığı” akidesini dengelemek, kendisini “bir kaçak köle gibi görevini bırakıp giden Yunus Peygamber”den bile üstün tutmayan¹⁰⁴ Hazret-i Peygamber’i onun karşısında –güya- yüceltmek ve insanların ona daha gönülden bağlanmasını sağlamak için ‘kotarılmış’ gözükmektedir.

Şefaât hadislerinin, günaha batmış iman sahipleri için dinî siyaset icabı bir umut kapısı olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır; çünkü kişi ne kadar günah işlemiş olursa olsun, ümitvar olmalıdır; *Allah’ın rahmetinden ancak kâfirler ümit keser*; çünkü yeis halinden evvel tevbe kapısı daima açıktır.

Şefaât konusunda izlenmesi gereken siyasete geçmeden evvel şuna da dikkat çekmek isteriz ki Müslümanlar şefaatin -genelde- ölüm sonrası dirilişle birlikte hesap kitap hengâmında gerçekleşeceğini düşünmektedir. Oysa şefaati dinlerinin temeli kılan Hıristiyan ve Müşriklere göre, İsa Mesih ve melekler, kendilerine perestîş eden ‘kulların’ dünyada kurtarmaktadır! “*Yazıklar olsun o müşriklere ki kendilerini arındırmak için vermezler! Ahireti nankörce inkâr edenler de sadece bunlardır.*” mealindeki Fussilet 41/6-7’de ve en-Necm 53/27’de belirtildiği üzere Müşrikler ahirete iman etmiyorlardı; halbuki putlara “*Allah katında kendilerine şefaât edecekleri için*” tapmakta idiler¹⁰⁵.

Mukaddime - 1: Şefaât, şirkin en temel akidesidir¹⁰⁶.

Mukaddime - 2: Müşrikler Ahirete iman etmemektedir¹⁰⁷.

Sonuç: “Şefaât” dünyevîdir.

Bu durumda, şirkin temeli olan şefaatin –ahirete inanmadığı sabit olanlar açısından- dünyevî bir beklenti olduğu sonucu çıkmaktadır; yani Müşrikler savaş, kıtlık vb. ölüm kalım meselesi niteliğindeki maşerî olaylarda putlarda temsil edilen kutsallardan ve ‘ruh’lardan medet umuyorlar; “Bize Allah katında şefaât edecekler!” derken ahireti kastetmiyorlardı. Nitekim Hıristiyanlıkta; kutsal ruhun da, inananların zayıf anlarında Tanrı huzurunda onlara şefaatte bulunduğuna; onlar adına yakardığına, yeryüzünde azizlerin mücadelelerine yardım ettiğine inanılmaktadır¹⁰⁸.

onun da kendisine gelenlere; ‘Ben Allah bırakılıp kendisine ibadet edilmiş olan bir kulum; bu sebeple, Allah’ın huzuruna çıkmaktan haya ederim! Siz Muhammed’e gidin; o, gelmiş-geçmiş bütün günahları bağışlanmış bir kuldur’ diyerek onları Hazret-i Peygamber’e göndereceği ve onun, ettiği şefaât ile *hesabı* başlatarak bütün insanların sıkıntısını sona erdireceği” anlatılmaktadır.

104Buhârî, “Enbiya” 26; İbn Mâce, “Zühd” 33.

105Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/4.

106Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/4 vd.

107Fussilet 41/5.

108Hıristiyanlık “İsa Mesih yoluyla kurtuluş” öğretisine dayandığından, *fidye*, *kefare*t, *mutlak aracılık* gibi kavramlar kapsamında şefaate daha çok yer verilmiştir. *Ahd-i Cedid*’de şefaât kelimesi, “bir kişinin bir başka kişinin savunucusu olması veya onun lehine af dilemesi” anlamında kullanılmıştır (*İbranilere Mektup*, 7/25). Kutsal kişilerin şefaatinin ifade eden

Şefa'at konusunda metodumuz şu olmalıdır: İnsanlar yukarıdaki ana ilkeler doğrultusunda eğitilmeli, “şefa'at diye bir şeyin olmadığı gün”e karşı dikkatli olmaya çağrılmalı, şefa'atin ancak çizilen çerçeve dâhilinde gerçekleşebileceği konusunda aydınlatılmalı; büyük günah işlendiği istisnai durumlarda ise, bu imanlı kader mahkûmlarına *münferit* olarak –ilke ve kaide haline getirmeden- kişiye özel umutlar aşılana çalışılmalıdır; çünkü Hazret-i Peygamber'in *büyük günah* işleyenlere kesinlikle şefa'at edeceği¹⁰⁹ inancı, insanlara kof bir güven aşılama ve onları sadece ahlakî değil, imanî bir gevşekliğe de itmekte; dinin emir ve yasaklarına karşı lâkaytlık meydana getirmekte; insanlar -tabir caizse- kâfir gibi yaşayıp, yüzüsüzce İslâmiyetin her tür nimetinden yararlanmak istemektedirler.

“Hazret-i Peygamber'in şefa'ati” söz konusu olduğunda, aşağıda belirtileceği üzere, onun *insân-ı kâmil* ve *üsve-i hasene* olarak, sadece Müslümanlara değil, tüm insanlığa gösterdiği eşsiz örneklik ve modellik çerçevesinde icra ettiği kurtarıcılık esas alınmalıdır.

6.3. GERÇEK KURTARICI

Müslümanların *Kur'ân-ı Kerim*, *muhammedî strateji*, *ispatlı bilim ve kolektif akıl* çerçevesinde pekâlâ kendi kendilerine yetebileceklerine ilişkin güvensizlikleri onları kadim dinlerden kalma *mehdî*, *mesih* vs. çeşitli arayışlara itmiş gözükmektedir. Oysa dertlerinin dermanı gözlerinin önündedir: Hazret-i Muhammed Aleyhisselâm.

Sadece savaş hengâmında değil, hak batıl mücadelesinin her aşamasında liderin önemi aşikârdır. Dâvanın kazanılması liderin karakteristiği-ne, gerek kendi adamlarına gerekse muhaliflerine karşı izlediği siyasete bağlıdır. İslâmiyet söz konusu olduğunda, lider olarak karşımıza Hazret-i Muhammed çıkmaktadır. Mücadeleyi kazanmak isteyenler için onun ha-

aracı kelimesi, Tanrı ile insanı –kefaret yoluyla- birbirine yakınlaştırmayı ifade etmektedir (*Timoteos'a Birinci Mektup*, 215). Bu bağlamda özellikle İsa Mesih, başrahip sıfatıyla inananların günahlarının bağışlanmasını dileyen (*Yuhanna'nın Birinci Mektubu*, 2/2) ve inananlar hatta bütün insanlık adına Tanrı katında şefaatte bulunan biri diye sunulmuştur (*İbranilere Mektup*, 7/25); ancak şefa'at sadece İsa'ya ait bir eylem değildir. Pavlus'a göre İsa Mesih göklerde şefa'at ederken *parakleitos* diye isimlendirilen kutsal ruh da tıpkı İsa gibi şefaatte bulunur; Tanrı bunun karşılığında kutsal ruhun şefa'at duasına olumlu cevap verir (*Romalılara Mektup*, 8/26-28, 34). Ahd-i Cedid öğretisine paralel olarak ilk dönemden itibaren kilise babaları ruhani varlıklara dua etmeyi ve onlardan şefa'at istemeyi gerekli görmüşlerdir. Mesela ilk kilise babalarından Origen, İsa'nın yanı sıra meleklerin ve azizlerin şefa'atinden bahsetmiş; aynı şekilde Kudüslü Cyril, Naziansuslu Gregory, Jean Chrysostome ve Jerome gibi Batılı ve Doğulu kilise babaları, Hıristiyanları İbrani atalarına, peygamberlere, kilise elçilerine, Tanrı'nın dostlarına ve din uğruna şehit olanlara yalvararak şefa'atlerini istemeye teşvik etmiştir. Ortaçağ'ın Hıristiyan teologu Akinolu St. Thomas da özellikle azizlere niyazda bulunmayı, onlardan dua ve tövbelere ortak olmalarını istemeyi öğütlemiştir. (Mustafa Alıcı, “Şefa'at” md., *DİA*) Geniş bilgi için ayrıca bkz. Kemal Polat, “Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2006 Bahar sayısı, s. 188 vd.

109Ebu Davud, “Sünnet”, 23; *Tirmizî*, “Kıyame”, 11 [شفاعتی لأهل الکباثر من أمتی] Yani Benim şefa'atim, ümmet-i muhammed içindeki katillere, zanilere, büyücülere, savaş kaçkınlarına, faizcilere, anasını – babasını dövenlere, hırsızlara, zalimlere, uyuşturucu satıcılarına...

yatında nice örneklikler vardır. *Rol model*, *nümüne-i imtisal* ve *paradigma* anlamlarına gelen *üsve-i hasene* tabirinin Kur'ân'da vârit olduğu her iki âyetin de savaş bağlamında inzal edilmiş olması dikkat çekicidir. el-Ahzâb 33/21, zorlu Hendek savaşı şartlarını ilgilendirmekte; âyette, Allah'dan ve "son gün"den yana bir korku ve beklentisi olanların, bu gibi ölüm kalım durumlarında Allah Resulü'nü esas alması gerektiği yeminle belirtilmektedir. el-Mümtehan 60/4, 6'da ise düşmanla ilişkilerin nasıl olması gerektiği (*velâ – berâ*) çerçevesinde yaşanan kafa karışıklığında, putperest kavimlerinden tamamen *teberri* eden İbrahim Aleyhisselâm ve beraberindekilerin esas alınması gerektiği yine yeminle ifade edilmektedir.

Hazret-i Muhammed'in başarısında, Hak Teala'nın *tevfik* ve yardımları elbette yadsınamaz, ancak bu başarı peygamber dehasının dışında tamamen ilahî, mu'cizevî bir şeymiş gibi algılanıp, beşerî cehd u gayretler dikkatten kaçırılmamalı, ilahî desteği celp ve cezp eden şeyin işbu muazzam stratejiler, gayret ve taktikler olduğu unutulmamalıdır.

(1) Mezkûr başarının ilk veçhesi genel şartlarla ilgilidir. Yüce Allah insana –yani idrak düzeyine- tenezzül ederek o diriltici nefesiyle ona yepyeni bir manevî hayat bahşetmiştir; ancak bunun tüm insanlığa aynı anda verilmesi dil realitesi sebebiyle ilahi yasaya aykırı olduğundan, bir prototip yani pilot bölge seçilmiştir: Arabistan Yarımadası... İslâmiyet'in doğup serpildiği bu topraklar¹¹⁰ zamanın büyük medeniyet merkezleri açısından hiç de önemli bir coğrafya değildi. Ve aslına bakılırsa, XX. yüzyıla kadar da böyle kaldı. Aynı şey bir ölçüye kadar Araplar için de söz konusu idi; bir Arap milletinden bile bahsetmek zordu. Tam bir hukuksuzluk ve asayişsizliğin hüküm sürdüğü bu kurak, çorak ve ırak yerler zamanın güçlü milletlerinin hiç de iştahını kabartmıyor, dikkatini bile çekmiyordu. Hazret-i Muhammed, zamanın en basit milletlerinden sayılan –fakat kumaşı sağlam olan– Arapları tek bir ülkü etrafında birleştirip, 'belli idealler uğrunda canlarını bile vermeye hazır tek bir yumruk' hâline getirdiği zaman, artık Persiya açısından da Bizans açısından da iş işten geçmişti. Peygamberlerinin vefatından sonra ciddi bir bocalama devresi yaşadılarsa da, bunu Hazret-i Ebu Bekr'in dirayeti sayesinde atlatmayı bildiler ve Kur'ân'dan aldıkları müthiş dinamizm ile zamanın süper güçlerini dize getirmeyi başardılar. Hem de birkaç 10 yıl zarfında. Fethedilen toprakların insanları da, *adalet, çalışma, kalite, ötekine saygı ve hoşgörü* gibi temel Kur'ân ilkeleri sayesinde kitleler halinde İslâm'ı benimsediler. Belli bir coğrafyada zuhur eden İslâmiyet böylece yeni coğrafyalara açılarak farklı milletlerin kabul ve beğenisine mazhar oldu; sahip olduğu evrensel potansiyelini ortaya koymaya başladı. Mevcut medeniyet havzalarına uzaklığı sayesinde İslâmiyet, kendisi olarak; yani tüm hâkim güçlerden bağımsızca gelişip serpiledi.

(ii) Başarının ikinci veçhesi ise bizzat Peygamber'le ilgilidir. Peygamber Aleyhisselâm'a Allah'ın tevfikini getiren özellik ve uygulamalar da büyük önem taşımaktadır. **Öncelikle**, Hazret-i Muhammed sadece dinî değil aynı zamanda dünyevî / seküler bir kişiliktir. Ve mükemmel bir insan (*insan-ı kâmil*) olarak,

- İnsanın karakteristiğini oluşturan acelecilik, bencillik, zayıflık, korkaklık, nankörlük, umutsuzluk, karamsarlık, cimrilik, nekeslik, çıkarıcılık, zalimlik, cahillik, kendini beğenmişlik vb. tüm olumsuzluklardan ve
- Allah'ın sevmediği / beğenmediği her tür bozukluktan uzaktır.
- Sadece devlet adamlarında değil bir insanda bulunabilecek bütün ideal özellikleri barındırmaktadır; Kur'an'da ideal mümine ait gösterilen vasıflar¹¹¹ herkesten evvel onda mevcuttur. Bunları tek tek tâdat etmek gerekmez; ancak benim özellikle aşağıdakiler hep dikkatimi çekmiştir:
- Allah Teâlâ'dan kendisine inzal edilen gerçeklere, bilgi ve belgelere, müjde ve tehditlere tam bir itminan ile güvenip inanması.
- Allah'la ilişkilerinde son derece saygılı/dikkatli, mümin ve mütevekkil... olması.
- Allah'dan başka hiç kimseden korkmaması, medet ummaması ve karşısında dehşete kapılmaması.
- Korku nedir bilmemesi.
- Çok kuvvetli bir maneviyata, sarsılmaz bir psikolojiye sahip olması.
- Kur'an'ın teorik veçhesini en güzel ve hikemî biçimde pratiğe dökmesi.
- Rol model olduğu bilinciyle hareket etmesi; millete 1 yapın diyorsa, kendisinin 10 yapması.
- Aile efradının ve akraba-i taallukatının milletin gözüne batacak lüks bir hayat yaşamamasına özen göstermesi.
- Akrabalarını her tür şaibeden uzak tutmaya çalışması; bilhassa müminlerin "valide sultanları" demek olan hanımlarını eğitim - öğretme yönlendirmesi ve aktif siyasete atılmalarının önünü kapatması.
- Hedefini belirlemiş, amacına kilitlenmiş kararlı kişiliği.
- İmkân ve kabiliyetlerinin pekâlâ farkında olması; Mekke şartlarında güçlü düşmanıyla asla savaşa tutuşmayıp, zafer elde edebileceği imkânlarla kavuştuğu Medine şartlarında savaşması.
- Arabistan gibi bir keşmekeş ve yağma ortamında insanlara sığınabilecekleri sağlam, zengin ve müreffeh bir merkez oluşturup, insanlara ideal bir kent göstermesi.
- İnsanlara karşı alçakgönüllü olması; kibre ve kibirliye prim vermesi.

111Bkz. Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015 (ideal müminin özellikleri).

- Kendisine bağlı temiz, halis adamlarına katı kalpli kaba bir adam gibi değil, şefkat ve merhametle yaklaşması.
- Güç karşısında eğilmemesi; ekâbir münafıklarla kâfirlere taviz vermemesi.
- Vefakâr olması. (i) Ashabına yani çekirdek kadrosuna yeni mühtediler karşısında sahip çıkması, (ii) Medine'den, fethettiği kutsal kente (Mekke) taşınmaması.
- Akıllı, ileri görüşlü, *güvendiği* adamlarına danışmadan hareket etmemesi.
- Görevlere; makam ve mansıplara ehliyetli, lâıyk (sâlih) adamlarını getirmesi.
- Adamlarını sürekli karakter, zihin ve gönül eğitiminden geçirmesi...
- Eğitim – öğretim için her fırsatı değerlendirmesi;
- Adamları arasındaki çıkar çatışmalarını iyi yönetebilmesi (et-Tevbe 9/58 ve Hurkûs b. Züheyr hadisesi, ayrıca ganimet vs.)
- Kendisini etkileyip 'görüşleri doğrultusunda yönlendirme' girişimlerini "Allah Resulü" vurgusuyla engellemesi (Hucurat s.nin ilk âyetleri Ebu Bekr ve Ömer'in bu türden davranışları hakkında nazil olmuştur).
- Haksızlık, hukuksuzluk karşısında susmaması, susmayı da şeytanlık olarak görmesi.
- Gelir adaletsizliğine kayıtsız kalmaması, zenginden alıp fakire vermesi.
- Yemeyip yedirmesi, giymeyip giydirmesi.
- Kimsesinin kimsesi (velisi) olması, cihadı mazlumlar ve müstaz'afklar adına yapması.
- Muhtaç kesimleri; yetimleri, dulları, köleleri, çalışamayacak derecede hasta (engelli) olanları, fakirleri vs. kalkındırmayı dinin en büyük amacı olarak görmesi ya da "aşılması gereken en zorlu geçid"i bu bağlamda tanımlaması.
- Hukukî cezaları zengin – fakir herkese eşit uygulaması.
- Hukuk önünde müslüman – gayrimüslim farkı gözetmemesi; hakkı esas alması.
- Düşmanları ile yaptığı antlaşmalara bile sadık olması, antlaşmayı bozmayı hainlik olarak görmesi.
- Can düşmanlarını dahi bir şekilde kendisine bağlayabilmesi.
- İnkârı tescilli, dönüşü imkânsız gâvurları hâzık bir cerrah misali keşip atması.
- İnsan haklarına, hayvan haklarına saygılı olması.
- Hoşgörülü ve affedici olması; amcasının katilini, kanına susamış can düşmanlarını bile affetmesi, fakat kendisini enayi yerine koydurması (Bedir'de affettiği bir şairi Uhud'da tekrar karşısına çıkması üzerine; "Sana 'Muhammed'i iki kere kandırdım.' dedirtmeyeceğim!" deyip, cezalandırması).

- Bu vb. uygulamalarıyla düşmanlarına müthiş bir korku salması.
- Ve teşkilatçılığı... Başıbozuk bir toplumu aynı idealler etrafında örgütlemesi, ki namaz ve cami bu noktada kilit rol oynamıştır.
- Son olarak; (i) Kur'ân ahlâkını temsil etmesi, (ii) Tanrı ahlâkı ile ahlâklanmış olması, yani *ilâhlık*, *rahmanlık*, *samedlik*, *kıdem* ve *bakâ* gibi birkaç sıfat dışında O'na ait hemen tüm özellikleri (*esmâ-i hüsnâ*¹¹²) şahsında barındırması.

Hazret-i Peygamber'in yukarıda özetlenen dirayet, ihlâs ve samimiyyetine ek olarak, adamlarının yüreklerinin de aynı ülkü etrafında atması, Allah'ın ve meleklerinin desteğini (*salâtu selâm*) beraberinde getirmekte gecikmemiştir.

VII. İLÂHÎ YARDIMIN NASIL CELP EDİLEBİLECEĞİ

“Sen bizim ‘mevlâ’muzsın (bize mutlaka sahip çıkarsın);

o halde, (canımıza kasteden şu) inkârcı nankör kavme karşı bize yardım et.”

Bu, Âmene'r-Rasûlü'nün son cümlesi olup burada, müminlere bir nev'i ilahi yardım vaadinde bulunmaktadır; ancak bu duayı ederken, şu gerçek unutulmamalıdır: *el-Muksit* ism-i şerifi gereği herkese eşit davranan Allah, herkesin Rabbi [*Rabbü'l-âlemîn*] olarak 'dilediklerini' desteklemektedir¹¹³. Peki, ilahî meşiet nasıl tahakkuk ediyor? Yani Allah, yardımına kimi, neden mazhar kılıyor? el-Bakara 2/286'da işaret edildiği üzere, Müslüman olmak ilahî yardıma ermek için yeterli midir? Allah'ın *el-Muksit*, *el-Hakemu'l-Adl* vb. ilgili ism-i şerifleri bu çerçevede nereye oturtulabilir? 'Müslüman' etiketi taşımanın zafer kazanmaya yetmediği realite ile sabittir. Savaşlar ancak gereklerine riayetle kazanılmaktadır.

“Allah *sâlih*leri velî edinir (yani *velî* edinilmeye lâyık olanları).”¹¹⁴

Dolayısıyla, *mü'min*, *müslim* [Müslüman] vb. temel kavramlar kültürel kodlar olarak değil, Kur'ân-ı Kerim'in bunlara yüklediği mâna çerçevesinde anlaşılmalıdır¹¹⁵: Kişinin mü'min ve müslim olabilmesi için *kelime-i şehâdetin* yeterli olduğu durumlar ve kişiler¹¹⁶ elbette söz konusudur; ancak bunun, genel durumlar ve herkes için yeterli olmadığı aşikârdır.

112Tirmizî, “De'avât”, 82. “Allah'ın 99 ism-i şerifini *ihsâ* eden, yani hayatına geçiren kimselerin Cennete gireceği” müjdelenmiştir. Bu sebeple, ilahi yardımı celp edebilmek için yaptığımız her şeyi iyi; kaliteli, sağlam yapmalı; insanlara faydalı olmayı hedeflemeliyiz. Yaratıcının özelliklerini insanoğlu, bünyesinde ne kadar barındırabilir; ilahî ahlâk ile ne kadar ahlâklanabilirse, o kadar ibdâ'cı, icatçı ve inşâcı olacak; o kadar kalıcı ve yararlı işlere imza atacak ve böylece izzet, itibar kazanıp Hak katında yücelecektir.

113Âl-i İmrân 3/13.

114el-A'râf 7/196 (وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ).

115Bkz. Sülûn, *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, s. 252 vd., 319 vd.

116“(Bilinci yerinde olarak) son sözü ‘Allah'tan başka ilâh yoktur!’ olan biri, Cennete girer.” (Buhârî, “Cenâiz”, 1).

Allah'ın kanunları insanların birbirlerine yapıştırdığı "Müslüman" "kâfir" etiketlerine göre işlememektedir. *Mü'min*, kendisiyle ve toplumuyla barışık, çevresindeki herkese güven telkin eden dürüst bir kişilik; *müslim* Allah'ın başta dinî hükümleri olmak üzere kâinâta yerleştirdiği kanunlara teslimiyet gösteren, yani neyi nasıl yapması gerekiyorsa öyle yapan biri olarak anlaşılmalıdır. Aksi takdirde, kendilerini Müslüman diğerlerini de gayr-ı müslim görerek bu ilkeleri göz ardı edenlerin Allah'tan yardım beklemesi abesle iştiğal olacak ve -Allah'ı tekeline almak ve her şeyi O'ndan beklemek¹¹⁷ şeklindeki- tipik Yahudi tutumundan farksız olacaktır. Hâsılı; Allah'tan yardım beklemek için *O'na* yardım etmek gerekmektedir¹¹⁸, yani müminler kendi sorumluluklarını yerine getirirlerse, O da kendi 'sorumluluğunu' yerine getirecektir.

Müslümanların *velî* ve *mevlâ* olarak gerçek mevlâları olan Allah'ı mı yoksa aşikâr düşmanları olan şeytanı ve şeytanî lider ve odakları mı benimsedikleri son derece önemlidir. Kişinin, ölüm kalım meselesi demek olan savaşlarda; üzerindeki tek yetkilinin (*velî*) Hak Teâlâ olduğuna inanarak hareket etmesi ile velâyeti başkalarına vererek hareket etmesi arasında büyük fark vardır.

"Ve siz bana kavm olacaksınız, ve Ben size ALLAH olacağım!"¹¹⁹

*

Horasan emîrinin kullarını büyük bir debdebe ve şatafat içinde gören küstah bir yoksul; "A Tanrı! Kula bakmayı şu efendiden öğren!" demişti. "Sonunda bir gün padişah o efendiyi bir suçundan dolayı derdest edip elini-ayağını bağlatmıştı. 'Efendinizin defnesi nerede? Gösterin!' diye kölelere işkence etmeye başladı. 'A aşağılık herifler! Onun sırrını söyleyin bana... Yoksa dilinizi, boğazınızı keserim!' diye tam bir ay onlara gece-gündüz işkence ettirdi. Onları paramparça etti. Bir tanesi bile efendilerinin sırrını söylemedi. Bu sırada, yoksul uyurken hâtiften bir ses geldi: Ey ulu er! Gel de, *sen de kul olmayı bunlardan öğren!*"¹²⁰

Nitekim et-Tevbe 9/24'te bir mümin için hiçbir şeyin Allah ve Resulünden daha önde olamayacağı bildirilmiştir:

- *Ne ana-babası,*
- *Ne oğul ve kızları,*
- *Ne kardeşleri,*
- *Ne eşi,*
- *Ne aşireti [kavm u kabilesi, ırkı, milleti, cemaati, tarikatı]*
- *Ne kazandığı mal-mülk,*

117Bkz. el-Mâide 5/18, 24.

118el-Hacc 22/40; Muhammed 47/7.

119KM, Yeremya, 30.

120Mevlâna Celâleddin Muhammed, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, gözden geçiren: Abdülbaki Gölpınarlı, MEGSB, İstanbul 1988, V. 259-260, b. 3165-3179.

- *Ne kesâda uğramasından endişe ettiği ticaret [ve yükseldiği makam mevki],*
- *Ne de hoşuna giden güzelim meskenler [yazlıklar, katlar ve yatlar]...*
- Eğer herhangi bir şey mümine; Allah ve Resulünden ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevimli geliyorsa, o zaman Allah, (azap) emrini getirecektir! *Fâsık* bir kavmi Allah doğru yola getirmez.

Allah müminlerin velisidir, onlara mutlaka sahip çıkacaktır; ancak *evliyâu'llâh* tabiri çift taraflıdır:

- Allah'ın velisi; yani sahip çıktıkları¹²¹.
- Allah'ın velisi; yani O'ndan başka *velî* tanımayanlar.

Bu bakımdan, *velî* edinilmemesi gerekenlerden; Hak ve halk düşmanı şeytanî odakları ve bâtil taraftarlarını *velî* bilmekten uzak durmaları, Allah'dan umulacak şeyleri fanilerden beklememeleri icap etmektedir.

Kur'an'ın ilahi yardım çerçevesindeki ana mesajı, müminlere eninde sonunda mutlaka yardım edildiğidir. Ve bu tür âyetlerin *mâsikalehi* Asr-ı Sa'âdet'te yaşanan amansız iman inkâr mücadelesi olup, genelde Hazret-i peygamber'in imanı pekiştirip azmi bileylenmekte¹²²; müstaz'af müminler teselli edilerek, mutlu sonun kendilerini beklediği konusunda müjdelenmekte; hâkim ve güçlü pozisyondaki kâfirler ise fecî akıbetlerine karşı uyarılmaktadır; peygamberlik tarihi boyunca, ehl-i hak aleyhine sonuçlanan mücadeleler Kur'an'da kendine pek yer bulamamıştır ki bunun, inananların moral motivasyonunu zedelememeye, yüksekte tutmaya yönelik olduğu muhakkaktır.

Allah'ın gerçek yardımı, insana bahşettiği –her *normal* şey gibi pek önemsenmeyen- elçi ve kitaptır, akıl ve dirayettir; yani insana neyin, ne zaman, nasıl yapılacağını, “savaş kazanma” plân ve stratejilerini hem teorik olarak hem de bizzat ve bilfiil öğreten, evrensel tabii hukuka dayanan, insanları etrafında toplayabilen, akıl - duygu dengesi sağlam gerçek bir lider.

el-Hacc 22/40 ve Muhammed 47/7'de belirttiği üzere “Yüce Allah, kendisine yardım edene yardım etmektedir.” من ينصره ifadeindeki zamir *dîna'llâhi* veya *evliyâ'allâhi* şeklinde de takdir edilse, anlam fazla değişmez; Allah'ın dinine ya da *velî*lerine yardım etmek de sonuçta, *i'lâ-yı kelime-tu'llâh* için çalışanlara, hak hukuk ve insanlık adına mücadele edenlere gereken desteği vermek, zafer için ne gerekiyorsa harfiyen yapmak demektir; ancak ifadeyi bu tür eksilteler / hazifler olmadan anlamaya çalışmak daha doğrudur. Allah'tan yardım almak için, O'na yardım etmek, yolunda

121“Her kim Benim bir *velî*me, yani Benim sahibi olduğum bir kişiye düşmanlık [zevâc] ederse ona savaş ilân ederim!” (... وعادى لي ولياً...) Buhârî, “Rikâk”, Tevâdu' babı.

122Hüd 11/120 (وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَنْبِئُ بِهٖ فُؤَادَكَ).

/ uğruna *cihâd* etmek gerekmektedir. Cihâd ise zaman ve zemine göre ilmî ve fikrî çabalardan silâhlı mücadeleye (*kitâb*) kadar gider. 'Yüce' Allah'ın, kendisine bir adım yaklaşıpna koşarak gideceği belirtilmiştir. Bu tip bir mücadele için caydırıcı silahlara sahip güçlü, donanımlı bir ordu teçhiz etmek; bunun için de *infâkta* bulunmak, *karzıhasen* vermek gerekir. Askeriyle komutanıyla tüm ordu Allah'a, ayrıca birbirlerine tamamen güvenmeli; niçin savaşıldığına dair herkeste kesin ve net bir kanaat oluşmalı; mücadele hakka hukuka dayalı evrensel normlar doğrultusunda yürütülmelidir. Bu 'güven' ve dayanıklardan biri olmadığında -ya da eksik olduğunda- kalıcı bir zafer elde etmek çok zordur.

ÖZET VE SONUÇ

Bir peygamberin bile, kendisine *inzâlen* bildirilen gerçeklere *iman* ediyor oluşu, *iman* kavramının mahiyeti bakımından önemli bir kullanımdır; yani Allah ile 'görüştüğü', O'nun iletlerine 'bizzat' muhatap olduğu halde peygamber, Allah ve O'na ait melekler vs. hk. 'bilgi'ye değil, 'kanaat'e sahiptir (Geniş açıklaması için bkz. MS, *İman Amel İlişkisi*).

Peygamber ile birlikte aynı ilkelere iman edenlerden *el-mu'minûn* kalbıyla söz edilmiş olması bu zevatın sıradan inananlardan olmayıp, Allah'ın beğendiği, sadece iman aktıyla yetinmeyen, imanını fiiliyata ve hâle dönüştürmüş her hâlükârda *imanlı*, tam/gerçek/halis müminler olduklarını göstermektedir; nitekim tutumları müslim gayrimüslim herkese örnek gösterilmiştir.

Peygamber ve müminlerin *semi'nâ ve ata'nâ* dedikleri nakledilirken, (i) Hazret-i Muhammed'in Kur'ân'a, (ii) müminlerin de Peygambere tâbi oldukları belirtilmekte; mümine yakışanın peygamberine itaat etmek olduğu ihtar edilmekte, yahudilerin ise hem vahye hem de peygamberlerine itaatten genelde uzak olduklarına, hatta bazı peygamberleri hunharca katlettiklerine atıf yapılmaktadır.

Hazret-i Muhammed ve müminlerin Allah'dan cennet ve mağfiret umdukları belirtilirken, "Cennete sadece kendilerinin" gideceğini iddia eden Ehl-i Kitab'ın *ebedî necat* akidesinin yanlışlığı vurgulanmaktadır.

Âmene'r-Rasûlü'de Hazret-i Muhammed ve müminlerin Allah'dan 4 kez "Rabbımız" diye, 1 kez de "Mevlâmız" şeklinde söz etmeleri, Allah'ı tekellerine alan! Ehl-i Kitab'a indirilmiş ölümcül bir darbe niteliğindedir; Allah âlemlerin *rabbıdır*; sadece Yahudi ve Hıristiyanların değil!.. Ayrıca, Allah rabbındır diye, yani seni envâ-i çeşit nimet içinde yaşatıyor ve akıl nimetinin üstüne bir de vahiy veriyor diye O'nunla laçkalaşmamak, O'ndan yana kendini güvende hissetmemek esastır.

Allah'ın hiç kimseye taşıyamayacağı bir yük yüklemeyeceği söylenirken, Yahudilerin belini büken o *ağır* hükümleri (*ısr ve ağılâl*) aslında bizzat kendilerinin koydukları ifade edilmiş olmakta ve Müslümanlar; ilahi emir ve yasakları tutmadıkları için daha ağırlarına maruz kalarak, gereksiz sorular sorarak şeriatlarını yaşanmaz hale getiren Yahudiler gibi olmamaları, yani boyunlarına, el ve ayaklarına pranga vurdurmamaları konusunda uyarılmaktadırlar. Hem de çok latif bir üslupla... Tıpkı “Anana babana merhametle muamele et; çünkü bir hiç iken, seni alıp bugünkü haline getiren bu iki insandır!” demek yerine, *Kul rabbî'rhamhumâ ke-mâ rab-beyânî sağıran* diye dua ettirmesi gibi... Yani “Benden bu 2 insana merhamet etmemi iste” buyururken, adeta ‘onlara merhameti sen edeceksin asıl’ demesi gibi, burada da müminlerin; *rabbenâ ve lâ tahmil 'aleynâ ısrân...* [Ya Rab! Bizden evvelkilere yüklediğin gibi, bize ağır yük yükleme!] diye dua ettikleri aktarılırken, yukarıda belirtildiği gibi, dünyayı din adına kendi kendinize zindan etmeyin, dinî hükümlerin hikmetlerini kaybetmeyin buyrulmaktadır.

Hiç kimsenin Allah katında başkaları sayesinde makbul veya merdut olamayacağı; peygamber bile olsalar ataların insana bir faydasının dokunmayacağı, sorumluluğun şahsi olduğu vurgulanmaktadır.

Son olarak; Allah'ın yardımını umabilmek, O'nun affına, mağfiret ve merhametine erebilmek için O'ndan başka *velî* (otorite ve sahip) tanınamak gerektiği gösterilmektedir.

İlahi yardıma mazhar oldukları tarihen sabit bulunan Peygamber ve ashabının ana özellikleri, ***kadim din mensuplarının ayaklarının kaydığı şu noktalar***daki başarılı tutumlarında gizli gözükmektedir:

Hazret-i Peygamber (s.a) ve dâva arkadaşları;

- **İman** edilmesi gereken gaybî gerçeklere inanırlar; bilhassa Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine.
- Peygamberler arasında **ayrım** yapmazlar; “Musa'ya inanırız, ama İsa Mesih'e ve Hazret-i Muhammed'e inanmayız” diyen Yahudiler gibi, ya da “İsa Mesih'e ve ondan evvelkilere inanırız, ama Hazret-i Muhammed'e asla!” diyen Hıristiyanlar gibi değildirler; peygamberliğin bir bütün olduğu bilinciyle tüm peygamberlere iman ederler. [Ancak şu an hayatta olsalar tümünün Hazret-i Muhammed'e ittiba edeceğini, çünkü hakikati ve *surât-ı müstakimi* onun temsil ettiğini bilirler.]
- Allah'ın kitabî emir ve yasakları ile fizikî ilke ve kanunları [الآیات] üzerine yatmazlar; bunlara karşı sağır ve kör davranmazlar; *iman* ederler, gerçekliği ve lüzumundan yana mutmaindirler; kadim din

mensupları gibi *سمعنا وأطعنا* demek¹²³ yerine, *سمعنا وعصينا* [Emret, başüstüne!] derler.

- Ebedi ve nihaî 'son'a kesin imanları vardır; yaptıkları her şeyin eninde sonunda karşılıklarına çıkartılacağına ve bunların hesabını mutlaka ve **bizzat** vereceklerine iman ederler ve ona göre müttakiyâne davranırlar. Bilhassa insan hakları konusunda...
- Ve **bağışlanmak** için sadece gerçek Rablerine yakarırılar. Nice hata ve günahlara bulanmış olabileceklerini, dolayısıyla daima bağışlanmaya muhtaç olduklarını bilirler; Allah'a ve azabına karşı umursamaz ve emin tavırlar içine girmezler. Tanrı ile laçkalaşmazlar.
- **Ötekileştirdikleri** insanları aşağılık ve Cehennemlik, kendilerini ve kendilerinden olanları ise dev aynasında görmezler. Beşerî ilişkilerinde, insanları kimlik ve etiketlerine, hatta itikatlarına göre değil, fiili icraatlarına göre değerlendirirler. Söylemi değil, eylemi esas alırlar.
- Salih atalarının iyilik ve güzelliğiyle övünmezler; peygamber atalarının kendilerini kurtaracakları kuruntusu içinde değillerdir; **sorumluluğun şahsiliği** ilkesini iyi kavramış, buna gönülden inanmışlardır [لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت].
- İlahi emir ve yasaklarda -güya dindarlık adına- teferruata kaçıldığında, Hak Teâlâ'nın ağır hükümlerine muhatap olacaklarını, yani durup dururken kendi başlarına iş alacaklarını bilirler [لا تحمل علينا إصرا]. Bu sebeple, insanlara emniyetli, tok ve özgürce yaşayabilecekleri bir dünya kazandırmak gibi aslı işlerle [المقاصد] iştigal ederler.

Zaferin kaynağının *müsebbibu'l-esbâb* Cenab-ı Hak Teâlâ ve Tekaddes olduğu şuuruyla, yardımı yalnızca mevlâlarından beklerler ve şeytan, tâgut, küffâr ve sair güç odaklarını değil, sadece ALLAH'ı **velî** bilirler. O'nun görünmez orduları olduğuna ve kendisine inananları -bu imanın gereklerini yerine getirdikleri takdirde- asla yüzüstü bırakmayacağına imanları tamdır.

Va'llâhu'l-muwaffik.

123el-Bakara 2/93'te, "buzağı sevgisinin 'işittik' deyip de isyan edenlerin iliklerine işlediği" belirtilmekle birlikte, bu kimselerin nasıl, "isyan ettik" demiş olabileceği sorunlu gözükmekte; "isyan ettik" demedikleri, -*asv* kökündeki sarılıp bağlanma anlamından hareketle- "emrine sarıldık" anlamını da kapsayacak iki anlamlı bir kelime kullandıkları düşünülmektedir. Nitekim Tevrat'ta (Çıkış, 24/3-7) Musa Rabb'in ilke ve buyruklarını halka anlatınca, "*Rabb'ın her söylediğini yapacağız; O'nu dinleyeceğiz*" dedikleri bildirilmektedir. (Bkz. Abdulaziz Bayındır, *Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Meali*, İstanbul, 2003, s. 49, 161-162). Zemahşerî'ye göre, burada İsrail oğullarına "sözüme kulak verin" denmekte, onlar da "sözünü işittik ama emrine isyan ettik!" demektedirler. Acaba bu ret ve isyan sözlü değil de, fiili olabilir mi, yani "isyan ettik" dememelerine rağmen, "filen isyan ettikleri" söylenebilir mi? el-Bakara 2/285'te Müslümanların -bunlar gibi *semi'nâ* ve *asaynâ* değil- aksine *semi'nâ* ve *eta'nâ* [İşittik, baş üstüne] dedikleri, yani itaat sözü verdikleri nakledilmektedir (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, el-Bakara 2/93 hk.)

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim ve Ahd-i Atik'e ilâveten;

Alicı, Mustafa, "Şefaât" md., DİA.

Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1606), Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber, Beyrut 1984.

Bayındır, Abdulaziz, Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Meali, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yr., 2003.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebi Hanîfe, nşr. İlyas Çelebi (İmam-ı Âzam'ın İtikâdi Görüşleri), İstanbul, 1996.

el-Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il, el-Câmi'u's-sahîh el-müsned min hadîsi Rasûlillâh ve sünenih ve eyyâmih, Fuâd AbdülBâkî - Muhibbüddîn el-Hatîb, Kahire 1400/1979.

Cürcânî, Seyyid Şerif, Şerhu'l-Mevâkîf fi 'ilmi'l-Kelâm, İstanbul, 1257.

Çağrıncı, Mustafa, Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri, İstanbul, 2017.

ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman et-Temîmî es-Semerkandî, Sünen, İst. 1992.

Draz [Derrâz?], M. Abdullah, Kur'an Ahlâkı, çev. E. Yüksel - E. Günay, İz yy. İstanbul, 1993.

Ebu Davud Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, Sünen, İst. 1992.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dîni Kur'an Dili, İstanbul, 1935-38.

Esen, Hüseyin, İslâm Hukukunda cezâi sorumluluk, MÜ SBE doktora tezi, İstanbul, 2004.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, Makâlâtü'l-islâmiyyîn va'htilâfû'l-musallîn, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire, 1950.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka [Süleyman Dünya'nın İmam Gazalî ve İman Küfür Sınırı, (çev. Ahmed Turan Arslan) adlı eserinin içinde], İstanbul, 1992.

Hamidullah, Muhammed, İslâm Peygamberi, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980.

Harman, Ömer Faruk, "İsrail (Beni İsrail)" md., DİA.

İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, Sünen, nşr. M. F. AbdülBâkî, Kahire 1952.

Izutsu, Toshihiko, İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, çev. Selâhaddin Ayaz, İstanbul, ts.

Mevlâna Celâleddin Muhammed, Mesnevî, çev. Veled İzbudak, gözden geçiren: Abdülbaki Gölpınarlı, MEGSB, İstanbul 1988.

Müslim, Ebü'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyr, el-Müsnedü's-sahîh, nşr. M. F. AbdülBâkî, Kahire 1955.

en-Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali b. Bahr, Sünen (el-Müctebâ), İst. 1992.

Paçacı, Mehmet, Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı, İstanbul, 1994.

Polat, Kemal, "Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş", EKEV Akademi Dergisi, 2006, bahar sayısı.

Râğîb el-İsfahânî, el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân, nşr. Muham-med Seyyid Kîlânî, Beyrut ts.

Sülün, Murat, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 2009, 50/2; dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/1146/13438.pdf

Sülün, Murat, Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Taşpınar, İsmail, Yahudilikte Ahiret İnancı, İstanbul: İFAV, 2016.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsa Sevre, el-Câmi'u's-sahih, İst. 1992.

ez-Zemahşerî, Cârullah, el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmızı't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil, nşr. M. Mursî Âmir, Kahire ts.

ENDÜLÜS VE KUZEY AFRIKA'NIN ANADOLU TASAVVUFUNDAKİ YERİ*

Ömer BOZKURT**

Özet

Bu çalışmada Endülüs ve Kuzey Afrika coğrafyasının sahip olduğu tasavvufi birikiminin yapısı, oluşturucuları, kaynakları, içeriği ve niteliğini ortaya koyduktan sonra, İbn Arabî'nin bu birikime katkılarına değindik. Daha sonra, ortaya çıkan bu birikimin İbn Arabî tarafından Anadolu'ya nasıl taşındığını vurguladık. İbn Arabî'nin Endülüs ve Kuzey Afrika tasavvufunun Anadolu'daki yeri ve önemi için sembol bir isim olduğu aşikârdır. Zira onun Anadolu'ya gelişinin ardından bu coğrafyanın düşünürleri onun eserlerini çevirmiş, şerh etmiş, yorumlamış, değerlendirmiş ve yeni eserler ortaya koymuştur. Günümüze kadar devam eden bu durum, Endülüs ve Kuzey Afrika tasavvufunun Anadolu tasavvufu üzerindeki etkisini göstermektedir. Bu çalışmada sözü edilen bu konularla ilgili bir takım tespitler sunulmuş ve şahsiyetlerden örnekler de verilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Endülüs, Kuzey Afrika, İbn Arabî, Sadreddin Konevî

The Place of Andalusia and North Africa on The Sufism Of Anatolia

Abstract

In this study, after presenting the structure, agents, resources, contents and characteristics of the sufistic accumulation of the geography of Andalusia and North Africa, we touched on Ibn Arabî's contributions to this accumulation. Next, we emphasized how this accumulation was transported to Anatolia by Ibn Arabî. It is obvious that Ibn Arabî is the symbol for the influence of Andalusia and North Africa on the Sufism of Anatolia. Because, after Ibn Arabî came to Anatolia, the scholars of this geography translated, annotated, commented, evaluated his works and produced new works. This circumstance which is survived until today, demonstrates the influence of the sufism of Andalusia and North Africa on the sufism of Anatolia. In this study, some assessments and figures about these subjects are also presented.

Keywords: Sufism, Andalusia, North Africa, Ibn Arabî, Sadraddin Konawî

* Bu çalışma 15-16 Kasım 2014 tarihinde Türk Tarih Kurumu tarafından Cibuti'de düzenlenen *Uluslararası Afrika'da Türkler Sempozyumu*'nda sözlü olarak sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. omerbozkurt@artuklu.edu.tr

Giriş

Endülüs, Kuzey Afrika ve Anadolu, İslam medeniyetinin önde gelen merkezleri, düşünce tarihinin kendilerine özgü mekânları ve tarihin değişime uğradığı önemli durakları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle birbirleri üzerinde etkileri olan bu coğrafyaların tasavvuf özelinde ele alınması ve incelenmesi önemli bir gereklilik doğurmaktadır. Bu çalışmada öncelikle Endülüs ve Kuzey Afrika coğrafyasının sahip olduğu tasavvufi birikimin niteliğini, daha açık bir ifadeyle yapısını, oluşturucularını, kaynaklarını ve içeriğini ortaya koyduktan sonra, İbn Arabî'nin bu birikimden aldıkları ile buna katkılarını irdelemeye çalıştık. Bu birikimin boyutlarının büyüklüğü nedeniyle de Endülüs ve Kuzey Afrika tasavvufunun Anadolu tasavvufundaki yerini ve etkilerini büyük oranda İbn Arabî üzerinden vurguladık. Ancak İbn Arabî'nin düşünce dünyası ve tasavvufunun Anadolu tasavvufundaki etkileri o kadar fazladır ki, bu durum çalışmamızı bu etki noktaları üzerine yoğunlaştırmamıza yol açtı ve bundan dolayı da İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışını ve düşünce dünyasındaki önemli konularını burada ele almamızı engelledi. Ancak şu da ifade edilmelidir ki; İbn Arabî ve düşüncesi üzerine gerek ülkemizde gerekse ülkemiz dışında çok sayıda çalışma yapılmış olup onun bu yönleriyle ilgili oldukça geniş bir literatüre de sahip bulunmaktayız. Biz de burada yeri geldikçe İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına, bu düşüncenin temel kavram ve sorunları ile bu konudaki literatüre dikkat çektik. Fakat temel tartışma konularımızı Endülüs ve Kuzey Afrika'nın tasavvufi birikiminin niteliği, bu birikimin özellikle İbn Arabî üzerinden Anadolu'ya taşınması ve Anadolu'daki bu etkilerden bazı örnekler oluşturdu.

1. Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Tasavvufi Birikimi ve Niteliği

Endülüs'te tasavvufun ortaya çıkışında, fetihle birlikte Doğudan gelen zahitler kadar sonraki dönemlerde hac ibadeti, ilim öğrenme, kitap getirme ve ticaret gibi amaçlarla Doğuya yapılan seyahatlerin de etkisi olmuştur. Ancak Endülüs'teki siyasi yapı ve bunların dine bakışı, bu coğrafyaya özgü olarak, tasavvufun yayılmasına zaman zaman engel olmuş; bu nedenle tasavvuf, yine bu coğrafyada daha çok yönetimin zayıfladığı zamanlarda yayılma fırsatı bulmuştur. Endülüs'te tasavvufun ortaya çıkışı kesin olarak bilinmese de onu Ebu Abdullah Muaz b. Osman eş-Şa'banî'ye (ö.848) kadar götürülenler vardır. Buna, Ebu Abdullah Muhammed b. Seleme b. Hubeyb b. Kasım es-Sadefî, İbn Meserre'nin (ö.931) babası Ebu Muhammed Abdullah İbn Meserre (ö.899), Ebu Osman Sa'dun b. İsmail (ö.908), Ebu Eyyub Süleyman b. Hâmid Kurtubî (ö.923) ve Kurtubalı Ebu Osman Said b. İmran b. Müşrif de ilave edilmiştir. Bu şahsiyetler Endülüs'ün ilk sûfilere olarak kabul edilmiş olsalar da sistemli tasavvufun öncüleri olarak sayılmazlar¹.

1 M. Necmettin Bardakçı, "İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, s. 327-330; W.

Endülüs'te tasavvuf hareketinin ve tasavvuf felsefesinin başlamasında birinci derecede rol oynayan kişinin, İbn Meserre olduğu kabul edilmiştir. İbn Meserre Kuzey Afrika'da bulunmuş, oradan hacca gitmiş, sonrasında Irak, Bağdat ve Basra'da ilim meclislerine katılmış, bundan sonra da Kurtuba yakınlarındaki zaviyesinde tasavvufi öğretisini yaymaya başlamıştır. Onun düşüncesinde Antik Yunan filozofları (Empedokles, Platon, Aristoteles); Kindî (ö.866) gibi İslam filozofları, Mutezili fikirler, Zünnûn el-Mısri (ö.859) ve Ebu Ya'kub en-Nehrecûri (ö.941) gibi ilk dönem tasavvuf temsilcilerinin izleri bulunmakla birlikte, huruf-u mukattaa ile ilgili yorumlarında Yahudi kabalist etkiler, kimi fikirlerinde ise Bâtını ve hermetik unsurlar görülür. Endülüs'te felsefenin öncüsü de kabul edilen İbn Meserre, edebi kişiliğiyle de bilinir². Etkiler taşıdığı kadar kendisinden sonrakileri de etkileyebilen İbn Meserre'nin felsefe-din ilişkisi konusunda İbn Tufeyl (ö.1186) ile İbn Rüşd'e (ö.1198) tesir ettiği ileri sürülmüştür. Çok sayıda öğrenci yetiştiren İbn Meserre'nin eser ve fikirleri, İbn Arabî (ö.1240) tarafından okunmuş, incelemiş, eserlerinde yer verilmiş ve hakkında övgülerde bulunulmuştur³. Maribel Fierro gibi araştırmacılar İbn Meserre'nin etki alanını daraltarak onun İbn Berrecan ve İbn Kasî (ö.1151) üzerinde tesirlerde bulunmadığını ileri sürmüştür⁴.

1088'de İspanya'nın Almeriye kentinde doğan İbnü'l-Arif (ö.1141) de Endülüs tasavvufunun önemli simalarındandır. Yemen'den Kuzey Afrika'nın Tanca şehrine göç eden Sanhâce kabilesine mensuptur. İbn Berrecan'la yakın dost olan İbnü'l-Arif bir dönem bugünkü Fas sınırları içerisinde yer alan Marakeş'te hapsedilmiş, bu dönemde halifeyle görüşme imkânı bulmuş ve bunun sonucunda özgürlüğüne kavuşmuştur. Fakat zehirlenme neticesinde orada öldüğü rivayet edilir. İbnü'l-Arif tasavvuf alanında şiir ve nesir olarak birçok eser yazmasına rağmen, Almeriye'de tutuklanıp Merâkeş'e gemiyle getirilirken eserlerinin çoğunu denize attığı için çok az eseri günümüze ulaşabilmiştir⁵. İbn Beşküval (ö.1183) ve İbn Hayr (ö.1179) gibi önemli öğrencileri olan İbnü'l-Arif'in müritlerinden Kureşî'nin önde gelen talebeleri Abdülcelil b. Musa ile Ebu Sebr Eyyub el-Fihri aynı zamanda İbn Arabî'nin de hocaları arasında yer alır. Bu durum,

- Montgomery Watt & Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, çev. C. Ersin Adıgüzel & Qiyas Şukurov, Küre Yay., İstanbul, 2012, s. 141-148. Endülüste tasavvufa yönelik muhalefet şu başlıklar altında sıralanmıştır: 1. Emevi ve Taife dönemlerinde İbn Meserre ve taraftarlarına yönelik muhalefet, 2. Murabitlar döneminde Gazâlî, İbn Berrecan, İbnü'l-Arif ve İbn Kasî'ye yönelik muhalefet, 3. Nasriler döneminde bir takım sûfi gruplara yönelik muhalefet. Bkz. Maribel Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", çev. Semih Ceyhan, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak Dergisi*, c. 18, sy. 2, 2009, s. 327-328 ve devamı.
- 2 Bardakçı, "İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s.331.334; Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 331-332; Mustafa Çağrıncı, "İbn Meserre", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XX, s. 188-191.
- 3 Çağrıncı, "İbn Meserre", s. 190-191; Bardakçı, "İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 337.
- 4 Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 338.
- 5 Nihat Azamat, "İbnü'l-Arif", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XX, s. 522-523; Bardakçı, "İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 338, 341-342; Necmettin Bardakçı (Haz.), *Endülüslü Süfi İbnü'l-Arif ve Mehâsinu'l-Mecâlis*, Sır Yay., İstanbul, 2005, s. 35, 38-39.

İbnü'l-Arif'in tasavvufi düşüncelerinin aktarılması ve sonraki dönemler, özellikle İbn Arabî üzerindeki etkisi açısından önemlidir. İbn Arabî ondan bazı aktarımlar yapmış ve onu Melâmîler arasında zikretmiştir. İbnü'l-Arif ayrıca İbn Kasî üzerinde de ciddi tesirler bırakmıştır⁶.

Aslen Kuzey Afrikalı olan İbn Berrecân, İbn Meserre ile Gazâlî'nin tasavvufi görüşlerini benimsemiş ve daha çok İşbiliye'de fikirlerini yaymaya çalışmıştır. Harf ve rakam sembollerini kullanan, Astronomiyle de meşgul olan İbn Berrecân, *Tefsîru'l-Kur'an* adlı eserinde İbn Meserre ve İbn Arabî gibi, harflerin özellik ve esranı üzerinde durarak bir bakıma işari tefsir geleneğinin başlatıcısı olmuştur. Marakeş'e sürgün edilip hapsedildikten sonra hayata veda etmiştir⁷. İbn Berrecân'ın öğrencisi olan İbn Kasî ise Almeriye'de İbnü'l-Arif'in dergâhında bulunmuş, onun tasavvuf sohbetlerine ve ders halkasına katılmıştır. İhvan-ı Safâ ve Gazâlî'nin yanı sıra Platon, Yeni-Plâtonculuk ve İsrâkîlik izlerinin görüldüğü İbn Kasî, Murâbitlara karşı başlattığı Müridün Hareketinde İbnü'l-Arif'in fikirlerinden oldukça etkilenmiştir. *Hal'u'n-Na'leyn* adlı meşhur eseriyle bilinen İbn Kasî'nin "ilahi isimler" anlayışıyla İbn Arabî'nin "tecelli-i ilahî" düşüncesi başta olmak üzere birçok konuda onu etkilediği dile getirilmiştir⁸.

Endülüs'ün başka bir mutasavvıfı, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Cafer el-Hazrecî es-Sebtî'dir (ö.1205). 1130'da Fas'ın Sebte şehrinde doğmuş, burada ilk eğitimini aldıktan sonra Merakeş'e gitmiş ve ölünceye kadar orada kalmıştır⁹.

Endülüs'te İbn Arabî'yle çağdaş olan ve onunla görüşme ihtimali yüksek ve aynı zamanda ondan da yararlanmış olan önemli bir isim de Abdülhakk İbn Seb'in'dir (ö.1270). İbn Arabî'nin vahdet düşüncesinin daha aşırı bir yorumu olan vahdet-i mutlaka fikrini savunan İbn Seb'in, kendi döneminde felsefeden tasavvufa, edebiyattan simyaya, Yahudi, Hıristiyan ve İslamî kaynaklardan Hint ve İran dini kaynaklarına kadar elinde bulunan her türlü kaynaktan yararlanmış, hurûfilîğe sıkı bir şekilde bağlanmış ve daha sonra da büyük ölçüde İbn Arabî'nin Doğuya seyahat ettiği yolu ve durakları takip ederek Mekke'ye kadar gitmiş, fakat Anadolu'ya ulaşmadan ölmüştür¹⁰.

6 Bardakçı, "İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s.347; Azamat, "İbnü'l-Arif", s. 523; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, TDV Yay., Ankara, 1997, s. 47-48. İbnü'l-Arif'in tasavvufi şahsiyeti ve görüşleri için bkz. Bardakçı, *Endülüslü Süfi İbnü'l-Arif ve Mehâsinu'l-Mecâlis*, s. 42-46, 61-98.

7 Bardakçı, "İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 349; Osman Karadeniz, "İbn Berrecân", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, s. 371; Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 340.

8 İlyas Çelebi, "İbn Kasî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XX, s. 106-107; Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, s. 47-48; Bardakçı, "İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 351; Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 342.

9 Bardakçı, "İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 354.

10 Birgül Bozkurt (Gülmez), *İbn Seb'in Hayatı Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008, s. 3-7, 11, 46-48, 133-148; "İbn Seb'in'in Hayatı İlimi Kişiliği ve Eserleri", *CÜİF Dergisi*, XII/2, 2008, s. 348-352, 356-357.

İbn Arabî öncesi Endülüs ve Kuzey Afrika'daki tasavvufun mahiyetini, yukarıda dile getirilen şahsiyetlere bakarak tespit etmek pek zor değildir. Sözü geçenler, birbirlerini etkiledikleri gibi İbn Arabî'nin düşüncesine de katkıda bulunmuşlardır. Örneğin İbn Meserre'nin fikirleri, daha sonra İbn Berrecan'ın çağdaşı ve hocası kabul edilen İbnü'l-Ârif tarafından sistemleştirilmiş; İbn Ârif'in görüşleri de Ebu Bekr el-Mallarkin, İbn Berrecan ve İbn el-Kaysî tarafından İsbiliye, Fas ve Portekiz çevrelerinde yayılmıştır¹¹. XII. yüzyılın sonuna gelindiğinde tasavvuf Endülüs'te tamamen yayılmıştı. İbn Mer'e (ö.1215), İbn Seb'in, onun müridi Şüsterî (ö.1269) ve Ebu Mervân el-Yuhanisî (ö.1268) gibi meşhur sûfiler, bir sonraki asırda başarılarını devam ettirmişlerdir¹². Ancak sözü geçen bu son şahsiyetlerin İbn Arabî üzerindeki etkileri yok denecek kadar azdır._

Bu genel çerçeveden bakıldığında Endülüs'teki tasavvufun farklı kaynakları bünyesinde barındırdığı söylenebilir. Bundaki birinci etken Endülüs tasavvufunun Kuzey Afrika ile olan etkileşimdir. Zira Endülüs'te tasavvufun oluşmasında etkili olan şahsiyetlerin nerdeyse hepsi bir şekilde Kuzey Afrika'da bulunmuş, orada eğitim almış veya orada eğitim vermiştir. Ayrıca Kuzey Afrika, Doğu İslam dünyası ile Endülüs arasında köprü vazifesi gördüğü için Endülüs birikiminin aracı bir kaynağı biçimde görev de üstlenmiştir. Farklı kültürleri bünyesinde barındırmaları açısından da Endülüs ve Kuzey Afrika oldukça heterojen bir tasavvufi yapıya sahip olmuştur. Bundan olsa gerektir ki, Endülüs tasavvufunda Mutezile, İhvan-ı Safâ, ilk dönem sûfiler vb. gibi İslamî unsurlarla birlikte Empedokles veya sahte Empedoklesçi fikirler, Platon ve Yeni Plâtonculuk, Aristoteles ve kanaatimizce Stoacı okullar vb. gibi Antik Yunan izleri bariz bir şekilde görülür. Bunlara daha önce Endülüs'te yer etmiş inançlarının etkisiyle, fal, büyü, hurûfilik vb. gibi hususları da ilave etmek gerekir. Hermetik kültürün de yer ettiği Endülüs tasavvufunda iddia edilenin aksine Hint ve Fars etkisi de görülmektedir¹³. Ayrıca Endülüs ve Kuzey Afrika'da Melâmetî anlayışlardan katı zühd anlayışlarına kadar farklı tasavvufi tonlar da bulunmuştur¹⁴. Neredeyse Endülüslü her düşünür ve sûfi şiirleriyle de dikkat çekmiştir. Hatta Kuzey Afrika günümüzde dahi tasavvuf düşüncesindeki önem ve yerini korumaktadır. Başta Şaziliyye tarikatı olmak üzere

11 Hülya Küçük & Hamza Küçük, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecan", *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak Dergisi*, 2002 güz, sy. 14, s. 128.

12 Ferro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 350.

13 İran ve Hint etkilerinin olmadığna dair iddialar için bkz. Küçük & Küçük, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecan", s. 127. İran ve Hint etkilerinin olduğuna dair ise İbn Seb'in'in eserlerine bakılabilir. Örnek olarak bkz. İbn Seb'in, *Risâle fi Envâri'n-Nebî, Resâilü İbn Seb'in* içinde tah: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Mısriyye, Kahire, 1956, s. 206; *Risaletü'n-Nasîha evi'n-Nürîyye, Resâilü İbn Seb'in* içinde, s. 161,187; *Sicilya Cevapları, Açıklama ve Çeviri: Mehmet Şerafettin Yalrkaya, Felsefe Yılığı*, (İstanbul, 1935), c. II. s. 110-112; *Buddu'l-Ârif*, tah: Corc Ketture, Daru'l Endelus & Daru'l Kindî, Beyrut, 1978, s. 318.

14 Bardakçı, "İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 344.

re, İseviyye, Rahmaniyye ve Senusiyye (Sudan'da) tarikatlarının Kuzey Afrika tarafından diğer Batı Afrika bölgelerine yayıldığı unutulmamalıdır¹⁵.

İbn Arabî'ye gelecek olursak, onun kendi dönemine kadar Endülüs'te başlamış, sistemleşmiş ve yayılmış olan bu heterojen tasavvufi birikimden yararlandığını, İbn Meserre, İbnü'l-Arif, İbn Berracân ve İbnü'l-Kasî'den iktibaslar yaptığını, Ebu Medyen ve İbn Mücahid'den dolayı olarak etkilendiğini, şer'î ilimleri çok sayıda hocadan tahsil ettiğini ve Endülüs'te birçok ediple görüştüğünü bilmekteyiz¹⁶. Ayrıca Endülüs'ten Anadolu'ya kadar uzanan hakikat yolculuğu sürecinde Kuzey Afrika, Mısır, Orta Doğu, Arabistan ve Anadolu'nun birikiminden faydalanmasını bilen İbn Arabî¹⁷ ortaya oldukça önemli bir sentez koymuştur. Yine Endülüs birikiminin bir etkisi olarak hem nesir hem nazımla dile getirdiği bu sentez içerisinde en öne çıkan düşüncesi, kendisi tarafından sistemleştirilen ve varlığın tek olup bunun da mutlak veya hakiki varlık olan Allah/Hakk olduğu şeklinde özetlenebilen vahdet-i vücûd düşüncesidir¹⁸. Elbette bu düşünce büsbütün İbn Arabî tarafından ilk kez ortaya atılmış değildir. Ondan önce bu düşüncenin nüvelerini Muhasibî (ö.857), Bâyezîd-i Bistamî (ö.874), Cüneyd-i Bağdadî (ö.909), Hallâc (ö.922) ve hatta Gazâlî (ö.1111) gibi sûfilerde bulmak mümkündür¹⁹. Ancak İbn Arabî'nin vahdet düşüncesinin en ayırt edici yönlerinin varlık olmak bakımından varlık ifadesinin veya mutlak varlık ifadesinin Hakk için kullanılması ve a'yân-ı sabite düşüncesi olduğu unutulmamalıdır²⁰. İbn Arabî'nin bir önemli yönü de tasavvuf düşüncesine vücûd, hazret, insan-ı kâmil, ayne'l-yakîn, hakke'l-yakîn, hırka, halvet, seyr, velâyet vs. gibi yeni kavramlar kazandırmış olmasıdır²¹. *Fusûsu'l-Hikem* onun kavramlar açısından önemli bir

15 John Spencer Trimmingham, "Batı Afrika'da Tasavvuf Akımlarının Etkisi" çev. Kadir Özköse, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.III (2003), sy. 2, s. 156.

16 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, MEB Yay., İstanbul, 1992, s. 76, 84, 166; Bardakçı, "İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 347-348; Claude Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, Gelenek Yay., İstanbul, 2004, s. 329-337.

17 Atıfta bulunduğu bazı İslam ekol ve düşünürler için bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 69, 98, 156, 158, 165, 167.

18 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 30, 48-49, 69, 70, 72, 96-97, 133-134. İbn Arabî'nin düşünceleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. William Chittick, *Varolmanın Boyutları (Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar)*, der. ve çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2013, s. 197-213; A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yay., Ankara, tarihsiz; Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, Kocabalı Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 169 vd.

19 H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 300-305.

20 Ekrem Demirli, "Mevlana'ya İbnü'l-Arabî gözüyle Bakmak: İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar", *Uluslararası Mevlana Sempozyumu Bildirileri-1*, Motto Project Yay., İstanbul, 2010, s. 344. Bu konuların geniş açıklamaları ve diğer bazı kavramlar için bkz. Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar", *İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 16, ss. 229-247.

21 İhsan Kara, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin *Istilahât-ı İnsân-ı Kâmil'i Örneği*", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, s. 587-589.

çalışması olarak dikkat çeker²². İbn Arabî'nin dikkat çeken diğer bir yönü de hurûfilîğidir²³. Netice itibarıyla İbn Arabî düşüncesinde Kuzey Afrika ile birlikte Endülüs tasavvufunun yukarıda sayılan kaynak ve karakteristik unsurlarını bir arada görmek mümkündür.

2. Endülüs ve Kuzey Afrika Tasavvufi Birikiminin Anadolu'ya Taşınması

Yukarıda içeriğine genel olarak değindiğimiz birikimiyle İbn Arabî, Endülüs ve Kuzey Afrika tasavvufunun Anadolu tasavvufuna etkisinin sembol ve belki de tek ismidir. Elbette Anadolu coğrafyasında veya oraya yakın yerlerde bulunanların çeşitli amaçlarla Endülüs ve Kuzey Afrika'ya yaptıkları ya da tam tersi olarak Endülüs ve Kuzey Afrika coğrafyasındaki insanların Anadolu yakınlarına ve Anadolu'ya yaptıkları seyahatleri de sözü geçen tasavvufî unsurların taşınmasında pay sahibi görebiliriz. Hatta buna siyasi ve ticari amaçlı yolculukları da ilave etmeliyiz. Fakat İbn Arabî sonrası Anadolu'da karşılaşılan fikrî mirasa baktığımızda hiçbirinin İbn Arabî kadar etki bırakmadığını söyleyebiliriz. İbn Arabî dışında Anadolu tasavvufuna etki eden başkaca unsurlar elbette olmuştur. Bunları şöyle belirtebiliriz: 1. Hüseyin b. Mansur el-Hallac ve benzeri ilk sûfiler ve eserleri. 2. Tasavvufun ilk ve temel kaynaklarının yazıldığı dönem. 3. Osmanlı döneminden önce kurulan ve Osmanlı tasavvufunu etkileyen Kazeruniye, Kadiriye, Rifaiye, Halvetiye ve Yeseviye gibi tarikatlar ve bu çerçevede yazılan temel kaynaklar. 4. Fütüvvet, Melâmet, Kalenderlik, Hurûfilik gibi Osmanlı dönemi öncesine ait olup daha ziyade tasavvufî hareket ve cereyan niteliğinde olan zümreler ve örgütler. 5. Sühreverdî-i Halebî el-Maktûl (ö.1191) tarafından kurulan İşrâkîlik gibi daha ziyade hikmet felsefesi (İşrâkîye, İrfanîlik, Teozofi) olarak adlandırılabilen felsefi ekoller. 6. Osmanlı döneminde Anadolu'da kurulan ve Balkanlar'da da etkili olan Bayramîye (Bayramî Melamîleri), Celvetiye, Senusiye gibi tarikatlar veya tarikat kolları veya Anadolu Selçuklu döneminde ortaya çıktığı halde daha çok Osmanlılarda etkili olan Bektâşîye tarikatı. 7. Zerdüş, Mani, Buda, Brahma, Hıristiyanlık gibi dinlerden, Şamanlıktan, Yeni Eflatunculuktan gelen tesirler²⁴.

İbn Arabî'nin Batı İslam dünyasının tasavvufunu taşıma (ki bu aynı zamanda oluşturma dönemidir) süreci uzun bir seyahat güzergâhıyla gerçekleşmiştir. Güzergâhla ilgili farklı fikirler olsa da bu sürecin oldukça

22 Bu konuda yapılan önemli çalışmalar için bkz. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Yüksel Özemre, Kaknûs Yay., İstanbul, 2005; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar et-Ta'lik alâ Fusûsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2006.

23 Örnek olarak bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 71, 224.

24 Süleyman Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Tarihinin Temel Kaynakları", *Bursa'da Düinden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, İstanbul, 2003, s. 18-20; Ahmet Kartal, *Şiraz'dan İstanbul'a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010, s. 333-342.

meşakkatli geçtiği aşikârdır. İbn Arabî, seyahati sürecinde 1172'de İşbiliyye'ye, yirmi altı yaşlarında Kuzey Afrika'ya, orada sırasıyla Tunus ve Fas'a sonra tekrar İşbiliyye'ye gitmiş, buradan tekrar Fas'a sonra Gırnata ve Kurtuba'ya uğramış, 1200 yılında ilk kez Hacc yapmıştır. Hac dönüşü Bicâye'ye uğrayan İbn Arabî, 1201'de ikinci kez Hacca gitmiş, sonrasında Mısır ve Kudüs'e uğramıştır. İbn Arabî oradan Medine ve Mekke'ye, Mekke'de yaklaşık 2,5 yıl kaldıktan sonra da 1204'de Bağdat'a, sonra Musul, Urfa, Diyarbakır ve Sivas'tan Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'la birlikte Malatya'ya, oradan Konya'ya, Konya'dan Haleb ve Kudüs yoluyla üçüncü kez Mekke'ye gitmiştir. Dönüşte Bağdat yoluyla yine Konya'ya gelen İbn Arabî'nin son durağı 1240 yılında Şam olmuştur²⁵. İbn Arabî -tıpkı Mevlana, Şems-i Tebrizî, Evhaduddin Kirmanî ve Fahrüddin Irakî gibi- yol üstü duraklarında aldığı eğitim, tecrübe ve birikimini İslam'ı farklı bir yol ve tonda aktarmaya adanmıştır. Bu açıdan onun Anadolu'ya gelişi, X. ile XIII. yüzyıllar arasında Anadolu topraklarının gördüğü üç güzellikten (üç cemel-i tecellî) biri olarak ifade edilmiştir ki diğer iki güzellik Mevlana ve Yunus'un bu toprakları teşrifidir²⁶. Gerçekten İbn Arabî, Anadolu'daki tasavvuf düşüncesinin en önemli kaynaklarından biri olup Endülüs ve Kuzey Afrika mektebi olarak dile getirilmiştir²⁷. Mevlana karşısında en etkili rakip olarak dikkat çekebilen İbn Arabî'nin çizgisi sonraları Ekberîyye tarikatı olarak ve Sadreddin Konevî'den başlayarak Anadolu coğrafyasında önemli izler bırakmıştır²⁸.

3. Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Anadolu Tasavvufuna Etkilerinden Örnekler

İbn Arabî'nin Anadolu tasavvufuna bahsettiği en önemli miras vahdet-i vücûd düşüncesidir. Bu düşünceyle ilgili olarak Anadolu'da yazılan yüzlerce eserde bu düşünce aktarılmış, ilaveler görmüş ve orijinal katkılarla geliştirilmiştir. Bununla birlikte İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* üzerine şerh ve çeviri geleneğine,²⁹ tasavvufî kavramlarla ilgili eserlerin telif edilmesine ve özellikle Osmanlı sonu ve Cumhuriyet başlarında yaygın hale gelen vahdet-i vücûd müdafaalarıyla ilgili çalışmaların yapılmasına yol açmıştır. İbn Arabî çok sayıda tasavvufî akım üzerinde etkili olmakla birlikte,

25 İbn Arabî'nin hayat serüveniyle ilgili olarak bkz. Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 309-326.

26 Mustafa Kara, "Osmanlı Dönemi Süfilere ve Tasavvufî Düşüncenin Renkleri", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 12, sy. 3-4, 1999, s. 269.

27 Kartal, *Şiraz'dan İstanbul'a...*, s. 333-334.

28 Ali Üremiş, "Türkiye Selçuklularında Bazı Sünnî Tasavvuf Hareketleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 28, Güz 2010, s. 305.

29 Bu şerhlerin listesi için bkz. Nuri Gençosman, "Önsöz", *Fusûsu'l-Hikem*, s. 15-16; Abdullah Kartal, "Türkçe İlk Fusûsu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs", *Uludağ Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 8, c. 8, 1999, s. 308; Ekrem Demirli, "Takdim", *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar et-Ta'lik alâ Fusûsi'l-Hikem* (Ebu'l-Alâ Afifi) içinde, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 15-19.

Ahilik teşkilatının kurumsallaşma sürecine dolaylı katkıda³⁰ ve Bektâşilik üzerinde de tesirlerde bulunmuştur³¹. O ayrıca tasavvufi kavramlar, harf hesapları ve işari tefsir konularında önemli düşünce ve eserlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

İbn Arabî'nin görüşleri, başta talebeleri İbn Sevdekin (ö.1248), Sadreddin Konevî (ö.1274) ve Afifüddin et-Tilimsânî (ö.1291) gibi muhakkikler vasıtasıyla talim edilmiş ve daha sonra Fahrüddin el-İrakî (ö.1289), Saidüddin el-Fergânî (ö.1300), Müeyyediddin el-Cendî (ö.1300/1292), Abdürrezzak el-Kâşânî (ö.1330), Davud el-Kayserî (ö.1350) gibi düşünürlerle düzene sokulmuştur³². Bu düşünürler, şiirden felsefeye kadar farklı alanların üstatları olarak da bilinmektedir. Bunların yanı sıra Nesimî (ö.1417), Ahmed-i Daî (ö.1421), Şeyh Bedreddin (ö.1420), Molla Fenârî (ö.1431), Kaygusuz Abdal (1444), Muhammed Kutbuddin İznîkî (ö.1480), Yazıcızâde Muhammed Efendi (ö.1451), Ahmed Bican (ö.1466) Cemal Halvetî (1494), Hamdullah Hamdi (ö.1503), İdris Bitlisî (ö.1520), Sofyalı Bali Efendi (ö.1553), Nevî (ö.1599), Aziz Mahmud Hüdâyî (ö.1628), İsmail Ankaravî (ö.1631), Molla Ahmed Cezirî (ö.1640), Abdullah Bosnevî (ö.1644), Karabaş Veli (ö.1686), Niyâzî-i Mısırî (ö.1694), Sarı Abdullah Efendi (ö.1660), Atpazarî Osman Fazlı (ö.1691), Nâbî (ö.1712), Nasuhî Mehmet Efendi (ö.1718), İsmail Hakkı Bursevî (ö.1725), Abdülganî en-Nablûsî (ö.1731), Abdullah Salâhî-i Uşşâkî (ö.1781), Üsküdarlı Haşim Baba (ö.1783), Ali Resmî Baba (ö.1789), Sünbülzâde Vehbî (ö.1809), Gelenbevî (ö.1791), Harîrizâde Seyyid Muhammed Kemaleddin (ö.1882), Muhammed Nuru'l-Arabî (ö.1888), Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (ö.1893), Hersekli Ârif Hikmet (ö.1903), Hasırizade Mehmed Elif Efendi (ö.1927), Ahmet Avni Konuk (ö.1938), Ferit Kam (ö.1944), İsmail Fenni Ertuğrul (ö.1946), Mehmed Ali Aynî (ö.1945), Nuri Gençosman, Sezai Karakoç, Kemal Sayar ve daha birçok kişi, İbn Arabî ve düşüncesiyle ilgili nazım ve nesir türünden çok sayıda eser vermiştir³³.

30 Ziya Kazıcı, "Ahilik" *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. I, s. 540.

31 Salih Çift, "Bektâşi Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, s. 258-259.

32 Kara, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi...", s.585; Kartal, *Şiraz'dan İstanbul'a...*, s. 335.

33 Kara, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi", s. 592; Ramazan Muslu, "Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risâle: Erbilî'nin *Mir'âtü's-Şühûd fi Beyâni Vahdeti'l-Vücûd'u*", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, s. 304; Kara, "Osmanlı Dönemi Süfîleri ve Tasavvufî Düşüncenin Renkleri", s. 271; Selami Şimşek, "Türk Edebiyatında İbnü'l-Arabî Methiyeleri Üzerine Bir İnceleme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, y. 9 [2008], sy. 21, s. 389; Kaplan Üstüner, "XIV. ve XV. Yüzyıl Divanlarında Tasavvuf", *TÜBAR-XXIV-/2008-Güz*, s. 279-286; Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Tarihinin Temel Kaynakları", s. 18-47. Mustafa Tahralı da İbn Arabî'nin Anadolu'daki tesirlerine kısaca değinmiş, bu bağlamda birer ikişer satırla verilen listedeki bazı şahsiyetlere dikkat çekmiştir. Bkz. Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri", *Endülüs'ten İspanya'ya*, TDV Yay., Ankara, 1996, ss. 69-78.

Çalışmamızda bu isimlerin hepsini ele almak elbette mümkün değildir. Fakat bazılarını seçerek İbn Arabî yoluyla Endülüs ve Kuzey Afrika tasavvufunun Anadolu tasavvufu üzerindeki etkilerinin boyutlarına dikkat çekmekle yetineceğiz. Bu durumda akla ilk gelen isim Sadreddin Konevî'dir. İbn Arabî'nin hem üvey evladı hem de en yakın öğrencisi olan Konevî, İbn Arabî'den tüm eserlerinin öğreticisi durumunda olup bu yönüyle İbn Arabî ile başlayan zincirin devamını sağlayıcı ve yeni bir yön vericisi durumundadır³⁴. Konevî'nin verdiği bu yön, keşf ve ilhama dayanan tasavvufî bilginin nazarı bir yapıya büründürülmesidir. Onun bu girişimi, hem Urmevî'nin hem de Davud el-Kayserî'nin eliyle son şeklini almıştır³⁵. Konevî'nin diğer bir özelliği İbn Arabî'nin düşüncesini sistemleştirmesidir. Onun hocasından farkı daha kısa ve sistemli yazmasıdır. Ekberîyye ekolünün en etkili dört müellifinin (Afüfiddin Tilimsânî, Müeyyidüddin Cendî, Sadeddin Fergânî, Fahreddin Irakî) hocası da olan Konevî, Cendî'yle birlikte *Fusûs'u'l-Hikem*'in en etkili ilk iki şârihinden biridir. *Fusûs*'un bölüm başlıklarının anlamlarının açıklandığı *Fekku'l-Hutûm (el-Fukûk)* adlı eseriyle Konevî, sonraki *Fusûs* şerhlerinin temel kaynağı olmuş, hatta sonraki şerhler İbn Arabî'nin diğer eserleri ışığında yorumlanmaktan ziyade Konevî'nin metinlerine göre değerlendirilmiştir. Bu da onun Şeyh-i Kebir olarak anılmasını sağlamıştır³⁶.

Konevî'nin görüşlerinin ve izahlarının odak noktasının Allah'ın zatı, isimleri ve sıfatları olduğunu ileri sürenler olduğu gibi³⁷ onun İbn Arabî'nin öğretilerinde gördüğü merkezî noktanın insanın kemale ermeyi başarması veya hakiki insan olmanın imkânı olduğunu söyleyenler de vardır. Fakat Konevî, insanın kemalini veya olgunlaşma sürecini İbn Arabî'den daha açık ve felsefî bir dille anlatır. O, ayet ve hadislere daha az başvurur, âlim ve filozofların soyut dilleriyle İbn Arabî'nin temel konularını açmaya odaklanır. İbn Arabî'nin "makamsızlık makamı" kavramına nadiren yer verdiği gibi, vahdet-i vücûd tabirini de iki ya da üç pasajda kullanmış, bunun yerine "vücûd tektir" ifadesine yer vermiştir. Bazı araştırmacılar ilk dönem İbn Arabî şarihlerinin vahdet-i vücûd kavramını onun ekolünün öğretisini özetleyen bir kavram olarak görmediğini ileri sürmüşlerdir³⁸. Konevî, İbn Arabî'nin işarî tefsir ve harflere mana vermek biçimindeki yönlerinden de etkilenmiş ve harfler üzerinde durmuştur³⁹. Konevî, *Fukûk* eserinden baş-

34 William Chittick, "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, s. 669-670; *Varolmanın Boyutları*, s. 215-216, 245-246.

35 Kartal, *Şiraz'dan İstanbul'a...*, s. 335.

36 Chittick, "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", s. 669-670; Mehmet Eren, "Sadreddin Konevî ve Fatıha Tefsiri", *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 7, yıl. 1997, s. 432, 433. Ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *Fusûs'u'l-Hikem'in Surları (el-Fukûk fî Esrarı Müstenidâtı'l-Fusûs)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2012.

37 Eren, "Sadreddin Konevî ve Fatıha Tefsiri", s. 445.

38 Chittick, "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", s. 673-677; Ayrıntılar için bkz. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 215-233, 245-248.

39 Kara, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi...", s. 588; Eren, "Sadreddin Konevî ve Fatıha Tefsiri", s. 439.

ka en-Nusûs *fi Tahkik-i Taurî'l-Mahsûs* eserinde de *Fusûs* ile ilgili izahlarda bulunmuş,⁴⁰ *Kitabu İ'cazu'l-Beyan el-Müştemil alâ Şerhi Küllayati Esrarı Ümmi'l-Kur'an* (Fatıha Suresi Tefsiri) eserinde de İbn Arabî'nin vahdet fikirlerini açıklamıştır⁴¹. Dolayısıyla Konevî, İbn Arabî'nin görüşlerinin Anadolu'da yerleşmesinde öncü ve en etkili kişidir.

Burada hem Konevî hem de İbn Arabî'yle aynı dönemde yaşamış olan Mevlana'ya dikkat çekmek gerekir. Fakat onun İbn Arabî'nin öğretilerinden etkilenip etkilenmediği tartışmalıdır. Mevlana'nın İbn Arabî'yle Şam'da karşılaştıkları, en kötü ihtimalle Konevî aracılığıyla İbn Arabî'den haberdar olduğu ve hatta Mevlana'nın bazı şiirlerinde geçen kavramların İbn Arabî'ye işaret ettiği dile getirilmiştir. Daha da ötesi *Mesnevî* üzerine çalışma yapanlar, İbn Arabî ile Mevlana arasında fikrî benzerlik olduğunu ileri sürmüştür. Vahdet-i vücûd bağlamında Mevlana'nın İbn Arabî'den etkilendiğini ifade eden bazı Batılı araştırmacılar (Reynold Alleyne Nicholson, Annemarie Schimmel) olduğu gibi bunu kabul etmeyenler (W. Chittick) de vardır⁴². Ülkemizde ise bazı araştırmalar Mevlana'nın İbn Arabî'nin özellikle vahdet-i vücûd düşüncesinden oldukça etkilendiğini kabul etmiş ve Mevlana'nın daha yalın, estetik, kavramlarla süslemeden, teorikten uzak ve anlaşılır bir biçimde, üslup ve sistematikte farklılık sergilediğini belirtmiştir. Bununla birlikte Mevlana'nın vahdet-i vücûd kavramını sadece bir yerde kullandığı da ifade edilmiştir⁴³.

Elbette Mevlana'da varlığın birliğine, tek ve gerçek varlığın Allah olduğuna dair ifadeler görülür. Demirli'nin belirttiğine göre Mevlana'nın kullandığı bazı kavramlar (şeb-i arus ve ilahî mutekad gibi) İbn Arabî'de de bulunabilir. Fakat bu kavramların (şeb-i arus gibi) daha önceki sülûflere kadar götürülebileceğini unutmamak gerekir. Ayrıca vahdet-i vücûd düşüncesinin iki önemli ayırt edici unsuru (Mutlak varlık ifadesinin Hakk için kullanılması ve a'yân-ı sabite düşüncesi) düşünülünce⁴⁴ sözü geçen vahdet düşüncesinden dolayı bir etkileşimin olduğunu söyleme imkânı azalmaktadır⁴⁵.

Ancak her şeye rağmen fikrî benzerliklerin görülmesi konusunda, Mevlana ile İbn Arabî etkileşimi veya benzerliğinin eserleri üzerine yapılan

40 Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Tarihinin Temel Kaynakları", s. 33-34. Ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücud ve Esasları (en-Nusûs fi Tahkiki Taurî'l-Mahsûs)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2012.

41 Eren, "Sadreddin Konevî ve Fatıha Tefsiri", s. 442.

42 Safi Arpağuş, "Tasavvufî Düşünce ve Şerh Geleneğinde Mevlana Celaleddin Rumi - Muhyiddin İbn Arabî İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 25 (2010/1) s. 213-237; Chittick Mevlana'nın İbn Arabî'den etkilendiğini kabul etmez. Bkz. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 264, 265.

43 "Beden varlığı yok olsaydı şu nefîs yücelirdi, başı göklere ererdi, tamamıyla yok olduktan sonra da varlık birliğine ulaşırdı." Bkz. Hüseyin Tunçbilek, "Mevlânâ'da Vahdet-i Vücûd Telakkisi", *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bidirleri-I*, (26-28 Ekim 2007), Şanlıurfa, s. 82-83.

44 Demirli, "Mevlana'ya İbnü'l-Arabî gözüyle Bakmak...." s. 342-344.

45 Ayrıntılar için bkz. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 265-270.

şerhlerdeki tavrıdan kaynaklandığına dikkat çekilmiştir. Tasavvufi düşüncede en çok şerh edilen Mevlana'nın *Mesnevî'si* ile İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i, çoğu zaman karşılıklı bir anlayışla şerh edilmiştir. Mevlana'nın *Mesnevî'si* neredeyse bütün şerhlerde İbn Arabî anlayışıyla, İbn Arabî'nin *Fusûs'u* da Ahmed Avni Konuk (ö.1938) şerhinde olduğu gibi Mevlana'nın fikirleriyle şerh ve izah edilmiştir⁴⁶. İbn Arabî bağlamında yapılan *Mesnevî* şerhine en iyi örnek de İsmail Rusûhî Ankaravî'nin Türkçe en büyük şerh olan *Mecmuatu'l-Maarif ve Metmuratu'l-Letâif* adlı eseridir. Sarı Abdullah Efendi'nin (1586-1660) *Cevahir-i Bevahir-i Mesnevî* adlı şerhi de benzer bakış açısıyla yapılmış bir şerhtir. Anadolu'dan Hint yarımadasına, Balkanlardan Kuzey Afrika'ya kadar şarihlerin hemen hepsi -ister Mevlevî olsun ister başka tarikattan- *Mesnevî*'yi İbn Arabî düşüncesi paralelinde yorumlamış ve şerh etmişlerdir⁴⁷. Bu açıdan düşünülünce bir şârih için İbn Arabî'nin herhangi bir düşüncesiyle Mevlana'nın bir mısraı arasında paralellikler kurmak mümkündür⁴⁸. Bu da Mevlana'nın İbn Arabî'den etkilendiğini yeteri kadar göstermez diye düşünüyoruz⁴⁹.

Osmanlı ilim geleneğinde var olan İbn Arabî tesirinde ve bunun Anadolu'da yerleşmesinde önemli basamaklardan biri de hocası Kâşânî aracılığıyla İbn Arabî düşüncesine yönelen Davud el-Kayserî'dir. Onun düşüncesinde İbn Arabî etkisinin yanı sıra Anadolu, Mısır ve İran tesirleri de bulunur ve farklılığı burada gizlidir⁵⁰. el-Kayserî, Konevî gibi tasavvufi-irfanî bilgiyi nazarî hale getiren ve bunu daha çok medreselerde kullanılan mantık dili aracılığıyla ifade eden bir düşünürdür⁵¹. el-Kayserî de *Fusûs* üzerine şerh yazmıştır. Ona ait iki veya daha fazla *Fusûs* şerhi bulunduğu araştırmacılarca söylenmiştir. Fakat aslında onun bir şerhinin olduğu ancak bu şerhin farklı isimlere sahip olması veya mukaddime bölümünün ayrı bir eser gibi kabul edilmesi nedeniyle iki veya daha fazla sayıda şerhinin varsayıldığı dile getirilmiştir. Aynı zamanda bu şerhin ismi farklı şekil ve okumalarla kayıt altına da alınmış; örneğin, *Muttalau Hususi'l-Kilem fi Şerhi Fusûsi'l-Hikem* olarak ifade edildiği gibi⁵² yaygın isminin *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, asıl adının ise *Matlau Husûsi'l-Kelim fi Ma'âni Fusûsi'l-Hikem* olduğu da belirtilmiştir⁵³. *İslam Ansiklopedisi*'nin Davud-i Kayserî

46 Arpağuş, "Tasavvufî Düşünce ve Şerh Geleneğinde...", s. 212.

47 Arpağuş, "Tasavvufî Düşünce ve Şerh Geleneğinde...", s. 229-232.

48 Demirli, "Mevlana'ya İbnü'l-Arabî gözüyle Bakmak: ...", s. 247.

49 Bu kanaati destekleyen tartışmaların ayrıntıları için bkz. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 271-275.

50 Cağfer Karadaş, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c. 15, sy. 2, s. 10-11; A. Turan Akbulut, "Davud-i Kayserî", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, c. IV, sy. 3, Haziran 1980, İstanbul, s. 72-78.

51 Kartal, *Şiraz'dan İstanbul'a...*, s. 335.

52 Akbulut, "Davud-i Kayserî", s. 65-67; Mehmet Bayrakdar, "Mukaddime", "Risale fi İlimi't-Tasavvuf, (Davud el-Kayserî)" içinde, Tahkik ve Takdim: Mehmet Bayrakdar, *AÜİF Dergisi*, c. XXX, s. 176.

53 Karadaş, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", s. 7; Mehmet Bayrakdar, *Dâvud el-Kayserî*, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2009, s. 36.

maddesini yazan Bayrakdar ise bu şerhi *Matla'u Husûsi'l-Kilem fi Meânî Fusûsi'l-Hikem* şeklinde yazmıştır⁵⁴. Bu eseri meşhur eden yönü, özellikle mukaddime kısmı olup, el-Kayserî burada tasavvuf ilminin usul, âdâb ve erkânını anlatmış, tasavvufi kavramları açıklamış ve bir kısım yenilikler getirmiştir. Bu mukaddime on bir bölümden meydana gelmektedir ve vahdet-i vücûd düşüncesinin temel kavram ve konularını ele almaktadır. Ayrıca el-Kayserî, İbn Arabî'nin *Kurretu Ayni's-Şuhûd* isimli kasidesini de şerh ettiği gibi İbn Fârız'ın (ö.1235) eserine/kasidesine yazdığı *Şerhu Kasideti't-Taiyye* adlı eseri de vahdet-i vücûd ile ilgilidir⁵⁵.

Râzî ekolüne mensup, mantıkçı ve Osmanlı devletinin ilk resmi şeyhülislamı olan Molla Fenârî de Anadolu'da vahdet-i vücûd sisteminin yerleşmesinde pay sahibi olanlardandır⁵⁶. Fenârî, İbn Arabî'nin bir rubaisine şerh yazmış, bu şerhte sözkonusu rubainin anlaşılmasına dair on kaide ortaya koymuştur. Bu şerhini önemli kılan da Fenârî'nin bu kaidelerle ilgili açıklamalarıdır⁵⁷. Fenârî, Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserine *Misbâhu'l-Üns* adıyla şerh yazmıştır ki, bu şerh Fenârî'nin vahdet-i vücûd metafiziğiyle irtibatının güzel bir göstergesidir⁵⁸.

Osmanlı klasik dönem düşünce hayatında fikirleriyle olduğu kadar eylemleriyle de ön plana çıkmış Şeyh Bedreddin (1358-1420), çoğunlukla Osmanlı resmî otoritesine karşı giriştiği isyan hareketiyle bilinir. Fakat dini ilimlerde ve özellikle İslâm hukuku alanında devrinin önde gelen âlimlerinden ve İslâm hukuku ile ilgili *Câmiu'l-Fusuleyn* adlı eserinin *Mecelle*'nin kaynaklarından olduğu unutulmamalıdır. Onun zahiri ilimlerdeki derinliğinin yanında felsefi ve tasavvufi yönü gözden kaçmamalıdır. Şeyh Bedreddin'in tasavvufi düşüncedeki şeyhi İbn Arabî'dir. Hayal veya mana âleminde İbn Arabî ile karşılaştığını *Vâridât* adlı eserinde belirten Bedreddin, 1406 yılı Cemâziyelâhîrinde bir Perşembe gecesi sabaha karşı İbn Arabî'yi rüyasında gördüğünü belirtir. Onun anlatımına göre İbn Arabî, şeytanla mücadelesi esnasında şeytanı kendisinden uzaklaştırmıştır. Ona göre bu rüyadaki şeytan uzaklık, İbn Arabî ise yakınlık alametidir ve onu tevhide çağırmaktadır⁵⁹. Şeyh Bedreddin, Tanrı, âlem, insan, tecellî,

54 Mehmet Bayrakdar, "Davud-i Kayserî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. IX, s. 34

55 Akbulut, "Davud-i Kayserî", s.67-71; Demirli, "Takdim", *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar* içinde, s. 17-23; el-Kayserî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri için bkz. Bayrakdar, *Dâvud el-Kayserî*. İbn Fârız ve kasidelerine dair bilgiler için bkz. Betül İzmirli, "Şâir Bir Süfi ya da Âşıkların Sultanı: İbnü'l-Fârız", *Süfi Araştırmaları*, sy. 7, ss. 21-34.

56 Mustafa Aşkar, "Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvif Prototipi Olarak; İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *AÜF Dergisi*, c. 37, s. 386-395.

57 Molla Fenârî, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye ait Bir Rubai'nin Şerhi", çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2011/1, y. 12, sy. 27, ss. 321-327. Molla Fenârî'nin vahdet görüşünün ayrıntıları için bkz. Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı, Ankara, 1993.

58 Tahsin Görgün, "Molla Fenârî (Düşüncesi)", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXX, s. 247.

59 Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin, *Varidât (Tam Metin)*, Prof. Dr. Bilal Dindar'ın basımından Tercüme eden: Cengiz Ketene, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 71.

vahdet-i vücûd, hakikat bilgisine ulaşma, zâhirî ve bâtinî bilgi, akıl, âhiret hayatı, cennet-cehennem, peygamber, melek, şeytan, madde-ruh, irade ve insan hürriyeti gibi konuları vahdet-i vücûd paradigması çerçevesinde ele alınmıştır. Bu konudaki düşüncelerinin İbn Arabî'yle örtüştüğü dikkat çekmektedir⁶⁰. İbn Arabî-Şeyh Bedreddin ilişkisini Niyâzî-i Mısırî şu mısralarında dile getirmiştir: “*Muhyiddîn ü Bedreddîn itdiler ihyâ-yı dîn / Deryâ Niyâzî Fûsus enhâdır Vâridât*”⁶¹.

Hem İbn Arabî hem de Şeyh Bedreddin'e hayranlık duyan ve bunu dizelerinde dile getiren Niyâzî-i Mısırî (ö.1694) XVII. yüzyıl Osmanlısının çok sayıdaki İbn Arabî ekolüne mensup olanlarından biridir. *Risâle-i Vahdet-i Vücûd* adıyla bir eser de kaleme alan Mısırî'nin, vahdet-i vücûda dayanan tasavvuf anlayışını çeşitli eserlerinde görmek mümkündür. İbn Arabî, umumî velâyetin hâteminin Hz. İsa olduğunu, Muhammedî velâyetin hâteminin de İbn Arabî'nin kendisi olduğunu dile getirirken,⁶² Niyâzî-i Mısırî'nin de bütün velâyetin kaynağı olan en yüksek hâtemin kendisi olduğunu ilan etmesi İbn Arabî'nin Anadolu'daki etkisini göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Mısırî'yle aynı dönemde yaşamış olan Atpazarî Osman Fazlı'da (ö.1691) da Konevî ve İbn Arabî izleri açıktır. Konevî'nin eserlerine yazdığı toplamda iki şerh ve haşiye ile İbn Arabî'nin bir kasidesine yazdığı *Tecelliyât-ı Berkıyye* adlı eseri önemlidir. Yine aynı dönemde yaşayan Karabaş Veli'nin (ö.1686) de *Fusûsu'l-Hikem'e* yazdığı *Kâşifu'l-Esrâr* olarak da bilinen Arapça bir şerhi, *Fusûs*'un her faslında hangi ilimlerden bahsedildiğini ele alan *Câmî'u Esrârî'l-Fusûs* adlı bir eseri ve İbn Arabî'nin *Kaside-i Aşkıyye*'sine yazdığı bir de şerhi vardır⁶³.

Burada Güneydoğu'da, Cizre'de yaşamış olan Molla Ahmed-i Cezirî'ye (1567-1640) İbn Arabî'nin Anadolu coğrafyasındaki etkisini göstermesi bakımından değinmek yerinde olacaktır. 114 şiirden meydana gelen ve Kürtçe kaleme aldığı *Divan*'ında vahdet-i vücûd düşüncesini, Allah aşkıyla yoğurarak şiirin en güzel örnekleriyle sunan Cezirî'nin *Divan*'ında, vahdet-i vücûd anlayışının birçok öğesini ve aynı zamanda İbn Arabî etkisini görmek mümkündür. Vahdet-i vücûdun varlıkla ilgili en temel kavramları olan Allah'ın zât ve ulûhet mertebesi, varolanların oluşumu, a'yân-ı sabite, tecelli, nûr-u Muhammedî gibi kavramların yanı sıra ilham, akıl, keşf,

60 Ali Kozan, “İbnü'l-Arabî ve Osmanlı Felsefi/Tasavvufi Düşüncesi Üzerindeki Etkileri: Şeyh Bedreddin Örneği”, *Turkish Studies - International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, v. 7/1 Winter 2012, s. 1557-1564.

61 Niyâzî-i Mısırî, *Divân-ı Niyâzî*, Haz. Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Divânı (Tenkitli Metin)* içinde, Akçağ Yay., Ankara, 2008. Divan syf. 17, Kitap syf. 185.

62 Addas, *İbn Arabî Kübrî-i Ahmer'in Peşinde*, s. 94-95. Mısırî'nin hayatı, eserleri, etkilenimleri ve vahdet görüşü ile ilgili ayrıntılar için bkz. Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Divânı*, Akçağ Yay., Ankara, 2008, s. 43-136; Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı Eserleri Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2011, s. 233-250, 313-315.

63 Rüya Kılıç, “Osmanlı Süfiliğinde İbnü'l-Arabî Etkisi: XVII. Yüzyıldan Üç Süfi”, *Bilgi*, Kış/2007, sy. 40, s. 103-106. Ayrıca bkz. Kara, “Osmanlı Dönemi Süfileri ve Tasavvufi Düşüncenin Renkleri”, s. 271.

ilm-i ledün gibi bilgiyle ilgili konuları eserinde yaygın bir şekilde bulabilmekteyiz. Ceziri'nin bütün bu konuları insan-ı kâmile olan ilişkisi bağlamında değerlendirmesi⁶⁴ onun, İbn Arabî'nin temel düşüncesini kavramış olmasına dair dikkat çekici bir noktadır. Bu açılardan bakıldığında Ceziri, hem Anadolu'da iyi bir İbn Arabî takipçisi ve yorumcusu, hem de onun düşüncelerini farklı kültürlerle açması bakımından oldukça önemli biri olarak öne çıkmaktadır.

Eğitimine Bosna'da başlayıp İstanbul'da devam eden ve daha sonra Anadolu'nun muhtelif yerlerinde bulunan şair ve mutasavvıf Abdullah Bosnevî (ö.1644) de İbn Arabî ile ilgili çok sayıda eser yazmıştır. Bunlar; *Fusûs*'un Türkçe şerhi olan *Tecelliyâtu Araisi'n-Nusûs fi Manassati Hikemil-Fusûs*, yine *Fusûs*'un Arapça şerhi, İbn Arabî'nin Taiyye kasidesinin şerhi olan *Kurratu Ayni's-Şuhûd ve Mir'âtu Arâyisi Meâni'l-Gaybi ve'l-Cûd* adlı eser, meratib-i vücûd ile alakalı olan *Kitabu'l-Kurâ'r-Rûhiyyi'l-Memdüd li'l-Ezyafl-Varidine min Meratib'l-Vücûd*, a'yân-ı sabite hakkındaki *Kitabu Sırrı'l-Hakâyiki'l-İlmiyye fi Beyanı'l-A'yani's-Sabite*'dir. Bosnevî'nin "Şârihu'l-Fusûs" unvanını almasına sebep olan *Fusûs* şerhi, ilk Türkçe *Fusûs* şerhi olarak kabul edilmiştir. Bosnevî, *Fusûs*'u hem Türkçe hem de Arapça olarak şerh etmekle her iki dilde *Fusûs* şerhi yazan yegâne müellif olarak da belirtilmiştir⁶⁵.

XVIII. yüzyılda Osmanlı meşayihinin önde gelenlerinden biri olan Abdullah Salahaddin-i Uşşakî de İbn Arabî ve düşüncesine dair çok sayıda eserler yazmıştır. *Miftahu'l Vücûd* adlı risalesi, İbn Arabî'nin, anlaşılması hayli zor olan, bu yüzden üzerinde çokça spekülasyonlar yapılan "*süb-hane men evcede'l-eşyae ve huve aynuha*" (Eşyayı icad eden o zatı tesbih ederim ki, O eşyanın aynıdır.) sözünün, vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde genişçe bir şerhidir. Bu şerhiyle o, hem kendisinin bu meselelere vukufiyetini ortaya koymuş, hem de vahdet-i vücûd düşüncesinde Allah-âlem ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda detaylı ve doyurucu açıklamalar yapmıştır. Şerh esnasında, çeşitli ayet ve hadislerle, Gazâlî, Molla Camî (ö.1492), Sadeddin Taftazanî (ö.1390), İbn Arabî ve Sadreddin Konevî gibi şahsiyetlerin sözlerine de yer vermiştir. Rüyasında İbn Arabî'yi kendisinden "*Muhakkak ki O her şeyi kuşatıcıdır.*" (Nisâ, 4/26) ayetini genişçe açıklamasını istediğini düşünerek kaleme aldığı *Zeylu'l-Kitab bi Ahseni'l-Hitab* ise *Miftahu'l-Vücûd*'u tamamlayıcı bir eserdir.

64 Birgül Bozkurt, "Molla Ahmed-i Ceziri'nin Divan'ında Vahdet-i Vücûd Anlayışı", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu-Sempozyum Bildirileri*, Şırnak Üniv. Yay., Ankara, 2010, s. 625-326. Ayrıca bkz. İbrahim Coşkun, "Molla Ahmet Cezeri'nin Vahdet-i Vücûdçu Allah Tasavvuru ve Hoşgörücü Kişiliği", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu-Sempozyum Bildirileri*, Şırnak Üniv. Yay., Ankara, 2010, ss. 561-578; Nesim Doru, *Melayê Cıziri Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri*, Nübihar Yay., İstanbul, 2012, ss. 123-160; Molla Ahmed-i Ceziri, *Divan*, çev. Osman Tunç, Kent Yay., İstanbul, 2007, s. 19-31, 46, 61, 77-81, 184-187, 264-265.

65 Kartal, "Türkçe İlk Fusûs'u'l-Hikem Şerhi:...", s. 306-310.

Eserin ana temasını “hakikat-i Muhammediyye” ve bu merkezi noktadan dairenin çemberine doğru yayılan “varlık mertebeleri” oluşturmaktadır. Uşşakî, risalenin son kısmına, İbn Arabî'nin *el-Vesail fi'l-Ecvibeti an Uyunî's-Sâil* adlı eserinin “*âlemin şekil ve keyfiyet-i tertib*”nden bahseden bir “hutbe”sini de konuyu tamamlayıcı mahiyette gördüğü için ilave etmiştir. Halvetiyye'nin Uşşakıyye kolu şeyhlerinden Cemaleddin-i Uşşakî'nin (ö.1750) terbiyesiyle yetişip aynı zamanda onun damadı ve vefatından sonra onun İstanbul Eğrikapı'daki tekkesinde makamına postnişin olan Uşşakî'nin, Halvetiyye'nin bir alt şubesinden Salahiyye'nin de kurucusu olduğu ve yetmişin üzerinde eser yazdığı düşünülünce,⁶⁶ böyle geniş etki alanına sahip birinin, İbn Arabî ve düşünce birikimini Anadolu coğrafya ve kültürüne ne derece yaymış olduğunu tahmin etmek güç olmasa gerektir.

İbn Arabî'nin Endülüs ve Kuzey Afrika birikiminden Anadolu tasavvufuna yansıyan en önemli katkılarından biri de yeni tasavvufi kavramlar ve bu kavramlar üzerine çalışmalar yapılmış olmasıdır. İbn Arabî, *Mu'cemu Istilâhâtî's-Sûfiyye* adındaki risalesiyle bu çabaya önyak olmuş ve etkisi bu çizgide de devam etmiştir. Fahreddin Irâkî *Istilâhât-ı Ehl-i Tasavvuf* adlı Farsça lügatiyle, Abdürrezzak Kâşânî *Istilâhât-ı's-Sûfiyye* ve *Letâifu'l-İ'lâm fi İşâret-i Ehli'l-İlhâm* isimli eserleriyle İbn Arabî'yi takip etmişler; hem ona ait hem de diğer tasavvufi kavramları anlaşılır kılmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda XVIII. ile XIX. yüzyıllar arasında yaşamış ve Ekberîyye geleneği içerisinde sayılabilecek olan Mustafa Râsim Efendi'yi zikretmek gerekir. İbn Arabî'nin tasavvuf literatürüne kazandırdığı istilâh ve tabirlerini açıklayan *Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil* adlı eserinde Rasim Efendi, İbn-i Fârız'ın *Kasîde-i İbn-i Fârız*, İbn Arabî'nin *Futûhât-ı Mekkiyye*, *Fusûsu'l-Hikem*, Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Divân*, Sadreddin Konevî'nin eserleri, Beyzâvî'nin (ö.1286) *Tefsîr-i Beyzâvî*, Azizüddin Nesefî'nin (ö.1300) *Maksadu'l-Aksâ* ve daha birçok önemli düşünür ve bunlara ait çalışmalardan alıntılar yapmıştır. Sözlüğünde yaklaşık 3000 adet tasavvuf kavramına yer vermiş, eserin adından da anlaşılacağı üzere genellikle insan-ı kâmil, vahdet-i vücûd, vücûd ve vücûd mertebeleriyle ilgili konuları merkeze almıştır⁶⁷.

İbn Arabî'nin etki alanı Bektâşîlieğe kadar uzanmıştır. Kaygusuz Abdal (ö.1444) Bektâşî tarikatı tarihinde, vahdet-i vücûd düşüncesini eserlerinde açıkça işlediği bilinen ilk isim olarak dile getirilmiştir. *Vücûdnâme* adlı kitabında ve özellikle de mesnevî tarzında kaleme aldığı *Dilgüşâ*'da devir görüşünü ve vahdet-i vücûdu anlatmıştır. Diğer mesnevîlerinde de bu konulara yer verdiği görülür. Balım Sultan (ö.1516) sonrasında, Osmanlı

66 Osman Türer & Cengiz Gündoğdu, “Salahaddin-i Uşşakî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alakalı İki Risalesinin Arapkirli Hazmi Tarafından Yapılan Tercümesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, s. 601-606.

67 Kara, “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi...”, s. 585-598. Tasavvufi kavramlarla ilgili kaynaklar için bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s. 277-297.

coğrafyasındaki diğer tasavvufî akımlar gibi, Bektâşiliğin de bütünüyle vahdet-i vücûdun tesiri altında gelişmeye devam ettiği söylenebilir. XVI. asrın başından itibaren özellikle Bektâşî şairleri, popüler vahdet-i vücûdu işledikleri manzumelerinde zaman zaman tenasüh ve hulûlü çağrıştıran ifadelerle yer vermişlerdir. Bunlar arasında Virânî (ö.XVI. yy.), Teslim Abdal ve Yeminî gibi birçok isim sayılabilir. Balım Sultan sonrası önemli isimlerden biri olan Üsküdarlı Hâşim Baba'nın (ö.1783), Niyâzî-i Mısri'nin *Devriyye-i Arşîyye*'sine zeyil olarak yazdığı doksan dört beyitlik *Devriyye-i Ferşîyye* adlı eseri vardır. Hâşim Baba, aynı zamanda İbn Arabî'nin *Ankâ-u Muğrib* (Şaşırta Anka) adlı eserini *Ankâ-yı Mağrib* (Batının Anka'sı) şeklinde değerlendirip ona nazire olarak *Ankâ-yı Maşrik* (Doğunun Anka'sı) isimli bir de eser kaleme almıştır. XVIII. yüzyıl Bektâşilerinden Ali Resmî Baba (ö.1789) *Uyûnu'l-Hidâye* isimli eserindeki fikirlerini, bir yandan ehl-i beyt düşüncesi, diğer yandan da İbn Arabî başta olmak üzere vahdet-i vücûdçu mutasavvıfların görüşleri çerçevesinde şekillendirmiştir. XIX. yüzyıla gelindiğinde benzer etkileri Mehmed Ali Hilmi DedeBaba, Ahmed Rifat Efendi ve Edib Harâbî'de (1853-1916) görebilmekteyiz. Bunlardan ilk ikisinin meseleyi ele alış tarzları klasik Bektâşî yaklaşımından nispeten farklıdır. Bu farklılık onların konuyu maddî plana indirgemenen, Ekberî ekolün geleneksel vahdet-i vücûd yorumuyla klasik Bektâşî felsefesini uzlaştırma gayretlerinde kendini belli etmektedir. Ahmed Rifat Efendi, Bektâşî müelliflerin eserlerinde pek rastlanmayan bir şekilde İbn Arabî'den övgü dolu ifadelerle söz etmekte ve zaman zaman da *Futûhât*'tan isim vererek alıntılar yapmaktadır. Sonuçta bazı Bektâşîlerde vahdete yönelik ilgi çok fazla görülürken bazılarında hiç görülmemektedir⁶⁸.

Mantık ve mantık felsefesiyle öne çıkan Gelenbevi de önemli ölçüde İbn Arabî etkilerine maruzdur. Onun düşünce sisteminde vahdet-i vücûd önemli bir yer edinir ve İbn Arabî'nin sisteminde kayda değer ehemmiyete sahip olan a'yân-ı sabite ve zuhur meseleleri belirgin bir önemi haizdir. Onun varlık, mahiyet, zat, sıfat ve isimler konusundaki görüşlerinde de mihenk taşı vahdet anlayışıdır. Bunlarla birlikte Gelenbevi'nin vahdet-i vücûd hakkında getirdiği bütün delillerin ötesinde vardığı son nokta bunun keşfi bir hal, müşahedeye dayanan bir yüksek idrak olduğudur. Ona göre vahdet-i vücûd panteizm değil, muhakkik sûfilere has irfan mesleğidir; daha çok yaşanan, tecrübe edilen bir şeydir⁶⁸.

Osmanlı'nın sonu ve cumhuriyetin ilk yıllarına gelindiğinde, Gelenbevi'de görülen, vahdet-i vücûdun keşfi bir hal olduğu fikrinin yanı sıra vahdet-i vücûd ile panteizm karşılaştırmaları ve vahdet-i vücûdu savunma, yaygın işlenen konular olmuştur. İstanbul Sütülcüde bulunan Hasırizâde Sa'dî tekkesinin son şeyhi, Mevlevîyye ve Şaziliyye tarikatlarından da icazet ve halifelikler alan ve çok sayıda eseri olan son dönem Osmanlı

68 Çift, "Bektâşî Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî", ss. 257-279.

süfilerinden Hasırızade Mehmed Elif Efendi (1850-1927) burada zikredilmesi gereken bir örnektir. Onun *el-Kelimâtu'l-Mucmele fi Şerhi't-Tuhfeti'l-Mursele* adlı eseri tasavvuf ve vahdet düşüncesi açısından oldukça önemlidir. 1923'de basılan bu eser Muhammed el-Burhanpûri'nin (ö.1620) vahdet-i vücûd ile ilgili olan *Tuhfetu'l-Mursele* isimli eserinin şerhi mahiyetindedir. Ancak Elif Efendi bu kitaba açıklamalar ilave etmiştir. Bu eseri şerh etmesinin temel sebebi, sözü edilen eserin vahdetle ilgili açık ve anlaşılır bir eser olmasıdır. Elif Efendi, çalışmasında; varlık, varlık mertebeleri, vahdet-i vücûd, tevhid, zat-vücûd ilişkisi, âlem-i ervah, misal, hayal ve cisimler âlemi, müşahede, murakebe, insan-ı kâmil ve marifetullah konularını şerh etmiştir. Şerhinde büyük ölçüde İbn Arabî'nin *Futuhat*'ından yararlanan Elif Efendi, eserinde vahdet-i vücûdun hak olduğuna dair ayet ve hadislerden deliller getirmiş ve vahdet-i vücûdun panteizmden farklı olduğuna dikkat çekmiştir⁶⁹.

Vahdet-i Vücûd Risalesi adlı eserinde, bu eseri yazma maksadının vahdet-i vücûd hakkındaki düşüncüyü derinleştirmekten ziyade bu düşünce ile filozofların fikirleri arasındaki şekil benzerliğinden dolayı sapılan yanlış yolları göstermek olduğunu ifade eden Ferit Kam (1864-1944) da aynı soruna dikkat çekmiştir. O, eserinin başında Fransızca bir kaynaktan panteizmin birçok yönüne eleştirilerle birlikte dikkat çekmiş, ardından panteizmle vahdet-i vücûd düşüncesinin mukayesesini yapmıştır. Eserinde farklı kaynak yelpazesine sahip olan Ferit Kam, özellikle İbn Arabî'nin görüşlerinden bolca yararlanmışır. Ferit Kam'a göre vahdet-i vücûd teorik olarak veya hem teorik hem de pratik olarak, yani tadılarak, yaşayarak öğrenilir. Ama asıl olan onu tadararak öğrenmektir. İki biliş arasındaki fark bir şehri plan üzerinde görmekle içerisinde yaşayarak görmek ve tanımak arasındaki fark gibidir⁷⁰.

İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946) *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî* adlı eserinde İbn Arabî ve vahdet-i vücûd hakkında süregelen tartışmaları değerlendirek, eleştiri konusu olan hususları açıklamıştır. Bu bakımdan aynı dönemdeki eserlerle benzerlik gösteren savunma niteliğindeki bu eserinde, hem vahdet-i vücûd ve onunla ilgili bazı kavramları açıklamış hem de bu anlayışa karşı çıkan bazı Müslüman âlimlerin tezlerini çürütme girişiminde bulunmuştur. İsmail Fennî, eserinin birinci bölümünde vahdet-i vücûd ve onunla ilgili kavramları açıklamış, ikinci bölümde bu düşüncenin dayandığı delilleri, üçüncü bölümde panteizmle vahdet-i vücûd arasındaki farklılıkları, dördüncü bölümde bazı âlimlerin İbn Arabî ile vahdet-i vücûd ekseninde ortaya attıkları eleştirilerin cevaplarını, be-

69 Rifat Okudan, "18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmâil Gelenbevi'nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, s. 241-255.

70 Hüseyin Kurt, "Mehmed Elif Efendi (ö.1345/1927)'nin "el-Kelimâtu'l-mücmelle fi şerhi't-tuhfeti'l-mürsele" Adlı Eserine Göre Vahdet-i Vücûd Anlayışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2003, c. 4, sy. 11, s. 324-349.

şinci bölümde İbn Arabî'nin *Futûhât-ı Mekkiyye*'de bugünkü ilmî anlayışlar açısından itiraz edilen hususların izahını ve altıncı bölümde ise İbn Arabî'nin hayat hikâyesini ortaya koymaya çalışmıştır⁷¹. Bu özellikleriyle bakılınca Ferit Kam'ın eserinin yazılış amacı daha çok felsefî bir inceleme ve dışa dönük bir savunma görünümündeyken İsmail Fenni'nin çalışması ise hem içe hem de dışa dönük bir savunma mahiyetindedir. Aynı dönemdeki Mehmed Ali Aynî (1869-1945) ise *Şeyhi Ekberi Niçin Severim?* adlı çalışmasının ilk kısmında, İbn Arabî'nin hayatı, takip eden bölümlerinde ise onun harf sembolizmi, yaratılış, ahlâk ve tevhide dair görüşlerini ele almıştır. Fakat eseri her ne kadar savunma olarak ifade edilse de daha çok konuların anlaşılmasına ve açılımına yardımcı olduğu izlenimi vermektedir⁷².

Cumhuriyet döneminde İbn Arabî'yle ilgili farklı görüşleriyle dikkat çeken biri de Said Nursî'dir (1877-1960). Öncelikle ifade etmek gerekir ki, onun vahdet-i vücûda yaklaşımı konusunda farklı yorumlar söz konusudur. Yapılan bazı araştırmalarda, *Risale-i Nur* külliyyatının genel olarak tasavvufî ve vahdetçi fikirlere eleştirel bir yaklaşım sergilediği; ancak asıl itibarıyla ilahi hakikatleri fıkâh ve kelâm açılarından çok, derunî ve irfanî boyutlarıyla algılamış olduğuna dikkat çekilmiştir. Hatta Said Nursî'nin bazı kavramlarının İbn Arabî'nin kavramlarıyla örtüştüğü, birçok mutasavvıftan olumlu söz ettiği, İbn Arabî'yi ulum-i İslâmiyye'nin mucizesi şeklinde nitelediği, Mevlâna'yı ise yerde iken arşı seyreden ifadesiyle övdüğü aktarılmıştır. Yine onun; vahdet-i vücûd, vahdet-i şühûd ve tasavvufî irfanın diğer meselelerine ilişkin görüşlerini açıklarken İbn Arabî'ye atıflarda bulunduğu, daha da öteye gidilerek iki düşünürün eserlerinin yazılış biçimleri ve dayanaklarıyla ilgili olarak Said Nursî'nin İbn Arabî'ye benzer ifadeler kullandığı da söylenmiştir. Bunlarla birlikte *Risale-i Nur* külliyyatında, Ekberî geleneğe mensup çok sayıda ismin (Molla Camî gibi) olumlu bir şekilde zikredildiği belirtilmiştir. Said Nursî ile İbn Arabî'nin felsefeye bakışları, filozofun hakikate ulaşım ulaşımadığı, eserlerinin içerik ve yazılış gayelerinin ifade edilişi, ebced ve cifr hesabını kullanmaları açılarından da benzerlikler gösterdiği kaydedilmiştir. Ancak Said Nursî'nin İbn Arabî'nin eserleriyle ilgili olarak bazı uyarılarda bulunduğu ve uzman olmayanların onun kitaplarını, özellikle de vahdet-i vücûda dair meseleleri okumalarının, bazı yanlış anlama ve yorumlara yol açacağı nedeniyle, zararlı gördüğü belirtilmiştir. Bu noktada Said Nursî'nin vahdet-i vücûdu seyr-u sülûkta bir mertebe olarak gördüğü, bunun nihai nokta olmadığı, hak yolunun sahabe, halife, müçtehit imamlar vb.nin yolunda aranması gerektiği kanaatinde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Said Nursî'nin de

71 Süleyman Uludağ, "Ferit Kam ve Vahdet-i Vücûd Adlı Risalesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, s. 26-31. Ayrıntılar için bkz. Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Sad. Ethem Cebecioğlu, DİB Yay., Ankara, 1994.

72 İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul, 2008.

vahdet-i vücûdu panteizm olarak kabul etmediği, aralarında çok önemli farklar gördüğü ve bunları madde madde açıkladığı belirtilmiştir⁷³.

Sonuç

Endülüs ve Kuzey Afrika tasavvufunun Anadolu tasavvufuna etkisini anlatmak, aslında İbn Arabî'nin etkisini anlatmak demektir. Bu bağlamda İbn Arabî ve ilk takipçisi Sadreddin Konevî'den başlayarak birçok şahsiyetin İbn Arabîci yaklaşımlarından kısa örnekler sunduk. Ancak verilecek örneklerin bunlarla sınırlı olmadığını bilmek⁷⁴ ve yüzlerce örnekten ancak bir kaçını çalışmamıza dâhil etmenin mümkün olabileceğini ifade etmek gerekir. İbn Arabî'nin düşüncesi Anadolu'da çeviri, şerh, telif (nazım ve nesir) ve tahkik niteliğindeki eserlerle işlenmiş, kimi zaman eleştirilmiş ama çoğunlukla savunulmuş ve geliştirilmiştir⁷⁵. Onun üzerinden gelen Endülüs ve Kuzey Afrika etkileri Doğu ve Orta Doğu dünyasının mirasıyla Anadolu'da karşılaşmış ve farklı tasavvufî tonların ortaya çıkmasına imkân sağladığı gibi mevcut tasavvufî akımlara rengini ve kokusunu da vermiştir. Şu var ki, bu durumun sonucunda ortaya çıkan eserlerin çoğu maalesef henüz gün yüzüne çıkarılmış değildir. Mevcutların büyük bir kısmı incelenmeyi, çevrilmeyi, yorumlanmayı ve irdelenmeyi beklemektedir. Daha da önemli olan husus, Anadolu tasavvufunun Endülüs ve Kuzey Afrika kaynakları açısından tahlil edilmesinin gerekliliğidir. Bu ilişkilerin tespit edilmesi sürecinde kazanacak tarafın yine bu coğrafya ve kültürün tasavvuf düşüncesi olacağı muhakkaktır.

73 Hüseyin Kurt, "Bediüzzaman Said Nursi'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Hakkındaki Düşünceleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 2009, sy. 23, s. 548-578.

74 Diğer bazı şahsiyetlerin yaklaşımı için bkz. Ahmet Üstüner & Ömer Yağmur, "Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi Tarafından Tercüme Edilen "Tahkik-i Vahdet-i Vücûd Risâlesine Dâ'ir" Adlı Eser", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2011, sy. 30, ss. 355-385; İsmail Erdoğan, "Seyyid Seyfullah Kasım Efendi (ö.1010/1601) ve "Miftâh-ı Vahdet-i Vücûd" adlı Risalesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 3, sy. 8 [2002], ss. 47-61; Mesnevihân Ali Fuâd Paşa, "Vahdet-i Vücûd: Hakikat-i Vâhide-i Mutlaka", Haz. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, ss. 685-686; Aydın Ayhan, "Edip Harabî'nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücûd Kavramı", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)*, Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara, 1999, ss. 27-34; Ayşe Gülay Keskin, *Abdürrahim Karahisari'nin Hayatı, Eserleri ve Vahdetname Mesnevisinin Tenkidli Metni*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara, 2001; Vahit Göktaş, "Es'ad Efendi (1847/1931) ve Tevhid Risâlesi'ndeki Vahdet-i Vücûd Görüşü", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, y. 9 [2008], sy. 21, ss. 427-445.

75 İsmail Kara, "Açıklamalı Eski Harfli Türkçe Matbu Tasavvuf Kitapları Bibliyografyası", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, y.11, Temmuz Aralık 2010 sy. 26, s. 302-319; İsmail Kara (?), "Açıklamalı Eski Harfli Türkçe Matbu Tasavvuf Kitapları Bibliyografyası", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, y. 12, sy. 27, 2011, s. 373-400; Osman Türer, "Bibliothèque Nationale'de Bulunan Tasavvufla İlgili Türkçe Yazma Eserler", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak Dergisi*, sy. 8, 1998, s. 189-198; Zafer Erginli, "Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi'nde Risale-i Tasavvuf, Mecmu'a-i Tasavvuf ve Kitab-ı Tasavvuf Adımı Taşıyan Türkçe Yazma Eserler", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9, c. 9, 2000, s. 606-613; Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Tarihinin Temel Kaynakları", s. 34-35; Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*; Azmi Bilgin, "Türk Tasavvuf Edebiyatı Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 5, sy. 10, 2007, ss. 331-352.

Kaynakça

- Addas, Claude, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, Gelenek Yay., İstanbul, 2004.
- Afifi, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (et-Ta'lik alâ Fusûsi'l-Hikem)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2006.
-, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yay., Ankara, tarihsiz.
- Akbulut, A. Turan, "Davud-i Kayserî", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, c. IV, sy. 3, Haziran 1980, İstanbul, ss. 61-83.
- Arpaguş, Safi, "Tasavvufî Düşünce ve Şerh Geleneğinde Mevlana Celaleddin Rumi – Muhyiddin İbn Arabî İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 25 (2010/1) ss. 211-238.
- Aşkar, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vucud Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı, Ankara, 1993.
-, "Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 37, ss. 85-401.
-, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.
-, *Niyâzi-i Mısırî Hayatı Eserleri Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2011.
- Ayhan, Aydın, "Edip Harabî'nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücut Kavramı", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)*, Gazi Ünv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara, 1999, ss. 27-34.
- Azamat, Nihat, "İbnü'l-Arif", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XX, ss. 522-523.
- Bardakçı, M. Necmettin, "İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, ss. 325-355.
-, *Endülüslü Sûfi İbnü'l-Arif ve Mehâsinu'l-Mecâlis*, Sır Yay., İstanbul, 2005.
- Bayrakdar, Mehmet, *Dâvud el-Kayserî*, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2009.
-, "Mukaddime", "Risale fi İlmî't-Tasavvuf, (Davud el-Kayserî)" içinde, Tahkik ve Takdim: Mehmet Bayrakdar, *AÜİF Dergisi*, c. XXX, ss. 171-177.
-, "Davud-i Kayserî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. IX, ss. 32-35.
- Bilgin, Azmi, "Türk Tasavvuf Edebiyatı Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 5, sy. 10, 2007, ss. 331-352.
- Bozkurt (Gülmez), Birgül, *İbn Seb'in Hayatı Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008.
-, "İbn Seb'in'in Hayatı İlmî Kişiliği ve Eserleri", *CÜİF Dergisi*, XII/2, 2008, ss. 347-380.
-, "Molla Ahmed-i Cezirî'nin Divan'ında Vahdet-i Vücud Anlayışı", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010) Sempozyum Bildirileri*, Şırnak Ünv. Yay., Ankara, 2010, ss. 625-636.
- Cezirî, Molla Ahmed-i, *Divan*, çev. Osman Tunç, Kent Yay., İstanbul, 2007.
- Chittick, William, "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, ss. 669-684.
-, *Varolmanın Boyutları (Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücud Üstüne Yazılar)*, der. ve çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2013.

- Coşkun, İbrahim, "Molla Ahmet Cezeri'nin Vahdet-i Vücûdçu Allah Tasavvuru ve Hoşgörücü Kişiliği", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010) Sempozyum Bildirileri*, Şırnak Üniv. Yay., Ankara, 2010, ss. 561-578.
- Çağrıncı, Mustafa, "İbn Meserre", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XX, ss. 188-193.
- Çelebi, İlyas, "İbn Kasi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XX, ss. 106-108.
- Çift, Salih, "Bektâşi Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, ss. 257-279.
- Demirli, Ekrem, "Mevlana'ya İbnü'l-Arabî gözüyle Bakmak: İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar", *Uluslararası Mevlana Sempozyumu Bildirileri-1*, Motto Project Yay., İstanbul, 2010, ss. 337-344.
-, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009.
-, "İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar", *İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 16, ss. 229-247.
-, "Takdim", *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar et-Ta'lik alâ Fusûsi'l-Hikem (Ebu'l-Alâ Afîfî) içinde*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2006.
- Doru, Nesim, *Melayê Cızîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, Nûbihar Yay., İstanbul, 2012.
- Erdoğan, Kenan, *Niyâzî-i Mısırî Divânı*, Akçağ Yay., Ankara, 2008.
- Erdoğan, İsmail, "Seyyid Seyfullah Kasım Efendi (ö.1010/1601) ve "Miftâh-ı Vahdet-i Vücûd" adlı Risalesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 3, sy. 8 [2002], ss. 47-61.
- Eren, Mehmet, "Sadreddin Konevî ve Fatıha Tefsiri", *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 7, 1997, ss. 431-446.
- Erginli, Zafer, "Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi'nde Risale-i Tasavvuf, Mecmu'a-i Tasavvuf ve Kitab-ı Tasavvuf Adını Taşıyan Türkçe Yazma Eserler", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9, c. 9, 2000, ss. 603-621.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul, 2008.
- Fenârî, Molla, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ait Bir Rubai'nin Şerhi", çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2011/1, y. 12, sy. 27, ss. 321-327.
- Fierro, Maribel, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", çev. Semih Ceyhan, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak Dergisi*, c. 18, sy. 2, 2009, ss. 327-359.
- Gençosman, Nuri, "Önsöz", *Fusûsu'l-Hikem içinde*, çev. Nuri Gençosman, MEB Yay., İstanbul, 1992.
- Göktaş, Vahit, "Es'ad Efendi (1847/1931) ve Tevhid Risâlesi'ndeki Vahdet-i Vücûd Görüşü", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, y. 9 [2008], sy. 21, ss. 427-445.
- Görgün, Tahsin, "Molla Fenârî (Düşüncesi)", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXX, ss. 247-248.
- İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, MEB Yay., İstanbul, 1992.
- İbn Seb'in, *Risâle fî Envârî'n-Nebî, Resailu İbn Seb'in içinde*, tah: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Mısriyye, Kahire, 1956.

-, *Risaletu'n-Nasiha evi'n-Nüriyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, tah: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Mısriyye, Kahire, 1956.
-, *Sicilya Cevapları*, Açıklama ve Çeviri: Mehmet Şerafettin Yaltkaya, Felsefe Yıllığı, (İstanbul, 1935), c. II. ss. 1-145.
-, *Buddu'l-Ârif*, tah: Corc Ketture, Daru'l Endelus & Daru'l Kindi, Beyrut, 1978.
- İzmirli, Betül, "Şâir Bir Sûfi ya da Âşıkların Sultanı: İbnü'l-Fârız", *Sûfi Araştırmaları*, sy. 7, ss. 21-34.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 2005.
- Kam, Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, Sad. Ethem Cebecioğlu, DİB Yay., Ankara, 1994.
- Kam, Ferit - Ayni, M. Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul, 1992.
- Kara, Mustafa, "Osmanlı Dönemi Sûfilere ve Tasavvufî Düşüncenin Renkleri", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 12, sy. 3-4, 1999, ss. 269-272.
- Kara, İhsan, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasm Efendi'nin *Istilahât-ı İnsân-ı Kâmil*'i Örneği", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, ss. 583-600.
- Kara, İsmail, "Açıklamalı Eski Harfli Türkçe Matbu Tasavvuf Kitapları Bibliyografyası", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, y. 11, Temmuz Aralık 2010 sy. 26, ss. 287-330.
- Kara, İsmail (?), "Açıklamalı Eski Harfli Türkçe Matbu Tasavvuf Kitapları Bibliyografyası", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, y. 12, sy. 27, 2011, ss. 363-407.
- Karadağ, Cağfer, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c. 15, sy. 2, ss. 1-17.
- Karadeniz, Osman, "İbn Berreccan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX, ss. 371-372.
- Kartal, Abdullah, "Türkçe İlk Fusûsu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 8, c. 8, 1999, ss. 305-315.
- Kartal, Ahmet, *Şiraz'dan İstanbul'a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010.
- el-Kayserî, Davud, "Risale fi İlmî't-Tasavvuf", Tahkik ve Takdim: Mehmet Bayraktar, *AÜİF Dergisi*, c. XXX, ss. 171-215.
- Kazıcı, Ziya, "Ahilik" *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. I, ss. 540-542.
- Keskin, Ayşe Gülay, *Abdürrahim Karahisari'nin Hayatı, Eserleri ve Vahdetname Mesnevîsinin Tenkidli Metni*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara, 2001.
- Kılıç, Rüya, "Osmanlı Sûfilğinde İbnü'l-Arabî Etkisi: XVII. Yüzyıldan Üç Sûfi", *Bitlig*, Kış/2007, sy. 40, ss. 99-118.
- Konevî, Sadreddin, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları (el-Fükûk fi Esrarı Müstenidâti'l-Fusûs)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2012.
-, *Vahdet-i Vücud ve Esasları (en-Nusûs fi Tahkiki Tavri'l-Mahsûs)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2012.
- Kozan, Ali, "İbnü'l-Arabî ve Osmanlı Felsefi/Tasavvufî Düşüncesi Üzerindeki Etkileri: Şeyh Bedreddin Örneği", *Turkish Studies - International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, v. 7/1 Winter 2012, ss. 1555-1565.

- Kurt, Hüseyin, "Mehmed Elif Efendi (ö.1345/1927)'nin "el-Kelimâtu'l-Mücmelle fi Şerhi't-Tuhfeti'l-Mürsele" Adlı Eserine Göre Vahdet-i Vücûd Anlayışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2003, c. 4, sy. 11, ss. 323-350.
-, "Bediüzzaman Said Nursi'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Hakkındaki Düşünceleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, ss. 543-581.
- Küçük, Hülya & Küçük, Hamza, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecan", *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak Dergisi*, 2002 güz, sy. 14, ss. 125-143.
- Mısıri, Niyâzi-i, *Divân-ı Niyâzi*, Haz. Kenan Erdoğan, *Niyâzi-i Mısıri Divânı (Tenkitli Metin)* içinde, Akçağ Yay., Ankara, 2008.
- Mesnevîhân Ali Fuâd Paşa, "Vahdet-i Vücûd: Hakikat-i Vâhide-i Mutlaka", Haz. Vahit Gökteş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, ss. 685-686.
- Muslu, Ramazan, "Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risâle: Erbilî'nin *Mir'âtü's-Şühûd fî Beyâni Vahdeti'l-Vücûd'u*", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, ss. 303-323.
- Okudan, Rifat, "18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmâil Gelenbevi'nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, ss. 241-255.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, TDV Yay., Ankara, 1997.
- Şeyh Bedreddin, Simavna Kadisoğlu, *Varidât (Tam Metin)*, Prof. Dr. Bilal Dindar'ın basımından Tercüme eden: Cengiz Ketene, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.
- Şimşek, Halil İbrahim, "İsmail Fenni Ertuğrul'un İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Savunması", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, y. 9 [2008], sy. 21, ss. 199-212.
- Şimşek, Selami, "Türk Edebiyatında İbnü'l-Arabî Methiyeleri Üzerine Bir İnceleme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, y. 9 [2008], sy. 21, ss. 389-425.
- Tahrâli, Mustafa, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri", *Endülüs'ten İspanya'ya*, TDV Yay., Ankara, 1996, ss. 69-78.
- Trimingham, John Spencer, "Batı Afrika'da Tasavvuf Akımlarının Etkisi" çev. Kadir Özköse, *Dirbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III (2003), sy. 2, ss. 153-168.
- Tunçbilek, Hüseyin, "Mevlânâ'da Vahdet-i Vücûd Telakkisi", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bidirileri-I*, (26-28 Ekim 2007), Şanlıurfa, ss. 81-85.
- Türer, Osman, "Bibliothèque Nationale'de Bulunan Tasavvuf İlgili Türkçe Yazma Eserler", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak Dergisi*, sy. 8, 1998, ss. 183-211.
- Türer, Osman & Gündoğdu, Cengiz, "Salahaddin-i Uşşakî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alakalı İki Risalesinin Arapkirli Hazmi Tarafından Yapılan Tercümesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, ss. 601-639.
- Uludağ, Süleyman, "Ferit Kam ve Vahdet-i Vücûd Adlı Risalesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sy. 23, ss. 25-35.

-, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Tarihinin Temel Kaynakları", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, İstanbul, 2003, ss. 18-47.
- Üremiş, Ali, "Türkiye Selçuklularında Bazı Sünni Tasavvuf Hareketleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 28, Güz 2010, ss. 295-328.
- Üstüner, Ahmet & Yağmur, Ömer, "Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi Tarafından Tercüme Edilen "Tahkik-i Vahdet-i Vücûd Risâlesine Dâ'ir"Adlı Eser", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2011, sy. 30, ss. 355-385.
- Üstüner, Kaplan, "XIV. ve XV. Yüzyıl Divanlarında Tasavvuf", *TÜBAR-XXIV-/2008-Güz*, ss. 271-294.
- Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994.
- Watt, W. Montgomery & Cachia, Pierre, *Endülüs Tarihi*, çev. Cumhuri Ersin Adıgüzel & Qiyas Şukurov, Küre Yay., İstanbul, 2012.

DİN ÖĞRETİMİ KURUMLARI ÖĞRENCİLERİNİN ARAPÇA DERSLERİNE İLİŞKİN TUTUMLARI VE TUTUM GELİŞTİRME ÖNERİLERİ

Recep UÇAR*

Özet

Arapça öğretiminde öğrencinin öğrendiği dile ve derse karşı geliştirmiş olduğu tutumlar başarıyı belirleyen en önemli etmenlerdendir. Literatür taramasına dayalı bu çalışma, yabancı dil ve Arapça öğretiminde tutumları konu alan çalışmaları değerlendirerek, tutum geliştirme çalışmalarına projeksiyon tutmayı amaçlamaktadır. Sonuçta öğretim sürecinin etkililiğini büyük oranda öğretmenlerin öğretim ve rehberlik yeterlikleri belirlemektedir. Arap dilini öğreten öğretmenlerin öğretim süreçlerine başlarken ve devamında tutum oluşturma, tutum geliştirme ve tutum değiştirme çalışmaları yapması öğretimin başarıya ulaşmasına önemli katkılar sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arapça Öğretimi, Tutum, Din Öğretimi, Motivasyon

The Attitudes of Students in Religious Education Institutions Regarding Arabic Courses and The Attitude Development Proposals

Abstract

In the teaching of Arabic language, the attitude which student develop toward the course and learned language is one of the important factor in determining the success. Based on literature review, this study aims to shed light on the studies of the attitude development by evaluating field studies and in the teaching Arabic foreign language of the attitudes subject. Ultimately, the effectiveness of the teaching process largely determines the adequacy of the instruction and guidance of the teachers. Starting and continuing teaching processes and developing and changing attitudes of the Arabic teachers will provide significant contributions to the success of teaching.

Key Words: Teaching Arabic, Attitude, Religious education, Motivation

Giriş:

Arapça ülkemizde İngilizceden sonra en yaygın öğretilen ikinci yabancı dildir. Türkiye'nin kahir ekseriyetinin Müslüman olması, Orta Doğuda Araplarla komşu olması, Türklerin Araplarla yüz yıllardır sürekli iletişim halinde olmaları dikkate alınırca, bin yıllık bir kültür mirası üzerinde

* Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi recepucar@inonu.edu.tr

Arapçanın örgün eğitim kurumlarında önemli bir yeri olması kaçınılmaz olur. Ticaret ve akademi dünyasında birkaç dil bilmenin zorunlu hale geldiği günümüzde dünyada yaygın diller arasında yer alan ve Birleşmiş Milletlerin resmi dillerinden biri olan Arapça, İslam dininin temel metinlerinin dili olması hasebiyle İslam eğitim tarihi boyunca eğitim kurumlarında alet ilmi olarak okutulmuştur, günümüzde de yüksek din öğretimi programlarında varlığı tartışmasız olarak kabul edilmektedir. Bu minvalde yapılan tartışmaların ana eksenini bu dilin eğitiminin özellikle din eğitimi kurumları olan İmam Hatip okulları ve ilahiyat eğitimi kapsamında etkililiği; ne kadar, ne şekilde öğretime konu edilmesi gerektiği konuları oluşturmaktadır (Uçar, 2013, s. 128).

İmam Hatip Liselerinin eğitim programı hem mesleğe hem de yükseköğrenime hazırlayıcı bir niteliğe sahiptir. İmam Hatip liselerinde meslek dersleri içinde Arapça dersi bir anlamda anahtar konumundadır. Öğrencilerin bu okulları isteyerek tercih etmeleri ve bu okullarda yürütülen eğitimden tam anlamıyla faydalanabilmelerinde Arapçanın büyük bir rolünün olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu okullar, şu ana kadar ülkemizde meslekî eğitimin yanında yaygın bir şekilde dil eğitimi veren okullar olarak görülmektedir. Kitlelerin zihninde İmam Hatip Liseleri Arapça ile bütünleşmiş kurumlardır ve meslek dersleri içinde Arapça temel becerileri kapsar. Arapçanın ders programında var olması, birçok aile için bu okulların tercih edilme sebebidir. Hakeza ilahiyat eğitimi alan öğrencilerin de başarıları büyük oranda dinin temel metinlerine rahatlıkla ulaşma ve bunları kullanmalarına bağlı olmakta, dolayısıyla Arapça bilgisine sahip olmaları beklenmektedir.

İmam Hatip liselerinde 11 ve 12. Sınıflarda haftada üçer saat Arapça dersi yer almakta, seçmeli dersler kapsamında da okutulabilmektedir. İmam hatip ortaokullarında 5,6,7 ve 8. Sınıflarda Arapça dersleri haftada iki saat okutulmakta ve seçmeli dersler kapsamında da gönüllü öğrenciler bu dersleri alabilmektedir.¹ İlahiyat fakültelerinin kahir ekseriyeti Arapça hazırlık okutmakta, müfredat programlarında Arapçaya dayalı alan dersleri bulunmaktadır.

Genel olarak Türkiye'de okullarda üniversite eğitimiyle birlikte 10 yıl boyunca 700-800 saat yabancı dil öğretimi yapılmaktadır. Bu kadar emek ve zamana rağmen yabancı dil öğretiminde istenilen başarı elde edilmemektedir (Tarcan, 2004, s. 3). Yabancı dil öğretimindeki başarısız sonuçların elde edilmesinde eğitim sistemimizdeki yapısal sorunlar; öğretmen yeterlikleri, alışlagelmiş uygulanan öğretim metotları, programlarda derslere ayrılan süre gibi pek çok etken yanında öğrencilerin yabancı dil öğrenme-

1 Bkz.<http://ttkb.meb.gov.tr/www/haftalik-ders-cizelgeleri/kategori/7> erişim:22.10.2017

ye karşı geliştirdiği olumsuz tutumların ve motivasyon eksikliğinin olduğu bir çok araştırmada ortaya konulmuştur (Arslan & Akbarov, 2010, s. 179). Günümüzde yabancı dil öğretiminde motivasyona bağlı konular artık bilimsel bir kimlik kazanmıştır. Yabancı dil öğretiminin temel unsurlarından biri olan isteklendirme (motivasyon) çalışmaları yapılmadan yabancı dil öğretiminin amacına ulaşamayacağı bir gerçektir (Arslan & Akbarov, 2010, s. 2). Özellikle yabancı dil öğrenmeye karşı geliştirilen olumsuz algı ve tutumlar değiştirilmeden de motivasyonun sağlanması olası değildir.

Türkiye'deki yabancı dil öğretiminin bir parçası olarak Arapça öğretiminde de benzer manzara ile karşılaşmaktayız; Türkiye'de Arapçaya ayrılan ders kredilerinin yetersizliği, derslerin dilbilgisi ağırlıklı işlenmesi, Arapçanın öğrenilmesi güç bir dil zannedilmesi, öğrencilerin Arap diline karşı ilgisizliği, kullanılan ders kitapları konusunda eğitim kurumları arasında bir birlikteliğin olmaması gibi durumlar sık sık eleştiri konusu olmuştur (Soysaldı, 2010, s. 247). Türkiye'de, Arapça öğrenim ve öğretiminde uzun müddet salt dilbilgisi kuralları ezberletilmiş ve okutulan metinler, çoğunlukla dilbilgisi kurallarının pekiştirilmesine yönelik olmuştur. Bu metot, günümüz öğrencileri için dil öğrenmede artık yetersiz kalmaktadır. Hatta denilebilir ki çoğu zaman motivasyon açısından olumsuz etkiler bırakmaktadır. Çünkü dil, her şeyden önce bir iletişim aracıdır. Öğrenme ve öğretme faaliyeti, öncelikle bu amaca hizmet etmelidir (Akyüz, 2014, s. 26; Candemir, 2011, s. 20). Dil öğreniminde karşılaşılan diğer bir sorun, dersin içeriği ile öğrencilerin düşünsel ve bilişsel becerilerinin uyumu noktasında görülmektedir. Genellikle başlangıç seviyesindeki öğrenciler, derse motive olmakta güçlük çekmektedirler. Yabancı dil öğreniminde ise motivasyon oldukça önemli etkiye sahiptir. Öğrenenlerin motivasyon eksikliği daha öğrenme süreçlerinin başında öğrencinin dil öğrenmekten vazgeçmesine neden olmaktadır (Gömleksiz, 2002, s. 143-158).

Arapça'nın daha etkili ve yeterli biçimde öğrencilere kazandırılmayışının nedenleri olarak öğretim programının yapısı, süresi, öğretmenlerin formasyon ve alan bilgisindeki kimi yetersizlikler gibi eğitim süreçlerinin unsurlarına dair birçok görüş ileri sürülmüştür. Ancak öğrencilerin öğretimin konusuna karşı olan ilgi, tutum ve motivasyonları üzerine yeterince durulmamıştır ve bilimsel anlamda çalışmaların ilgi alanına girmesi henüz yenidir. Genel anlamda öğrencilerin derse karşı geliştirmiş oldukları ön yargıları, motivasyonları son dönem eğitim araştırmalarında ele alınmaya başlanmıştır (Uçar, 2013, s. 129; al-Makhzoumi, 1989; Deliçay, 2005).

Tutumları etkileyen önemli unsurlardan biri de öğrencilerin Arapça öğrenmeye karşısındaki yaşadıkları kaygı düzeyleridir. Öğrenme sürecinde

oluşturulan yetkinlik beklentisi, sınıf geçme baskısı ve sınıf atmosferinde oluşturulan olumsuz ortam öğrencilerin yabancı dil öğrenmeye karşı kaygı düzeylerini artırmakta, oluşan stres ve kaygı öğrenmeyi olumsuz yönde etkilemektedir. Öğrenme daha çok bireyin kendini mutlu ve güvende hissettiği durumlarda gerçekleşmektedir. Bu bağlamda öğrencinin başarabileceğine ilişkin beklentisinin yüksek olması ve kaygı düzeyini etkileyecek faktörlerden uzak bir ortamda bulunması önemlidir (Korukçu & Acuner, 2012).

Buna binaen öğrencinin derse ilişkin yargılarını, tutumlarını tespit etmek ve tutumları geliştirmek, ilgi ve motivasyonlarını artırmak eğitim bilimlerinin önemli bir çalışma alanını oluşturmuştur. NLP gibi yaklaşımlarla algı çerçevesinin değiştirilmesi, başarısızlık duygusunu deneyim algısına dönüştürmek ve çözüm yollarına odaklanmak gibi yaklaşımlar dile getirilmektedir. Arapça, zor bir dil olarak kodlanmış olabilir. Böyle bir haritaya sahip bir öğrencinin Arapça öğrenmesi için haritasını değiştirmesi gerekir. Bu durumda Arapça öğretmeni, zorluk-kolaylık kavramının herkese göre değiştiğini, Türkçedeki pek çok kelimenin kökeninin Arapça olduğunu örneklerle anlatıp Arapça ile Türkçe arasındaki benzerliklere dikkat çekerek, öğrencisinin zihin haritasını değiştirebilir (Uçar, İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması, 2013, s. 130).

Arapça'ya karşı öğrenci tutumlarını tespit etmeye yönelik bir takım bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda öğrenci tutumlarını oluşturan bileşenlerin analizi yapılmış ve her bir çalışmada bileşenler araştırmacılar tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır.

Uçar ilahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik olarak yapmış olduğu Arapça dersine karşı tutum ölçeği geliştirme çalışmasında geliştirdiği ölçeği yedi faktöre ayırmıştır. Araştırmacı, ölçeğin birinci faktöründe yer alan maddelerin, öğrencilerin genel olarak Arapça'yı ne kadar başarabilecekleriyle ilgili olarak kendilerini olumlu-olumsuz yönde algılamalarına dair, yani kendilerine olan güven ve yeterliklerini anlatan ifadelerin bir araya geldiği izleniminden hareketle faktörü 'öz-yeterlik' olarak tanımlamıştır. Öz-yeterlik; ilk defa Bandura'nın Sosyal Öğrenme Kuramı'nda (Sosyal Bilişsel Kuram) vurgulanan anahtar kavramlardan biridir. Bandura öz-yeterlik kavramını, davranışların oluşmasında etkili olan bir nitelik ve bireyin, belli bir performansı göstermek için gerekli etkinlikleri organize edip, başarılı olarak yapma kapasitesi hakkında kendine ilişkin yargısı olarak tanımlamaktadır. Bandura'ya göre başarı sadece bir işi yapmak için gerekli becerilere sahip olmaya bağlı değildir. Başarı aynı zamanda bir becerinin etkin şekilde gü-

venle kullanımını gerektirir. Diğer taraftan bir kişinin bir işi yapabilecek beceriye sahip olmasına rağmen bunu yapabileceği konusunda kendine öz güveni yoksa yapamayabilir ve başarısız olabilir. Araştırma sonuçları Bandura'yı doğrulamakta, bir durumla ilgili öz-yeterlik inancı yüksek olan bireylerin, bir işi başarmak için büyük çaba gösterdiklerini, olumsuzluklarla karşılaştıklarında kolayca geri dönmediklerini, tam tersine ısrarlı ve sabırlı olduklarını göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, öz-yeterlik inancı eğitim-öğretimde üzerinde durulması gereken önemli özelliklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci faktörde yer alan maddelerin öğrencilerin genel olarak Arapçaya ve Arapça dersine karşı istekli eylemlerini ve motive olma durumlarını işaret eden ifadeler olması nedeniyle bu maddeler 'motivasyon' faktörü olarak adlandırılmıştır. Üçüncü faktör 'İlgi' faktörü olarak adlandırılmıştır. Dördüncü grupta ki maddeler ağırlıklı olarak ilahiyat eğitiminde ve meslek alanında Arapça'nın yerine yönelik yargılardan oluştuğu gözlemine binaen 'Mesleki Alana Yönelik Gereklilik' faktörüdür. Beşinci faktörde Arapça öğrenmenin kendilerine kazandıracığı durumlara dair yargılar öne çıktığı için 'Beklenti' faktörü olarak adlandırılmıştır. Altıncı grup 'Kaygı' faktörüdür. Kaygı, gelecekle ilgili insanı üzen ve bunaltan bir bekleme hali ve insanların bir uyararla karşı karşıya kaldığında yaşadığı, bedensel, duygusal ve zihinsel değişimlerle kendini gösteren bir uyarılmışlık durumu olarak tanımlanabilir. Yedinci grupta Arapçanın genel anlamda gerekli ve önemli olduğu yargıları yer alan 'Gereklilik ve Önem' faktörü olarak tanımlanmıştır (Uçar, İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması, 2013, s. 130).

Özcan ve Yapıcı'nın İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği) adlı çalışmasında ölçekte yer alan maddeler bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutlar olarak tasnif edilmiştir (Özcan & Yapıcı, 2016). Ölçek, Uçar'ın tasnifinden farklı bir şekilde tasnif edilmiş olsa da faktörler içinde yer alan tutum maddelerin büyük oranda benzer olduğu görülmüştür.

Kömürcü, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin, Arapça dersine ilişkin tutumlarının çeşitli değişkenler açısından incelendiği araştırmasının verileri, Aydoslu'nun (Aydoslu, 2005), öğrencilerin İngilizce dersine yönelik tutumlarını ölçmek amacıyla geliştirmiş olduğu "İngilizce Dersine Yönelik Tutum Ölçeği" aracılığıyla toplamıştır. Araştırmada kullanılan ölçek bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutlara tasnif edilen maddelerden oluşmaktadır (Kömürcü, 2015). Semerci çalışmasında ilahiyat fakültelerinde hazırlık sınıflarında Arapça dersinde kullanılan yöntemler üzerine yaptığı çalışmada öğrencilerin Arapça dersine karşı tutumlarını da belirlemeye yönelik bir anket uygulamıştır (Semerci, 2012). Bu çalışmada kullanı-

lan anket maddelerinin de öğrencilerin derse karşı amaç belirleme, motivasyon, ilgi, kaygı, beklenti, önem verme gibi bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutlardan oluştuğu görülmüştür.

İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumları üzerine yapılan bir araştırmada öğrencilerin derse karşı tutumlarının genel ortalamaları orta düzeyde bulunmuş; İmam Hatip Lisesi öğrencileri Arapça dersini öğrenmeyi kendileri için önemli ve gerekli bulmuşlar; ortalamanın altında olmak üzere bir kısmı da Arapça'ya kaygılı yaklaşmışlardır. Öğrencilerin Arapça derslerindeki başarı durumu algıları yüksek olan öğrencilerin Özyeterlik, Motivasyon, İlgi, Gereklilik ve Önem boyutu ortalamalarının da yüksek olduğu görülmüştür. Başarısı düşük olan öğrencilerin Arapçaya karşı daha çok kaygı duyduğu başarısı yüksek olan öğrencilerin kaygılarının olmadığı söylenebilir (Polat, Uçar, & Altun, 2016).

Bu alandaki çalışmalarda, Arapça derslerine karşı tutum belirlemenin ötesine geçerek derslerde kullanılan yöntemlerin öğrenci tutumlarına ve başarısına etkisini konu edinen çalışmalar da ortaya konulmuştur. Uçar ve Türkmen işbirlikli öğretim yönteminin ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Arapça'ya ve Arapça derslerine karşı tutumlarını ve ders başarılarını olumlu yönde etkilediğini deneysel bir çalışmayla ortaya koymuşlardır. Araştırmada işbirlikli öğretim yönteminin İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Arap diline karşı tutumlarını anlamlı düzeyde olumlu yönde ve öğrencilerin ders başarılarını yukarı yönde etkilediği görülmüştür (Uçar & Türkmen, 2015).

Ölçek geliştirme çalışmalarından ve Arapça öğretimi üzerine yapılan araştırma literatüründen, sosyal bilimlerde tutum ve iletişim çalışmalarından hareketle Arapça'ya karşı öğrenci tutumlarının olumlu yönde geliştirilmesine yönelik olarak birtakım öneriler sunulacaktır. Araştırmalardan da anlaşıldığı gibi Arapça'nın öğrenilmesini zorlaştıran en önemli etken bu dilin öğrenilmesinin çok zor olduğu yönündeki inanç olmaktadır. İlk olarak bu inancın kaldırılmasına yönelik olarak, "Arapçayı öğrenmek kolay ve zevklidir" inancını işlemek olmalı, dilin kullandıkça yaşayan bir organizma olduğu kanaatini yerleştirecek etkinlikler düzenlemek olmalıdır. Öncelikle öğrenciler gramere boğulmamalıdır. Klasik öğretim yöntemlerinden farklı olarak öğrenmenin kalıcılığını artıracak, yaşantı zenginliği sağlayacak metotlarla dersler işlenmelidir. Araştırmalar farklı metotların öğrencilerin Arapça'ya karşı tutumlarını olumlu yönde geliştirdiğini ve ders başarısını artırdığını ortaya koymuştur Arap dili öğretiminin belki de en öncelikli vazifesi öğrencileri sarıp kuşatan engelleri dağıtmak ve öğrencinin ihtiyacı olan motivasyon ve cesareti ona kazandırmaktır. Çünkü öğrenciler yabancı dil öğrenimine başladıklarında cesaretlerini kıran bazı

psikolojik kaygılar ve kendilerini tedirgin eden değişik soru ve endişeler taşırlar (Tarcan, 2004; Akyüz, 2014).

Tutum ve Arapça Dersi Bağlamında Tutumların Yönlendirilmesi

Tutum kavramı genel olarak bireyin çevresindeki herhangi bir olgu veya nesneye ilişkin sahip olduğu tepki eğilimini ifade eder. Başka bir deyişle tutum, bireyin bir durum, olay ya da olgu karşısında ortaya koyması beklenen olası davranış biçimi olarak tanımlanabilir. Bir eşya, bir tasarım, bir durum, bir olay ya da bir birey veya bireyler grubu tutumun konusu olabileceği gibi, herhangi soyut bir kavram, olgu ya da durum da mutluluk, mutsuzluk, iyi, kötü, yüce, tanrı vb. tutuma konu edilebilir (İnceoğlu, 2010, s. 7). Tavşancıl (2002) Alport'un da tanımını aktararak Tutumu, yaşantı ve deneyimler sonucu oluşan, ilgili olduğu bütün obje ve durumlara karşı bireyin davranışları üzerinde yönlendirici ya da dinamik bir etkileme gücüne sahip, duygusal ve zihinsel hazırlık durumu olduğunu ve bireyin davranışlarını yönlendirici bir unsur olarak ele alındığını belirtmiştir. Ayrıca yaşantı ve deneyimlerle örgütlediği belirtilerek tutumun bir öğrenme süreci sonucunda oluştuğu belirtilmektedir (s.65). Tutum, bireyin kendine ya da çevresindeki herhangi bir nesne, toplumsal konu, ya da olaya karşı deneyim, bilgi, duygu ve güdülerine (motivation) dayanarak örgütlediği zihinsel, duygusal ve davranışsal bir tepki ön eğilimidir. Tutumun, bireyin, bir nesne, kişi ya da durumla ilişki kurma anında, davranışa geçme öncesinde aldığı tavır, ortaya koyduğu duruş, başka bir deyişle eyleme hazırlanma ya da hazır durma hali olduğunu söylerken bireyin, bir otomobil, bir kitap bir senfoni bir öğrenci, bir öğretmen, bir söz, bir hareket bir başka bireyin tutumu veya milyonlarca nesne içinden şu veya bu yolla, daha önceden, kendi denem-bilgileri içinde yer almış olan herhangi bir duruma, nesneye, kişiye vb. karşı sergilediği tavrıdan (davranış ya da duruş biçimi) söz etmiş oluyoruz.

Sayıları çok az olan ve doğuştan var olan refleksler, yaşamın akışı içinde edinilen denem-bilgiler aracılığıyla geliştirilir. Sözgelimi ısıtıcıya ilk kez dokunuşunda elini yakan çocuk ısıtıcıyı kaçınılması gereken bir nesne olarak görmeye başlar. Okula başladığı ilk gün öğretmeninden azar işiten çocuk okuldan nefret edebilir vb. Çevremizde sıkça karşılaşılabilecek olası bu tür örneklerden de görüldüğü üzere yargılar ve onlar etrafında oluşan tepki biçimleri, yaşam boyu karşı karşıya kalınan durumlar, içine girilen ortamlar içerisinde edinilir ya da güçlendirilir (İnceoğlu, 2010, s. 13-16)

Söz konusu tanımlarda göze çarpan ortak paydalardan biri de tutumların oluşumunda bilgi, inanç ve duyguların sistemli ve sürekli bir örgütsel ilişki içinde olduklarıdır. Bu da tutumların oluşumunda öğrenme süre-

cinin varlığını ve önemini göstermektedir. Öğrenme süreci aynı zamanda tutumların değişkenlik boyutunun gündeme gelmesine yol açmaktadır. Buna göre tutum değişmez, durağan bir olgu değildir (İnceoğlu, 2010, s. 19). Tutumları oluşturan yargıların ortadan kaldırılması da olanaklıdır, yani tutumlar ortadan kaldırılabilir, değiştirilebilir ve yönlendirilebilir. Örneğin, köpek korkusu olan biri, evde bir köpek beslemeye başlayınca bu korkusundan kurtulabilir. Deniz korkusu olan biri yüzmeyi öğrendikten sonra bu korkusunu yenebilir vb. pek çok örnek verilebilir. O halde nasıl ki yargıların ortaya çıkması ve güçlendirilmesi denem bilgilerle mümkün olabilmekte, aynı şekilde yine denem bilgiler yoluyla onlardan kurtulmak da olanaklıdır (İnceoğlu, 2010, s. 16). Alport'un ileri sürdüğü gibi, tutum, bir eylemin başlamasından o eylemin kullanılıp bitimine kadar geçerli alan organize edici aktif bir ilke olduğunu belirtmektedir. Buradan anlaşılacaktır ki tutum, etkileşim ortamının doğmasından ve eylemin başlaması sürecinin öncesinde aktif olarak etkisini göstermeye başlamaktadır. Bunun göstergesi ise bireyin tavır alışına ya da tepki göstermesine hedef olan durumun ortaya çıkmasından önce bireyin bir gerilim içine girmesi, kaygı duyması ya da coşkuya kapılması, sevinç duyması vb. duygusal, bilişsel, davranışsal ya da ruhsal anlamda bir önyönelim ortaya koymasıdır. Özetle söylemek gerekirse tutuma ilişkin tanımların geliştirilmesinde önemli rol oynayan toplumsallaşma süreci duygusal ve zihinsel süreçler, öğrenme süreci ve motivasyon gibi birtakım öğeler aynı zamanda tutumun kavramsal bir nitelik kazanmasında da etkili olmaktadır (İnceoğlu, 2010, s. 19).

Tutumların zihinsel, duygusal ve davranışsal olmak üzere üç oluşturuçu ögesi vardır ve bu öğeler arasında genellikle örgütlenme, dolayısıyla da iç tutarlılık olduğu varsayılmaktadır. Duygusal öge aynı zamanda bireyin değerler sistemi ile de yakından ilişkilidir. Birey, bir nesne, durum ya da kişi ile ilişkiye geçerken sahip olduğu ya da içinde yer aldığı değer sistemi onun ilişki biçiminin oluşmasına önemli ölçüde etki eder (İnceoğlu, 2010, s. 20-21).

Bireyin deneyimleri, bilgi birikimi, yani zihinsel öge duygusal öğrenin gelişmesinde önemli bir etkidir. Bireyin herhangi bir tutum konusuna olumlu ya da olumsuz duygular içinde olması önceki deneyimleriyle ilişkili bir durumdur. Eğer herhangi bir uyarıcıya karşı bireyde olumlu ya da olumsuz duygular oluşmuşsa, bu demektir ki, bireyin bu uyarıcılarla daha önce bir ilişkisi olmuş ve o ilişki, dolayısıyla da deneyimler sonucunda bunları kabullenmiş ya da reddetmiştir (İnceoğlu, 2010, s. 21). Öğrenme ortamlarında da öğrencilerin öğrenilecek ders ya da konulara karşı tutumları, ders ile önceki deneyimleri ve bu deneyimleri sonucunda oluşan olumlu-olumsuz duygularla belirlenmektedir. Bu bağlamda öğrencinin öğrenme nesnesi ile olan ilk tecrübesi önemlidir. Arapça dersleri kapsa-

mında da ilk olarak bilişsel kazanımlardan önce duyuşsal hazır bulunuşluk özelliklerinin sağlanması için çalışılması, derse ve öğretilen dile karşı sevmeye, hoşlanma, ilgi duyma gibi olumlu duygulara dayalı tutumların sınıf ortamında ve öğrencide oluşması sağlanmalıdır. Tutumun oluşmasında duygusal öğenin işlevsellik kazanması, zihinsel öğeye oranla daha kolaydır. Nitekim bir konuya, nesneye, kişiye, kısacası bir tutumun konusuna ilişkin duygusal anlamda olumlu, olumsuz ya da nötr bir tavır ortaya koymak fazla da karmaşık bir süreci yada karmaşık ilişkileri gerektirmeyebilir. Bir şeyden hoşlanırsınız ya da hoşlanmazsınız; birini seversiniz ya da sevmezsiniz. Çoğu zaman da kimi ya da neyi neden sevip sevmediğimizi, birinden neden hoşlanmadığımızı sorgulamamız da gerekmez. Bu nedenle de tutumların oluşmasında duygusal öğenin baskın etken olması çoğu zaman tutum oluşum sürecini kolaylaştırır ve tutumun sonucunda ortaya çıkacak tepkinin biçimlenme sürecini çabuklaştırır (İnceoğlu, 2010, s. 23).

Tutumun zihinsel öğesi, daha önce de belirtildiği gibi bireyin genellikle çevresindeki uyarıcılara ilişkin olarak yaşadığı deneyimlerden kaynağını alan bilgi birikimine dayanır. Tutumun konusunu oluşturan bir nesne, bir kişi ya da bir durumla ilgili bu bilgiler de çoğu zaman bireyin, o nesne, kişi ya da durumla ilgili olarak yaşadığı deneyimler aracılığıyla elde edilir (İnceoğlu, 2010, s. 25). Arapça öğrenmenin kolay ya da zor olduğuna dair edindiği önbilgi öğrencinin derse karşı tutumunu etkileyecektir. Konuya ilişkin daha sonra yaşadığı tecrübeler öğrencinin zihinsel olarak geliştirdiği tutumun değişmesine neden olabilir. Örneğin Arapçanın zor olduğu zihinsel olarak kodlanmışsa, küçük adımlar ilkesine dayalı olarak programlı öğretim yoluyla konular kolaylaştırılarak öğrencinin zihinsel tutumu değiştirilebilir, öğrenci daha iyisini yapmaya motive edilebilir.

Tutumlara doğuştan sahip olunmaz, onlar sonradan kazanılırlar, tüm düşünsel etkinlikler gibi tutumun oluşması da sosyalleşme ve öğrenme süreci içerisinde gerçekleşir. Dolayısıyla dil öğrenmeye karşı tutumlar öğretilir, uygun sosyal ortamlar yaratılarak desteklenebilir. “Öğrenme süreci içerisinde oluşan tutumlar, değişen koşullara, artan ya da yön değiştiren bilgi ve deneyimlere bağlı olarak pekişebilir veya tümüyle değişiklik gösterebilirler” (İnceoğlu, 2010, s. 31).

Bir insan herhangi bir tutumunu biçimlendirdiğinde artık söz konusu nesneye yansız bir gözle bakamaz, o nesneye karşı veya ondan yana bir tavır alır. Bazı tutumlar, toplumsal değer yargıları ile yüküldürler. Böyle tutumlar dayanıklılık en yoğun biçimini alır. Tutumsal eylemlerimiz toplumsal koşullardan kaynaklandığı için, insan-çevre (özne-nesne) ilişkisi hiçbir zaman bir yansızlık ilişkisi içinde ortaya çıkmaz (İnceoğlu, 2010). Öğrenme nesnesi olarak Arapçaya karşı öğrenci tutumunu olumlu yönde

etkilemek için Arapçanın dini dili oluşundan faydalanarak bu dili bilmenin bir değerler sistemi olarak dini daha iyi anlamak ve bilmek yolunda önemli katkı sağlayacağı yönünde telkinler verilebilir.

Birey belli bir tutum konusu ile ilişkili olarak ödüllendirici bir deneyim geçirirse, o konuya karşı tutumu genellikle olumludur, deneyim cezalandırıcı ise tutum olumsuz yönde gelişecektir. Burada olumluluk ile ödüllendirme, olumsuzluk ile cezalandırma arasında bir ilişkilendirme söz konusudur. Tutumun yönü de büyük ölçüde bu ilişkilerle belirlenir (İnceoğlu, 2010, s. 54). Arapça öğretiminde de en çok ihmal edilen konulardan olan ödüllendirme; özellikle öğrenim sürecinin ilk başlarında bireysel farklılıklara göre ödüllendirme davranışlarının uygun bir şekilde yapılması gerekir. Öğretim ortamının niteliklerini oluşturan pekiştirici, ipucu, dönüt-düzeltilme ve etkin katılım öğelerinin zamanında ve yerinde kullanılması öğrenmede kalıcılığı ve olumlu tutumların oluşumunu artıracaktır. İstenilen davranışların sıklığını artıracak olan pekiştiricilerin verilmesi Arapçaya ve Arapça dersine karşı olumlu duyguların beslenmesine yardımcı olacaktır.

Bir nesneye karşı olumsuz ya da olumlu bir eğilimler o nesne ya da konunun bileşenlerine olan tutumların genellenmesine, kalıp yargıların (stereotip) oluşmasına neden olabilir. Örneğin “Y ulusu saldırgan” genellemesi, “Y” ulusunun herhangi bir bireyinin ya da grubunun da saldırgan olduğu önyargısını (stereotip) doğuran tutumsal bir ortam yaratır (İnceoğlu, 2010). Arapça dersine geliştirilen tutum Arapça’ya ait olan her şeye karşı da tutumları etkileyebilir. Ya da öğretmene karşı geliştirilen olumlu-olumsuz tutumlar Arapça öğrenmeye karşı da yönlendirilebilir. Bu anlamda öğretmenin Arapça’yı sevdirmeye çalışması kadar bir öğretmen olarak öğrencilerle yapıcı bir iletişim kurarak kendini de sevdirmeye çalışması, sempatik olması, gerektiğinde öğrencilerle bireysel olarak ilgilenmesi gerekmektedir. Tutum değişimi sürecinde özdeşleş yaşanır; birey egosunu tatmin eden, olumlu ilişkiler içinde bulunduğu kişilerin tutumlarını benimser. Birey, çoğu zaman, ilgi duyduğu, benzemek istediği kişi ya da grupların (referance) tutumlarını benimsemeye eğilimlidir. Bu tür değişimler çoğu zaman kalıcı olma eğilimi de gösterebilirler (İnceoğlu, 2010, s. 54). Binaen aleyh bir rol model olarak öğretmenin öğrenci tarafından benimsenmesi derse karşı tutumların değişimi açısından önemlidir. İletişimde kaynağın güvenilirliği yüksek ise karşıt mesajın algılanması ve benimsenmesi daha kolay olmaktadır. Kaynağın güvenilirliği düşük ise mesajın benimsenmesi olasılığı da aynı ölçüde düşük olur. Tutumların oluşması veya değişmesi sürecinde, buna ilişkin bilginin hangi kaynaktan geldiği de önem taşımaktadır. Eğer bilgi, güvenilir bir yerden geliyorsa, bu

bilgi doğrultusunda tutum oluşturmak ya da var olan tutumda istenilen yönde değişiklik yapmak çok daha kolaydır. Burada 'Halo etkisinden de söz edilebilir; öğrenci kaynağı/öğretmeni iyi olarak kodlamışsa ona ait olan her şeyi de iyi olarak görme eğilimindedir.

İstenen ya da olumlu karşılanması olası bilginin önce, istenmeyen veya olumsuz karşılanması beklenen bilginin ise sonra sunulmasının daha ikna edici olduğu iddia edilmektedir. Birey öncelikle istediği bilgiyi duyarsa söz konusu iletişime daha kolay ilgi gösterir, olumsuz, yani duymak ya da almak istemediği bilgiyle önce karşılaşırsa söz konusu iletişim sürecine dâhil olmakta isteksizlik gösterebilir. Örneğin, bir arkadaşımız için bir iyi bir de kötü haberimiz vardır ve genellikle söze, "önce iyi haberi vereyim" diye başlarız (İnceoğlu, 2010, s. 54). Arapça öğretiminde de sıkça karşılaşılan hatalı iletişim örneklerinden biri olan, Arapçanın önemine vurgu yapmak için; "Arapça öğrenmek için çok çalışmak gerekir, nice âlimler ömrünü bu yola feda etmişlerdir, bizler yıllarımızı vermemize rağmen hala bazı konulara hâkim olamadık." gibi kaç yapalım derken göz çıkarıcı, dilin öğrenilmesinin zorluğuna dair olumsuz haber vermektense, bu dili öğrenmenin zannettiğimizden daha kolay ve zevkli olduğuna dair mesajların gönderilmesi derse ve dile karşı olumlu tutumların gelişmesine katkı sağlayabilir.

Bireyin özel tutumlarına zıt tutumları açık olarak ifade etmesi, bu tutumların kabulünü kolaylaştırabilir. "Oyun oynama" bireyde devamlı değişme meydana getirebilir. "Rol yapan" onaylanır; ödüllendirilirse, değişme daha çabuk olur, yeni rol çok daha kolay benimsenir. Rol oynama ile tutumların değişmesini son zamanlarda gittikçe gelişen psiko/sosyo-drama deneylerinde-uygulamalarında görebiliriz.⁵⁹ Bu anlamda derslere karşı tutumlar rehberlik faaliyetlerinin de konusu olmak durumundadır. Psiko/sosyo drama uygulamaları ile Arapça derslerine karşı olan tutumlar öğrencilere rol olarak verilmesi ve onların Arapça'ya karşı duygularının sesli olarak ifade edilmesi sağlanarak, ardından da yerine tutumların kodlanmasına yardımcı olunulabilir. İkna edici mesaja aktif olarak katılmanın, pasif katılmaya oranla daha çok tutum değişimi yarattığı bilinmektedir. Yapılan araştırmalarda, rol oynama yolu ile mesaja katılanların, rol oynamayanlara oranla, daha çok tutum değiştirdikleri gözlenmiştir. Bu amaçla yapılan psiko/sosyo-drama uygulamalarından olumlu sonuçlar alınmıştır (İnceoğlu, 2010, s.183). Arapça bilmenin faydalarına ilişkin drama yapılması, önceden hazırlanan metinlerin rol oynama yöntemi ile öğrencilere oynatılması, istenilen tutumların gelişmesine katkı sağlayacaktır.

Bireyin iki ayrı tutum konusuna ilişkin farklı tutumları olduğunda, bu iki tutum konusunun, birbiri ile ilişkili duruma gelmesi sonucu, tutum-

larında zihinsel uyuşum sağlamak üzere bir değişme olacaktır. Zihinsel uyuşum kuramına göre, bu tutumda ortalama bir kayma olacaktır; örneğin, iki nesneye karşı birbirine zıt tutumları olan birey zihinsel uyumunu sağlamak için, daha olumlu olan tutuma doğru kayma eğilimi gösterecektir (İnceoğlu, 2010, s. 59). Arapça öğrenen bireylerde de derse ya da konuya karşı olumlu ya da olumsuz duygular aynı anda bulunabilir. Örneğin Arapçayı öğrenmek hem zor hem kolay olarak kodlanmış olabilir. Bu durumda olumlu tutumların sesli olarak ifade edilmesi daha olumlu tutuma yâni Arapçanın kolay olduğuna ilişkin tutuma kayma yaşanabilir.

Tutumları oluşturan zihinsel yapı, bireyin çevresi, kendisi ya da davranışı hakkındaki bilgi, inanç ve kanılarından oluşur. Bu zihinsel unsurlar arasında üç türlü ilişki olabilir: çelişki, uyuşum ya da ilgisizlik. Şâyet birey, belli bir şeye inaniyorsa ve inandığına ters düşen davranış içinde ise, bu uyumsuzluğu/zihinsel çelişkiyi azaltmak isteyecek ya da artmasını önlemeye çalışacaktır (İnceoğlu, 2010, s. 62). Örneğin öğrenci Arapça'yı öğrenmesi gerektiğine inaniyor ve derslere katılıyorsa uyuşum; derslere katılmıyor ve bu durum onu rahatsız etmiyorsa ilgisizlik; derslere katılmıyor ve rahatsız oluyorsa çelişki var demektir. Çelişki durumunu azaltmak için birey, 'çalışan da sınıfı geçiyor çalışmayan da' gibi bir yaklaşım sergileyebilir. Bu durumda öğrenciyle çelişki durumu hakkında konuşulmalı, böyle bir akıl yürütmenin rasyonel bir yönünün olmadığı, bir tür kaçış olduğu üzerinde konuşulmalıdır.

İletişimde kaynağın karizması, uzmanlığı, kişiliği, statüsü, güvenilirliği alıcı tarafından mesajların algılanmasını etkilemektedir. Kaynağın güvenilirliği diğer etkenlere oranla tutum değişimini daha çok etkilemektedir. Kaynağın güvenilirliği, tutum değişikliği öneren mesajın taşıyıcısının uzmanlığı ile ilgili bir paralellik göstermektedir. Çok sayıda araştırma, mesajın inanılabilirliği yüksek kaynaklardan geldiğinde tutum değişiminin daha kolay gerçekleştiğini göstermektedir. Ancak, kaynağın uzmanlığı ile ilgili bu bulguları kısıtlayıcı bazı koşullar söz konusudur. Uzmanlık, mesaj konusu ile ilgili bir dalda olmalıdır. İnsanlar çoğu zaman güvenilir kaynaklardan aldıkları mesajları, destekleyici kanıtlara pek de önem vermeyerek, kabullenme eğilimindedirler (İnceoğlu, 2010, s. 179). Uzman kişilerin sınıfa getirilerek ve Arapça ile öğrencilerin daha yakın ilişki kurmalarına ortam hazırlanabilir. Arapça'yı öğrenmiş, derslerde belli bir başarı düzeyine sahip öğrencilerin sınıfa getirilip konuşturulması ve onların öğrenme süreçleriyle ilgili duygu ve deneyimlerini paylaşmak kaynağın uzmanlığı, güvenilirliği açısından öğrenci tutumlarını olumlu yönde etkileyebilir.

Araştırmalar mesajda hiciv unsurunun bulunmasının, mesajın ikna gücünü artırdığını ve tutumları olumlu yönde etkilediğini ortaya koymuş-

tur. Özellikle çocuklara yönelik motivasyonel iletişimde hiciv ve güldürü unsurunun tutum değişikliğine olumlu etki yaptığı görülmüştür (İnceoğlu, 2010, s. 184). Arapça ders materyallerinin ve kullanılan yöntemlerin, sınıf içi iletişim süreçlerinin mizah, hiciv, güldürü içermesi gerekmektedir. Daha eğlenceli bir sınıf ortamı yaratılmalı; Arapça fıkralar, bilmece ve kısa eğlenceli skeçler ile öğrencilerin derslerde sıkılmaları önlenmelidir.

Arapça Öğretiminde Motivasyon ve Tutumlar

Türkiye’de bireylerin yabancı dil öğrenememelerinin sebeplerinden biri de uygulanan yanlış metotlar sebebiyle bireylerin motivelerini yitmeleridir. Yabancı dilin, gramer konuları temel alınarak öğretilmesi Türkiye’de yabancı dil öğrenenlerde psikolojik olarak belli kalıtsal önyargıların oluşmasına sebep olmuştur. Bu önyargılar nesilden nesile aktarılmakta ve bireyler yabancı dil öğrenimini daha başlamadan bırakmaktadır. İnsanlar kendi ana dillerinin gramerini öğrenirken bile isteksizlik gösterdikleri halde bir yabancı dili bu yöntemle öğrenmeye çalışmaları doğru değildir. Türkiye’de bu yöntemle yabancı dil öğrenen kuşaklar, yabancı dil öğrenmekten çekinir hale gelmiştir. Hâlbuki yabancı dil öğretimi bir çocuğun ana dilini nasıl öğrendiği taklit edilerek yapılmalıdır. Yabancı dil öğrenen bireyler aynen ana dilin öğrenilmesinde olduğu gibi, duyarak, görerek ve tekrar ederek öğrenmek durumundadırlar (Sunel, 1989; Arslan & Akbarov, 2010, s. 185-186).

Motivasyon ve kendine güven dil öğreniminde bireyi direkt etkileyen iki önemli faktördür. Yetişkinler açısından bakıldığında öğretmen, bireylerde yabancı dili öğrenebileceklerine dair etkinliklere çokça yer vermelidirler. Yetişkinler telaffuz hatalarından ve yanlış yapacağım endişesinden dolayı yabancı dil öğrenmekten uzaklaşırlar (Tutaş, 2000). Hâlbuki tüm doğrulara, güzelliklere hata yapılarak ulaşılabilir. Yabancı bir dili öğrenen bireyler korkmadan, çekinmeden hatta alay konusu olsalar bile heyecanlarını yitirmeden meselenin üzerine gitmelidirler. Zamanla hatalarının üzerine giden bireyler öğrenilen yabancı dili konuşmaya başladıkça bu işten zevk alacaklardır. Türkiye’de yanlış yaparım korkusu bireyleri yabancı dil öğreniminden uzaklaştırmaktadır. Derste öğretmen bu durumla karşılaştığında yapılan yanlışları olağan karşılamalıdır. Öğrencinin yanlışlarına dikkati çekmemeli ve öğrenciler yabancı dilde konuşurken sabırsızlık göstermemelidir. Öğrencinin konuşmalarında cümle kuruluşuna değil, konuşmanın içeriğine önem vermelidir. Öğrencinin yanlış yapmasından ötürü duyduğu kişisel yenilgiyi azaltma yollarına başvurmalıdır (Arslan & Akbarov, 2010, s. 181).

Her yabancı dil öğretmeni hedef dile karşı olumlu bir tutum geliştirmek ister. Fakat bu hedef öğretmenin öğrencilerini motive etmesine bağlıdır.

Eğer öğrenciler aktivitelere katılırlarsa, “dil öğrenebilirim” inancı artar. Öğrenciler motive oldukları zaman katılırlar ve dil öğrenmeye karşı güvenleri artar. Temelde dört faktör motivasyonun oluşmasını sağlar. Bunlar; açıkça belirlenmiş hedefler, eğlence, gerçek yaşamla bağlantı ve yaratıcılıktır. Öğretmen öğrencileri motive etmek istiyorsa, öncelikle çalışmanın hedefini açıkça ortaya koymalıdır. Çalışmanın hedefini bilmek, çalışmanın sonucunda kazanacaklarını bilmek öğrenciyi motive eder. Diğer etken ise eğlencedir. Eğlenceli aktiviteler motivasyonu artırır.

Yabancı dil öğretiminde en önemli işlevi üzerinde bulunduran eğitimcilerin ders içinde ve hatta dışında (koridorda, bahçede) öğrettikleri dili kullanmamaları, öğrencileri motivasyon kaybına uğratmaktadır. Oysaki öğrenciler Arap iletişim kurabilecekleri her fırsatı değerlendirmeli, öğretmenler onlara bu anlamda zengin fırsatlar sunmalıdır. Yabancı dil öğreten eğitimciler gramer konularına hâkim oldukları kadar pratikte öğrettikleri dili konuşmamaktadırlar. Türkiye’de ezbere dayalı yabancı dil öğretim yönteminden vazgeçilmelidir. Orta öğretimde ve üniversitelerde halen geçerli olan bu metot terk edilmeli ve çağdaş yeni yöntemler kullanmak gerekmektedir (Arslan & Akbarov, 2010, s. 186).

Arapça öğretiminde teknolojiden yararlanmak, sınıf ortamında ders materyallerini zenginleştirmek derse karşı öğrencilerin motivasyonlarını ve tutumlarını olumlu yönde artıracaktır. Dünyada uygulanan teknoloji tabanlı dil öğretiminde önemli başarılar elde edildiği bilinmektedir. Öğrenci teknoloji ile anında pratik yapma, dönüt alma, yanlışlarını düzeltme, başka ülkelerdeki insanlarla kolay bir şekilde iletişim kurma imkanlarına sahip bulunmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı son yıllarda teknoloji tabanlı eğitime önem vermiş ve ciddi yatırımlar yapmıştır. Özellikle Arapça ve Arapça tabanlı meslek derslerine öğretmenlerinin kendilerine verilen bu imkanları en iyi şekilde kullanmaları gerekmektedir.

Arapça Öğretiminde Kullanılan Metotlar ve Tutumlara Etkisi

Arapça’ya, genel anlamda yabancı dil öğrenmeye karşı olumlu ya da olumsuz tutumları belirleyen en önemli etken öğretim sürecinde kullanılan metotlardır. Öğrencide yabancı dil öğrenemeyeceği inancını kökleştiren klasik öğretim yöntemleri yerine, öğrenciyi motivasyon sağlayacak ve kazanımların kalıcılığını artıracak öğretim yöntemlerinin kullanılması gerekmektedir. Yabancı dil öğretiminde öğrencinin öğrendiklerini pekiştirmesine yardımcı olması yanında olumlu duyuşsal özellikler de kazandıran birçok öğretim metodu bulunmaktadır ve burada örnek olarak bu metotların başında gelen drama yönteminin yabancı dile/Arapça’ya karşı olan tutumlara etkisi incelenecektir.

Örnek Öğretim Metodu Olarak Drama

Motivasyon yabancı dil eğitiminin gelişimini etkileyen önemli etkenlerden bir tanesidir. Hatta birçok araştırmacı motivasyonsuz bir yabancı dil eğitiminin düşünülemediğini belirtmiştir. Motivasyon ile başarıma isteği birleşince başarımın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu ikisi oluştuğunda yeni bir dil öğrenmek her şeyden kolay olacaktır. Zira, drama sayesinde öğrenciler yabancı dil derslerinde kendilerini keşfetmeleriyle birlikte motivasyonları da üst seviyeye çıkacak ve böylece yabancı dil artık onlar için bir eğlence haline gelecektir (Karaca, 2016, s. 43).

Bazen öğrenciler aslında muhatap oldukları cümlelerin önemli bir kısmını anladıklarını fakat cevap verme aşamasında zorlandıklarını, her defasında geri adım atmak zorunda kaldıklarını ifade etmektedirler. Aslında kendisinde muhatap olduğu soruya karşı cevap verme potansiyeli varken tam bir cümle kurma yerine ya jest, mimik ve vücut dilini kullanarak cevap verir ya da bir iki kelime ile soruya cevap vermeye çalışmaktadırlar. Drama yöntemi sayesinde öğrenci edineceği özgüvenle daha kısa cevaplar yerine daha uzun cümleler kurmayı tercih edecektir. Artık jest, mimik ve vücut dilini konuşma ile birlikte bir bütünlük içinde kullanarak daha başarılı bir beceri ortaya koyacaktır. "Yaratıcı dramanın dil öğretimi ve öğrenimi üzerinde açık bir etkisi bulunmaktadır. Yaratıcı drama bireyleri konuşmaya teşvik eder ve vücut hareketleri, yüz ifadeleri gibi sözel olmayan; ancak sözel ifadeleri destekleyen bir dilin kullanımıyla bireylere iletişim kurma şansı yaratır." Yaratıcı drama etkinliği ile beraber doğaçlama gerçekleşecek olan söylemleri takiben bir vakit sonra öğrenci kendiliğinde vücut dilini de kullanılabilir hale gelecektir. Konuşma becerisi yaratıcı drama ile öğrencide birden fazla organın işlevsel şekilde çalışmasına yardımcı olur (Karaca, 2016, s. 53).

Drama ile dil gelişiminde öğrencinin konuşurken kendine güven duygusunun gelişmesi amaçlanmaktadır. Özellikle yabancı dil eğitimi sıkıcı bulan öğrenciler drama uygulamasında kurulan iletişim ve birlikte çalışma gibi kazanımları elde ederken aynı zamanda yabancı dile olan ön yargılarını yıkarak konuşma becerilerini de geliştirme fırsatı bulurlar. Drama öğrencilerin ders materyali olarak kitap ve deftere bağlı kalmadan kendi konuşmalarının yer aldığı sıcak bir ortamda olmaları özgüvenlerinin artmasını sağlar. Drama süreçlerinde gerçekleşen öğrenme ile birlikte, çocuklar sosyalleşir, kendilerine güven ve saygıları artar, yeni şeyler öğrenmekten mutlu olurlar. Birçok alanda öğrencinin gelişimine olumlu katkılar sağlayan drama yöntemi, öğrenciye aynı zamanda hem süreç hem de sonuç açısından rahatlama olanağı sunmaktadır. Zira eğitim sis-

temimizde çok görülen “not kaygısı” drama yöntemi ile ortadan kalkar. Günümüz eğitim ve öğretim sisteminde öğrencilerin sınavlara hazırlık için öğrenmek zorunda olmaları karşısında drama ile öğrenme oldukça stresiz ve isteyerek gerçekleşmektedir. Eğitimde drama etkinliğinde ödül ya da ceza yoluna başvurulmaz, sözel takdir aralıklı pekiştirici olarak verilir (Kütükçü, 2010, s. 44-58).

Drama yöntemi sayesinde öğrencilerin konuyu yaparak yaşayarak ve eğlenerek öğrendiği, yöntemin geleneksel anlatım yöntemine oranla daha etkili ve verimli sonuçlar verdiği saptanmıştır (Güllü, 2009, s. 49). Drama yöntemiyle öğretim yapılan öğrencilerde yabancı dile karşı tutumlarının manidar derecede olumlu yönde arttığı gözlemlenmiştir (Kılıç, 2009, s. 84).

Drama aktiviteleri güvenli bir ortam oluşturur. Bu da öğrencinin kendi öğrenmesinden sorumlu olmasını sağlar. Öğrenci kendi öğrenmesinden sorumlu olduğu zaman; belirli riskleri alabilir ve bu riskler telaffuzun düzgünlüğünü, açıklamalardaki özgünlüğü, daha az kaygıyı, bireysel katılımı sağlar. Drama aktiviteleri süresince öğrenciler belirli sorumluluklar alırlar, bu sorumluluklar katılımı gerektirir. Katılımın dışında drama aktivitelerinin motivasyonu da artırdığı bilinmektedir. Birçok yazar dramının öz güveni artırdığını savunmaktadır. Özellikle ikili ve çoklu grup çalışmalarında; öğrenciler sorumluluk alırlar, karar verirler, fikirler üretirler, gruplarındaki problemleri çözmeye çalışırlar, alternatifler üretirler. Bunlar öğrencilerin öğrenme sürecinde güven kazandıklarını gösterir. Grupla çalışmaları onları güvende hissettirir (Kılıç, 2009, s. 41-42). Yaratıcı dramının kullanıldığı sınıflarda öğrencilerin dile ve konuşma becerilerine bakış açılarının daha olumlu olduğu, öğrencilerin duyuşsal açıdan dil öğretimine daha yatkın bir hal aldığı, sınıf içinde öğrencilerin birbirlerine karşı ve öğretmenlerine karşı geliştirdikleri olumsuzlukları geleneksel tekniklere göre daha aza indirgediği, öğrencilere kendilerini tanıma ve öğrenme problemlerine kendi çözümlerini oluşturma fırsatı verdiği; ayrıca öğrencilerin dil öğretimine dört temel beceriyi kullanabilme olarak bakabilmelerini sağladığı belirlenmiştir (Bergil, 2010, s. 111).

Etkinlik Temelli Metotların Kullanılması

Arapça dersinde drama ve benzeri (oyunla öğretim, grup çalışması, proje tabanlı öğretim, tudor destekli öğretim, programlı öğretim, işbirliğine dayalı öğretim, takım öğretimi, münazara...) uygulamaların konuşma becerisi üzerine yapılan bir diğer araştırmada ise çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Etkinlik temelli Arapça konuşma öğretimi sonucunda etkinliklerin uygulandığı gruplarda görülmüştür ki, öğrencilerin derse daha aktif katılımı sağlanmış, motivasyonları artmış, dersler daha yaratıcı ve keyifli hale

gelmiştir (Karaca, 2016, s. 59). Dolayısıyla öğrencilerin Arapça ve Arapça derslerine karşı olumlu tutumları gelişecektir. Genel olarak eğitim sistemimizde teorik olarak çokça üzerinde durulan ancak pratikte pek karşılığını göremediğimiz çoklu zeka kuramının öğrencilerin farklı öğrenme türleri ve kapasiteleri olduğu argümanı öğretmenler tarafından göz ardı edildiği tecrübe edilmektedir. Öğrencinin sahip olduğu zeka türüne uygun yapılacak etkinliklerin öğrencinin derse karşı olan tutumlarını olumlu yönde etkilemesi beklenen bir durumdur.

Öz-Yeterlik İnancının Kazandırılması

Eğitimin dışında sosyal hayatta da özgüveni yüksek olan öğrencilerin hayatın her aşamasında daha başarılı oldukları bilinmektedir. Öğrencilerin özgüvenlerinin yüksek tutulması sosyal hayatta ailenin okulda ise öğretmenin görevidir. Diğer dillerde olduğu gibi Arapça öğretiminde de konuşma becerisinin kazandırılması, başlıca hedeflerden olmalıdır. Az da olsa Arapça konuşabildiğini fark eden öğrenci, daha da güdülenecek ve öğrenme isteği artacaktır. Öğrenme isteği artan öğrenci, dili uygulayarak kullanma fırsatı yakalayacağı için daha istekli hale gelecektir (Karaca, 2016, s. 53).

Öğrencilerin ikinci bir dil öğrenmenin zor olmadığını kabullenmeleri gerekir. Şöyle ki, yabancı dil öğretim uzmanları kolay dil zor dil diye diller arasında bir ayırım yapmamaktadırlar. Bu şekilde bir ayırımı yanlış bir tanımlama olarak görmektedirler. Her insanın Allah tarafından verilen konuşma kabiliyeti vardır. Bu da, insanoğlunun her dil ile konuşabileceğinin bir göstergesidir. Öyle ise yapılması gereken iş, dil öğrenmedeki amaca uygun yöntem ve teknikleri kullanarak hedef dilin öğrenilmesini sağlamaktır. Bilimsel olarak her dil kendi toplumunda her tabaka insan tarafından kullanılıyor. Konuşulduğu toplumda ihtiyaçlara cevap verebiliyor. Öyleyse, konuşulan her dil kolaydır, günceldir, öğrenilebilir, kullanılabilir. Şöyle bir istisna durum olabilir; her toplumun ilgisi ve geliştiği alan itibariyle diğer toplumlara göre kelime hazinesi çokluk veya azlık arz edebilir (Candemir, 2011, s. 19-20). Aslında Arapça öğrenmenin zorluğu değil, öğretiminin zorlaştırılması diye bir olgu var. O da, Arapça öğretiminde kullanılan yöntem ve tekniklerin zamanın ihtiyaçlarına cevap vermekten yoksun olmasıyla açıklanabilir (Akyüz, 2014, s. 27).

Eğer bir öğrenci özgüvene sahipse, yapabileceği şeylerden emindir, utangaç değildir ya da sosyal bir ortama girdiği zaman sınırlı ya da kaygılı değildir. Dil öğrenimi için de aynısı geçerlidir. Eğer öğrenci kendine güvenirse; dili kullanabileceğine inanır, öğrenmeye açıktır, daha fazla katılır. Öğrenci ne kadar kendine güvenirse o kadar iyi öğrenir.

Mesleki Alana Yönelik Gereklilik Düşüncesinin İşlenmesi

Örgün din öğretimi veren kurumların (İmam Hatip liseleri ve İlahiyat fakülteleri vb.) diğer amaçlarının yanında mesleğe yetkin eleman yetiştirme amacı da bulunmaktadır. İmamlık, Kur'an kursu öğreticiliği, müftülük, vaizlik vb. din görevliliğini icra edebilmek az ya da çok Arapça bilgisine sahip olmayı gerektirmektedir. Dinin temel metinlerini doğru okumak, hasbelkader anlamak ve bunları cemaate doğru sunmak temel düzeyde de olsa Arapça bilmeyi zorunlu kılmaktadır. Öğretim süreci boyunca uygun örnekler verilerek meslek alanında Arapça bilmenin zarureti üzerinde durularak öğrencilerde derse karşı olumlu tutumlar oluşturulabilir. Zamanla öğrenci Arapça öğrenmenin mesleki olarak bir zorunluluk olduğu inancına sahip olacaktır.

Yabancı Dil Öğrenme Kaygı Düzeyi ve Tutumlar

Türkiye'de özellikle de ortaokullarda öğrenciler üzerinde hata yapma korkusu sonucunda kaygılar oluşur. Bu tür öğrenciler bir hata yaptıklarında sınıf içerisinde arkadaşları tarafından alay konusu olacaklarını veya tüm sınıfın kendisine güleceği düşüncesiyle ders içi etkinliklerde aktif olarak yer almaz. Bunun muhtemel sebebi geçmişte yaşadıkları olumsuz tecrübelerdir. Dil öğretiminde öğrencilerin dikkat etmesi gereken diğer bir husus, "kaygı"dır. Yanlış yapma kaygısı ile "susmuş öğrenci", büyük bir ihtimalle "başarısız olmuş öğrenci profilini" karşımıza çıkaracaktır. Bu sebeple korkulardan arındırılmış bir öğretim ortamı oluşturmak elzemdir. Eğer öğrenci mevcut kaygı sorununu aşamazsa ileride muhtemel daha büyük sıkıntılarla karşılaşacaktır. İlk başta öğretmenin bu problemi tespit etmesi ve daha sonra drama yöntem ve tekniklerini kullanılarak korkulardan arındırılmış bir sınıf ortamı oluşturması gerekir. Bir vakit sonra başta yabancı dil derslerinde olmak üzere diğer derslere de aktif katılımın sağlandığı görülecektir. Dikkat edilecek bir diğer önemli nokta ise kişiye ve derse en uygun yöntemin seçilmesidir (Kara, 2016, s. 44).

Herhangi bir yabancı dili öğrenmek pek çok kişi için zor bir süreç olabilir. Bir yabancı dili öğrenmeyi zor kılan zihinsel, kültürel ve duyuşsal faktörler gibi pek çok faktör sayılabilir. İfade edilen bu faktörden birini de duyuşsal özellikte olan "kaygı" teşkil etmektedir. Kaygı, uzun zaman önce araştırılmaya başlanmış ve hala da araştırmalarda önemini yitirmemiş olan bir değişken konumundadır. Kaygı, bireyin bir uyarıya karşı karşıya kaldığında yaşadığı bedensel, duygusal ve zihinsel değişimlerle kendini gösteren bir uyarılmışlık halidir. Kaygı, geniş anlamı ile sezilen bir tehlikeye hazırlanma sırasında algılanan güçsüzlük duygusunun yaşandığı duygusal bir durum; belirsizlik, korku, endişe, sıkıntı, huzursuzluk,

kontrol kaybı ve kötü bir şey olacağı beklentisiyle hoş olmayan duygu durumu olarak tanımlanabilir. Sahip olunan kaygı, sorunun ne olduğunu bilmeksizin duyulan belli belirsiz bir korku halidir (Baş, 2014, s. 101).

Hata yapma korkusu sonucunda öğrenciler üzerinde kaygılar oluşur. Bu tür öğrenciler bir hata yaptıklarında sınıf içerisinde arkadaşları tarafından alay konusu olacaklarını veya tüm sınıfın kendisine güleceği düşüncesiyle ders içi etkinliklerde aktif olarak yer almazlar. Bunun muhtemel sebebi geçmişte yaşadıkları olumsuz tecrübelerdir. Yanlış yapma kaygısı ile "susmuş öğrenci", büyük bir ihtimalle "başarısız olmuş öğrenci profilini" karşımıza çıkaracaktır. Bu sebeple korkulardan arındırılmış bir öğretim ortamı oluşturmak elzemdir. Eğer öğrenci mevcut kaygı sorununu aşamazsa ileride muhtemel daha büyük sıkıntılarla karşılaşacaktır. İlk başta öğretmenin bu problemi tespit etmesi ve daha sonra drama yöntem ve tekniklerini kullanılarak korkulardan arındırılmış bir sınıf ortamı oluşturması gerekir (Karaca, 2016, s. 44).

Yapılan bilimsel araştırmalarda yabancı dil öğrenen hemen hemen tüm bireylerin kaygı ile karşı karşıya oldukları görülmüştür. Hemen hemen her kültürden, her toplumdaki insanlar psikolojik altyapı olarak büyük farklılıklar gösterebilir de benliklerine yönelik her hangi bir tehditle karşılaştıklarında mutlaka ortak bir kaygı deneyimi yaşamaktadırlar. Psikolojik gerginliğin varlığında kaygı, üzüntü, endişe, zorlanma ve korkuya sebep olan 'kaygısal rahatsızlık' (anxiety disorder) yaşanmaktadır. Kaygı ile ilgili yapılan bilimsel araştırmalarda yabancı dil öğreniminde kaygı çalışmaları ayrı bir yer tutmaktadır. Bu anlamda "dil kaygısı" (language anxiety) olarak ifade edilen olgu yabancı dil öğretimi araştırmalarında dikkat çekici bir özelliğe sahiptir (Yoğurtçu & Yoğurtçu, 2013, s. 1117).

Yabancı dil kaygısı ise yabancı dil ortamlarıyla özdeşleşen, konuşma, dinleme ve öğrenmeyi etkileyen gerilim ve korku durumu olarak tanımlanmaktadır. Yabancı dil kaygısı, yabancı dil öğrenme sürecinin belirsizliklerinden kaynaklanan, yabancı dil sınıflarına özgü bir benlik algısı, duygu ve davranışlar bütünüdür. Yabancı dil sınıfları yüksek düzeyli kaygı yaşanan ortamlardır. Aynı zamanda, bazı bireylerin hedef dili öğrenmeye istekleri olmasına rağmen, duydukları kaygıdan dolayı hedef dili öğrenmede başarıya ulaşamadıklarını vurgulanmaktadır. Bireyler yabancı dil derslerinde kendilerini gergin, sinirli ve stresli hissetmekte, bu kişilerin yabancı dil öğrenmek istediklerinde yüksek kaygı düzeyinden dolayı zihinsel olarak engellenebilmektedirler (Baş, 2014, s. 102). Başarısızlıkla sonuçlanan süreçler sonunda derse karşı geliştirilen olumsuz tutumlar kronik hale gelecektir.

İkinci dil öğrenimi sınıf ortamında gerçekleştirildiği için öğrenciler çok daha fazla endişeli olabilmektedir. Çünkü bu ortamlarda yeni öğrendikleri dilin telaffuzu, dil yapısıyla ilgili bilgi eksiklikleri olduğundan dolayı rahatsızlık duymaktadırlar, öğrenciler yabancı dilde gerçekleştirmeleri beklenen her türlü performansı benlik algıları için bir tehdit olarak algılamaktadırlar. Başarılı bir iletişimci oldukları yolundaki benlik algıları, yabancı dil ortamlarında yerini çekingenlik, korku, kendinden emin olamama ve hatta paniğe bırakabilmektedir (Baş, 2014, s. 102). Öğrenciler dil öğrenmeye dil öğrenme kaygısı ile başlamamakta ancak kaygı sonradan yaşanan olumsuz deneyimlerden kaynaklanmakta, öğrenilen dile karşı geliştirilen olumsuz davranışlar ve düşüncelerden ortaya çıkmaktadır. Öğrenciler, dil öğrenme ortamında kendilerini rahat ve güvende hissetmezlerse, dile karşı etraflarında psikolojik bariyerler oluşturabilirler.

Bu olumsuzluklara aşırı müdahaleci öğretmen tutumları, dil seviyesinin düşük olması, dil derslerinin zorluk düzeyi, dil yeteneği düzeyi, öğrenilen dilin kültürü ve sınav uygulaması gibi faktörler de eklendiğinde öğrencide çok ciddi anlamda endişe, korku ve kaygı hissi hâkim olmaktadır. Diğer yandan engelleyici kaygının karşıt kavramı olan kolaylaştırıcı kaygının dil öğrenen bireyin söz edimlerini ve iletişimsel becerilerini kolaylaştırdığı yönünde bir etki yarattığı, dolayısıyla motivasyonu arttırdığı görüşü bazı bilimsel çalışmalarla desteklenmektedir (Yoğurtçu & Yoğurtçu, 2013).

Dil öğrenme kaygısının kaynaklarından biri de sınavlardır. Sınav kaygısı, endişe, yersiz düşünceler gibi duyguların açıklanmasında “bilişsel boyut”, heyecan, bedensel tepkiler, sezgisel algı v.b duyguların açıklandığı “duyuşsal boyut” ve yetersiz çalışma becerileri, oyalanma, gibi kaçınma davranışları ile açıklanan psiko-motor boyut olmak üzere üç farklı boyutta tanımlanmaktadır. Sınav kaygısı ile başarı arasındaki ilişkinin araştırıldığı çalışmalarda istatistiksel olarak anlamlı ters yönde bağıntı olduğu tespit edilmiştir (Yoğurtçu & Yoğurtçu, 2013).

Öğrenciler, dilbilgisi (gramer), okuma, vb. etkinliklerden daha ziyade, yabancı dil derslerinde konuşma etkinliklerinde sebebini tam olarak bilemedikleri bir kaygı yaşayabilmektedirler.

Öğrencilerin “hata yapma korkusu”, yanlış bir şeyler söyleme ihtimaleri, arkadaşlarının kendilerine gülmesi, gülünç duruma düşme endişesi yabancı dil derslerinde kaygı oluşturmaktadır. Öğrenciler, öğretmenlerinin kendilerini hata yaptıklarında hemen uyardığını, hatalarını hemen söylediğini ve bunları düzelttiğini, ancak kendilerinin bundan mutlu olmadıklarını ve kaygı duyduklarını belirtmişlerdir. Öğretmenler, eğer öğrencilerinin sürekli olarak her hatasını düzeltme davranışı içerisine girerlerse bu durum,

öğrencilerde hayal kırıklığı, yetersizlik gibi duyguların oluşmasına ve kaygı durumunu yaşamalarına yol açabilecektir (Baş, 2014, s. 112).

Yabancı dil öğrenme çevresinin (ortamının), dolayısıyla sınıfların yapısı öğrencilerde kaygı yaratabilmektedir. Renksiz, monoton, sıkıcı sınıf ortamı yerine, daha renkli, resimli ve canlı olmalıdır. Sınıfın fiziksel ortamı, koridorlar, merdivenler, kantin vb. yerlere Arapça renkli resimlerle birlikte kelimeler, kısa cümleler, sayılar yazılarak uyarıcı zenginliği oluşturularak hem kaygı düzeyi azaltılmalı hem de bilinç altına Arapça'nın tanıdık bir dil olarak işlenmesi yoluyla olumlu tutumlar oluşturulabilir.

Öğretmenlerin dersteki davranış ve tutumları da kaygı yaratabilmektedir. Öğretmenlerin sınıf içinde sıcak, sevecen ve cana yakın bir öğrenme ortamı oluşturabildikleri ve öğrencileriyle etkili iletişimler geliştirebildikleri ölçüde öğrencilerdeki yabancı dil öğrenme kaygısının düşeceği veya asgari bir seviyeye ineceği beklenen bir durumdur.

Öğretme-öğrenme sürecinde daha hoşgörülü, toleranslı, sevecen, teşvik edici, espritüel, cezadan kaçınan, cana yakın, vb. davranışlar sergilemeleri oldukça önemli görülmektedir. Çalışmada, yabancı dil öğrenme çevresinin de öğrencilerde dil öğrenme kaygısı oluşturan bir faktör olduğu saptanmıştır. Bu anlamda, yabancı dil öğrenme çevrelerinin okulun imkânları ölçüsünde "yabancı dil öğrenme sınıfı" olarak ayrı bir öğrenme ortamı şeklinde oluşturularak, buraya dil öğrenmeyi kolaylaştırıcı ve eğlenceli hale getirici materyallerin ve araç-gereçlerin konulması anlamlıdır. Sınıfların oturma düzeninin kilise tarzı şeklinde yapılandırılması yerine, yabancı dil öğrenmenin doğasına uygun olarak küme, U, çember, vb. öğrencileri birbirleriyle daha etkili iletişim ve etkileşim kurabilecekleri şekilde yapılandırılması önemli görülmektedir (Baş, 2014, s. 114).

Öğretmen en çok kaygı yaratan konuşma etkinliklerine öğrencilerin katılımları teşvik etmeli ve öğrenci katılımlarını ödüllendirmelidirler. Tekdüze öğretim yöntemleri değil öğrencinin aktif katılım sağlayacağı, öğrencilerin zeka türlerine uygun metotlar işe koşulmalıdır.

Dil öğreniminde uygulanan öğrenci merkezli yaklaşım, dil öğretim yöntemi ve teknikleri adına kaygıdan uzak bir sınıf etkileşiminin yaratılması, etkili danışmanlık hizmetlerinin yanı sıra çevresel etki anlamında sosyal etkinlikler yönünden zengin bir öğrenme ortamı oluşturulması motivasyonu ve performansı olumlu yönde etkilemektedir (Yoğurtçu & Yoğurtçu, 2013).

Eğitim-öğretimin başlangıcında yapılan öğrenciyi tanıma yönlü "gerek-sinim çözümlemesi" çalışmalarını tamamlayan kapsamlı bir "sınav kaygısı ile başa çıkma" programının hazırlanması ve hazırlanan bu program çer-

çevesinde bireysel terapi/grupla terapi eğitim seminerlerinin ya da pilot uygulamaların düzenlenmesi, bu uygulamalarda da verimli ders çalışma ve sınav teknikleri, öğrenme stilleri içeriklerine yer verilmesiyle eğitim-öğretim verimliliğinin istendik yönde arttırılacağı öngörülebilmektedir (Yoğurtçu & Yoğurtçu, 2013). Yabancı dil dersi kimi zaman sınıf formatından çıkarılmalı, yabancı dilin hayatın doğal akışında gerçekleşen bir süreç olduğu düşüncesi yerleştirilmelidir. Sınıf ortamı daha eğlenceli bir ortama dönüştürülmelidir. Öğrenciler kendilerini rahat ve güvende hissetmelidir. Derse başlamadan öğrencilerin kaygılarını giderecek etkinlikler yapılmamalıdır. Öğrencilere hata yapmanın doğallığı ve bazen de güzelliği hissettirilmelidir. Küçük fırsatlarla, basit diyaloglarla öğrenciye başarı duygusu hissettirilmelidir. Öğretmen öğrencinin her hatasını değil kritik hatalarını düzeltmelidir.

NLP İlkelerinin Uygulanması

Birçok alana karşı olduğu gibi yabancı dile karşı da performansımızı ve başarılarımızı kendimize karşı geliştirdiğimiz algılarımız ve zihinsel kodlamalarımız belirler. Beynimizin çalışma ilkelerine bağlı olarak zihin dünyamızı kontrol altına almak ve yönlendirmek, olumsuz tecrübelerimizi olumluya dönüştürmek ve meşgul olduğumuz işten haz almak aslında çoğunlukla kendi içimizde gerçekleşen iç konuşmamıza bağlıdır. Nöro Linguistik Programming ya da kısaca NLP, düşünme dil ve davranış süreçlerini inceleyerek, hedeflere ulaşmak amacıyla onların nasıl en etkin biçimde kullanılacağını öğreten bir çalışma alanıdır (Tokur, 2006). Arapçaya ilişkin iç konuşmaların tespit edilmesi, olumsuz iç-iletişimin olumluya çevrilmesi için iç-konuşmanın yeniden kodlanması gerekebilir.

Beklenti Oluşturma

Yabancı dil öğretiminin başarılı olmasının en önemli faktörlerinden birisi de hedefin veya o dili öğrenmenin kişiye sağlayacağı faydanın öğrenen kişinin zihninde açık ve net olmasıdır. Öğrenci, bu dili öğrendiği takdirde hangi sonucu elde edeceğini neye kavuşacağını bilmelidir. Bu yüzden öğreneneceği Arapçaya ilişkin beklentiler oluşturulmalıdır.

İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin büyük bir kısmının arzusu, üniversite tahsili yapmaktır. Öğrenciler, ne üniversite giriş sınavında ne de üniversite eğitimi sırasında kendilerine gerekli olmadığını düşündükleri için Arapça'yı öğrenmeye önem vermemektedirler. Bu anlamda, yani bu dilin konuşulduğu toplumlar veya kullanıldığı alan ya da sahip olduğu değer konusunda sağlıklı bir bilgilendirmenin yapılması faydalı olacaktır.

Çünkü soyut ya da somut, birey kendi dünyasında yer alan olgulara karşı belli bir tutuma sahip olmaktadır. Son derece soyut ve hayali dahi olsa, birey ilgilendiği ve bilgi sahibi olduğu şeylere karşı tutum geliştirir. Kişi daha detaylı bir şekilde bilgi sahibi olduğu ve yakından ilgilendiği konulara karşı daha net, belirgin ve güçlü tutumlar geliştirebilir. Bu açıdan herhangi bir konuya karşı kişinin ilgisi ve konu hakkındaki bilgi düzeyi, kişinin o konuya karşı tutumu üzerinde önemli rol oynar.

Arapça sadece meslekî anlamda değil, aynı zamanda küreselleşen dünyada gelişen uluslararası ilişkiler çerçevesinde bireylerin kendilerine kariyer imkânı sağlayacak, bunun yanında günceli takip etmek ve yaşanan olayları anlamlandırabilmek için önemli bir araç haline gelmiştir.

21. Yüzyıl dünyasında birkaç dil, uluslararası arenada insanlar tarafından iletişim dili olarak kullanılmaktadır. Bu diller bölgeden bölgeye değişmektedir. Ortadoğu ve Afrika ülkelerinde genellikle iletişim dili olarak Arapça kullanılmaktadır. Bununla beraber Arapça, Kur'an, Sünnet ve diğer İslami ilimlerin dili olduğu için din dili olma hüviyetine de sahiptir. Dünyanın dört bir tarafında yaşayan milyonlarca Müslüman, iletişimde ortak dil olarak büyük oranda Arapçayı kullanmaktadırlar.

Daha önce ifade edildiği üzere tarihimizin önemli dönemlerinde bilim dili olarak var olmaya devam etmiş olan Arapça, bu gün dünyada önemli ekonomik sirkülasyonun gerçekleştiği bazı ülkelerin dilidir. Çince, İngilizce, Hintçe ve İspanyolca dillerinden sonra gelen beşinci dildir. Köklü bir kültür ve medeniyet dilidir. Arapça sadece, Arap topraklarında konuşulan bir dil olmayıp, eski Sovyetler Birliği, Afganistan, İran gibi devletlerde de konuşulmaktadır. Konuşulduğu alan Kuzeyde Orta Asya, Güneyde Orta Afrika, Batıda Atlas Okyanusu, Doğuda Hint Okyanusuna kadar uzanmaktadır. Lübnanlı ve Suriyeli göçmenler yoluyla 19. Yüzyıldan itibaren Kuzey ve Güney Amerika'da da konuşulmaya başlanmıştır. Bunlarla beraber, Arap olmayan Müslümanlar da, İslam kültürünün temel dili olması sebebiyle, Arapça öğrenmektedir. 1970'li yıllara kadar dünyada fazla önemsenmeyen Arapça, büyük bölümü Arap ülkelerinde çıkartılan ve sanayi için hayati önem taşıyan petrolün değerinin anlaşılmasıyla ekonomik bakımdan da daha fazla önem kazanmış ve dünyanın birçok ülkesinde ikinci yabancı dil olarak öğretilmeye başlanmıştır (Civelek, 1998, s. 227).

Ancak ülkemizde bu konunun, hem öğrenenler hem de öğretenler tarafından tam olarak anlaşıldığının söylenmesi mümkün değildir. Hem İmam Hatip Okullarında hem de İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören birçok öğrenci, Arapçanın hayatına neler katacağını bilmeden, diğer dersler gibi, öğretim programının bir zorunluluğu olarak okumaktadır. Toplumumu-

zun Araplarla temas ve kaynaşması eski tarihlere dayandığı ve Arapçaya karşı “yabancılık duygusu” olmadığı için Arapça, öğretimin dilsel özellikleri dikkate alınmadan “ana dil” gibi veya diğer İslami ilimler gibi öğretilmektedir. Bu da, teknolojik gelişmelere uygun veya teknolojik gelişmelerden faydalanmayı esas alan öğretim yöntemlerinin geliştirilmesini ve bunlara göre ders kitaplarının hazırlanmasını engellemektedir.

Arapçanın öğretildiği okullarda veya medreselerde pedagojik anlamda bir zorunluluk olan, “bu dilin öğrenci için ne anlam ifade etmesi gerektiği” dahi tam olarak ifade edilmemiştir, buna gerek duyulmamıştır. Yaşanan olumsuzluklar veya başarısızlıklar genellikle öğrenciye fatura edilerek geçirilmiştir. Hal bu ki, öğrenci Arapça öğrenmenin kendisine neler sağlayacağını tam olarak bilirse ve işin başında bu konuda sağlıklı bir bilgilendirme yapılırsa dili öğrenme noktasında tutumunun ve gayretinin değişeceği beklenebilir. Özellikle yabancılara karşı bir takım önyargıların canlı olduğu toplumumuzda yabancı dilin özellikle de Arapçanın önemi hakkında yapılacak bir bilgilendirme, öğrencilerin bu dile karşı tutumunu olumlu anlamda etkileyecektir.

Sonuç ve Öneriler

Bir yabancı dil olarak Arapça öğretimi din öğretimi kurumlarında okuyan öğrencilerin mesleki yeterlilik ve kültürel gelişmelerine katkıları bakımından hayati öneme sahiptir. Ülkemizde genelde yabancı dil özelde Arapça öğretiminin başarılı olduğu söylenemez. Okullarda yıllarca yabancı dil eğitimi alan öğrenciler alt düzey gramer bilgilerinde öteye geçmekte zorlanmaktadır. Son zamanlarda konuya ilişkin yapılan bilimsel çalışmalar öğrenci başarısızlığının en büyük nedenlerinden birinin de öğrencinin öğrenilen dile karşı geliştirmiş olduğu olumsuz tutumlar olduğunu ortaya koymuşlardır. Tutumlar yabancı dil öğretimi kolaylaştırıcı ya da zorlaştırıcı zihinsel, duyuşsal ve davranışsal iç mekanizmalardır. Bu da demek oluyor ki dil öğretiminin en önemli, anahtar konumundaki süreçlerinden biri de öğrencide dile karşı olumlu tutumlar oluşturmak, olumsuz tutumların oluşmasını engellemek, oluşan olumsuz tutumları da değiştirmek yani tutum çalışmaları yapmaktır.

Arap diline ve derslerine karşı olumlu tutumların oluşturulmasında öğretmen başat rolü oynamaktadır. Öğretmenin dersi sevdirmesi, kendini sevdirmesi, sempatik olması, klasik öğretim yöntemlerinin dışında öğrenciyi sürece dahil edecek aktif öğretim yöntemlerini kullanması, derslerde öğrencinin bir çok organına hitap edecek materyaller kullanması, sınıf ortamını uyarıcılarla zenginleştirilmesi, öğrenciyi motive etmesi, öğrencinin öz-yeterlilik inancı yükseltilmesi, öğrencinin öğrenme kaygısını optimum dü-

zeyde tutması, öğrenilen dile ilişkin geleceğe yönelik beklenti oluşturmaması, kişisel gelişim tekniklerini kullanması, dini daha iyi anlayacağına ilişkin öğrenciyi bilinçlendirmesi, mesleki alanda Arapçayı öğrenmenin gerekli olduğu vurgusunu yapması, bizzat derse karşı tutumların kendisini ders konusu yapması, ikna edici iletişim tekniklerini kullanması... öğrencideki Arapçaya karşı tutumları olumlu yönde etkileyecektir.

Arapça öğretiminde tutum geliştirme çalışmalarının öneminin henüz yeni farkına varılmıştır. Bu alanda akademik farkındalığın artırılması ve daha spesifik çalışmaların yapılması bir zaruret olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

- Akyüz , Y. (2014). Arapça Öğretiminde Drama Tekniği. Erzurum: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- al-Makhzoumi, A. (1989). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapçaya Yönelik Motivasyonu ve Başarıları. D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi(5), 349-368.
- Arslan, M., & Akbarov , A. (2010). Türkiye’de Yabancı Dil Öğretiminde Motivasyon-Yöntem Sorunu ve Çözüm Önerileri. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi(24), 179-191.
- Aydoslu, U. (2005). Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Olarak İngilizce Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (B.E.F. Örneği). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baş, G. (2014). Lise Öğrencilerinde Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı: Nitel Bir Araştırma. Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 2(36), ss. 101-119.
- Bergil, A. S. (2010). İngilizce Öğretiminde Konuşma Becerilerini Geliştirmeye Yönelik Alternatif Bir Teknik: Yaratıcı Drama. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Candemir , D. (2011). Arapça Öğrenim ve Öğretim Kılavuzu. İstanbul : Ensar Neşriyat.
- Civelek, Y. (1998). Türkiyede Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(2), 225-283.
- Deliçay, T. (2005). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10(1), 59-74.
- Gömlüksiz, M. N. (2002). Üniversitelerde Yürütülen Yabancı Dil Derslerine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 12(1), 143-158.
- Güllü, M. (2009). Dramatizasyon Yönteminin Yabancı Dil Öğretimi Üzerindeki Etkisi. İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü .
- İnceoğlu, M. (2010). Tutum Algı İletişim. İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınevi.
- Karaca, S. (2016). Yabancı Dil Öğretiminde Drama ve Arapça Konuşma Becerisine Etkisi. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kılıç, Ş. (2009). Yaratıcı Dramanın İngilizce Konuşmaya ve Tutuma Etkisi. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü .
- Kılıç, Ş., & Tuncel, M. (2009). Yaratıcı Dramanın İngilizce Konuşmaya ve Tutuma Etkisi. Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi , 9(2), 55-81.
- Korukçu, A., & Acuner, H. Y. (2012). İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğ-

- rencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı-Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17(2), 191-211.
- Kömürçü, A. (2015). İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumlarının İncelenmesi (D.Ü.İ.F. Örneği). CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 13(3), 119-140.
- Kütükçü, A. (2010). Arapça Öğretiminde Drama Yöntemi ve Arapça Dersini Yürüten Öğretmenlerin Bu Yöntemi Kullanma Düzeyleri. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Özcan, Y., & Yapıcı, A. (2016). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği). Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16(2), 113-142.
- Polat, H., Uçar, R., & Altun, V. K. (2016). İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumlarının Değerlendirilmesi. İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7(2), 29-48.
- Semerci, A. (2012). İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Arapça Öğretiminde Kullanılan Yöntemler. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Soysaldı, M. (2010). Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler Ve Çözüm Yolları. EKEV Akademi Dergisi(45), 247-277.
- Sunel, A. H. (1989). Yabancı Dil Öğretiminde Metot Sorunu. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 137-143.
- Tarcan, A. (2004). Yabancı Dil Öğretim Teknikleri. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Tavşancıl, E. (2002). Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi. Ankara: Nobel Yayınları.
- Tokur, B. (2006). Kişisel Gelişim (NLP)-Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tutaş, N. (2000). Yabancı Dil Öğrenmede Yaş Faktörü. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 365-370.
- Uçar, R. (2013). İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması. İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4(2), 127-144.
- Uçar, R., & Türkmen, S. (2015). İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarına ve Başarılarına Olan Etkisi. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 15(3), 93-116.
- Yoğurtçu, K., & Yoğurtçu, G. (2013). Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğreniminde Kaygının Akademik Başarıya Etkisi. Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi(11), 1115-1158.

DEİZM-BİLİM İLİŞKİSİ VE İSLAM DÜŞÜNCESİ*

Mahsum AYTEPE**

Öz

Deizm, Batıda 17. ve 18. yüzyıllarda, temelde din-bilim çatışmasını bir çözüme kavuşturmak için ortaya çıkmış felsefi ve dini bir harekettir. Deizmin bulduğu çözüm, bilimin önünü açmış, ancak dinin aleyhine olmuştur. Deizm bu çerçevede, Tanrı'nın varlığını kabul etmiş; ancak Tanrısal inayeti, vahiy, nübüvvet ve mucize gibi olguları reddetmiştir. Deizm bugün başat bir felsefi ve dini hareket olmaktan çıkmıştır. Ancak akla duyduğu sarsılmaz güven, âleme müdahale etmeyen Tanrı anlayışı ve doğal din vurgusu gibi yönleriyle etkisini devam ettirmektedir. Bilimsel ve teolojik varsayımları, daha çok Sosyal Bilimler üzerinden İslam düşüncesini de etkilemiştir. Bu çalışma, deizm-bilim ilişkisinin İslam düşüncesi üzerindeki etkisini Müslüman düşünürleri de dikkate alarak açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Deizm, Bilim, Doğal Din, İslam, Akıl

THE DEISM-SCIENCE RELATINSHIP AND THE ISLAMIC THOUGHT

Abstract

Deism is philosophical-religious movement that has emerged in the West in the 17th and 18th centuries to get a solution to the conflict between religion-science. The solution, that found by deism, it was opened the science but against the religion. In this context, the existence of God is accepted; but the facts of divine grace, revelation, prophecy and miracles rejected. Deism is not a dominant philosophical and religious movement today. However, its influence still continuing, by with its unwavering trust in mind, its unfailing sense of God and the emphasis on natural religion. Scientific and theological assumptions have also influenced on Islamic thinking through Social Sciences. The aim of this study is to clarify the effect of the relation between deism and science on Islamic thought by considering Muslim thinkers.

Keywords: Deism, Science, Natural Religion, Islam, Mind.

GİRİŞ

Batı toplumu başlangıçtan itibaren savunduğu hayat görüşü ve değerler sistemiyle, pratikte onaylayıp uygulamaya çalıştığı yorum ve erekler bütünü arasında bir uçurumun varlığı ile karşı karşıya kalmıştır.¹ Randall, Batı toplumunun toplumsal ve zihinsel gelişimi arasında yaşa-

* Bu çalışma, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu'nda sunulan tebliğ esas alınarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
1 John Herman Randall, Jr. ve Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev: Ahmet Arslan, 3.baskı, Bigbang Yayınları, 2014, Ankara, s. 78.

nan gerilimi ifade ederken bu tespitte bulunmakta ve sözü felsefenin bu konudaki yeniden yorumlama ve uyuşturma misyonuna getirmektedir. Buradan hareketle denebilir ki Batı düşünce tarihi boyunca gerilimi en fazla hissedilen alanların başında din-bilim ilişkisi gelmektedir. Kaba bir tasvirle antik dönemde aklın, Ortaçağda kiliseyle temsil edilen dinin ve modern dönemde yeniden aklın baskın geldiğini söyleyebiliriz. Akıl-nakil, din-bilim, vahiy-felsefe gibi karşıtlıklar içinde ifade edilen bu problemin çelişkilerden nispeten arındırılmış bir görünüm arz ettiği 17. ve 18.yüzyllar, deizmin en parlak dönemine denk gelmektedir.

Kilise ile temsil edilen dini düşüncenin, hayatın bütün alanlarını ve bu arada bütün bilimsel çalışmaları hedefinden içeriğine ve yöntemine kadar belirlediği yoğun bir dönemin ardından yaşanan gelişmeler, paradigmatik bir dönüşümün habercisi olmuştur. Bu dönüşümün etkisini öncelikli olarak hissettirdiği din-bilim ilişkisi alanına yeni ve radikal öneriler getirilmiş, daha çok dini alan üzerinde girilen teşebbüsler, dinin varlığını sorgulamaya kadar giden geniş çaplı teklif veya çözüm denemelerine sahne olmuştur. Dinin alanı ve Tanrı'nın iradesiyle ilişkili bir zeminde bulunması nedeniyle dini bir hareket görünümünü de bulunan bu felsefi eğilim, çözüm ve önerilerini deizm altında derleme imkânı bulmuştur. Deizme getirilen hemen hemen bütün tanımlar, din-bilim çatışmasına getirilen yaklaşık çözümlerin bir örgüsünü vermektedir.

Bu çerçevede deizm, Tanrı'nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefi ekolün adı olmuştur.² Vahyin bildirdiği Tanrı'yı ve dini inkâr ederek, yalnızca akıl yoluyla kavranan bir Tanrı'nın var olduğuna inanan deizme göre³ Tanrı, doğanın yaratıcısı olmakla birlikte, onun için önceden saptamış olduğu akışa karışmaz ve insani işlerle ilgilenmez.⁴ Çünkü varlığı gereği hata yapmayacağı için mükemmel olanı en baştan yapmış ve kendi sorumluluğunu insanlara verdiği akılla yerine getirmiştir.⁵ Deizmin tanrısı, süper-natürel niteliği aşırı hadde götürülmüş, kendisi dışında hiçbir şeyle ilgilenmeyen, kendisi dışındaki her şeyle bağlantısı kopuk bir varlıktır. Onun her türlü ilgi ve bilgisinin objesi sadece kendi zatıdır. O, varlığı sevk veya idare etmediği gibi, inayetiyle insanlara adalet de dağıtmaz.⁶

Zihnin doğal güçleriyle tanrısal hakikate ulaşabileceğini, bu gerçeğin salt inanca dayanan vahyedilmiş bir doğru olarak kabul edilmek ihtiyacında olmadığını ve Tanrının yalnızca varlık bakımından değil, fakat etkinlik

2 Hüsameddin Erdem, "Deizm", *DİA*, İstanbul, 1994, c. 9, s. 109.

3 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 209.

4 Randall-Buchler, *Felsefeye Giriş*, s. 244.

5 Şadi Can Saruhan-Ata Özdemirci, *Bilim, Felsefe ve Metodoloji*, Beta Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2013, s. 71.

6 Durmuş Hocaoglu, *Laisizmden Milli Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1995, s. 93.

bakımından da doğanın üstünde ve tümüyle dışında olduğunu ileri sürmesiyle teizmden ayrılan deizmin temelinde, evrene müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı ve Aydınlanmanın doğal bir sonucu olarak akıl ile bilime gösterilen büyük güven yer alır.⁷ Buna göre deizmin doğuşunda, akla beslenen inanca, bilime duyulan güvene ek olarak, dini çatışmalar ve akılla imanı uzlaştırma çabalarında karşılaşılan aşılmaz güçlükler etkili olmuştur. Dini akılla uzlaştırma çabalarının dine yönelik yaptırımları ve akla dönük varsayımları olmuştur. Bu çalışmada deizm-bilim ilişkisi, deizmin akla ve dine dair kabullerinin bilim paradigması ve bu arada İslam düşüncesi üzerinde oluşturduğu etkiler, bazı örnek şahsiyetler üzerinden ele alınacaktır.

1. Deizm-Bilim İlişkisi

Deizm, iki temel anlayıştan yola çıkmıştır: Âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı ile akla ve bilime gösterilen büyük güven.⁸ Bu güvenin ortaya çıkmasında Rönesans ve Reform sürecinde yaşanan bilimsel gelişmeler önemli rol oynamıştır. Bunun temelinde ise bu dünyaya dair oluşmuş kanaat yatmaktadır. Batı aydını tarafından görülmüştür ki, klasik Hıristiyan Batı kültürü çerçevesinde “bu dünya” ve “öte dünya”, tam anlamıyla, aynı anda, birlikte meşru olarak sahip olunabilecek varlık alanları değildirler. Bunun sonucunda da en yakın ve canlı örnek olarak, Latin kökenli Güney-Katolik kültüründe, Antik Batı kültürüne yönelinmiş, oradan alınan modelle Rönesans sürecine girilmiştir. Daha sonra bunu tamamlayan bir hareket olarak German kökenli Kuzey Katolik kültüründe Hıristiyanlığın özüne yönelmek şeklinde başlayan Reformasyon tecrübesi yaşanmıştır.⁹ Bu nedenle XVI. yüzyıldan itibaren Hıristiyan dünyasında başlayan felsefi ve teolojik tartışmalarla birlikte Ortodoks inançları savunan kesim için teizm terimi kullanılmasına karşın, deizm geleceksel inançlardan sapan düşünürler için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰

Batı'nın dünyaya açılan kapıları olarak Rönesans ve Reform süreçlerinin¹¹ sonunda hümanizm, deneysel bilimlerin yükselişi, yenedünyaların ve medeniyetlerin keşfedilmesiyle oluşan coğrafi açılım ve XVII. yüzyıldaki dinsel çatışma ortamının insanlar üzerinde oluşturduğu olumsuz etkiler, deizmin ortaya çıkmasında başat unsurlar olmuştur.¹² Bu yeni çığır İtalyan doğa araştırmacısı ve matematikçisi Galileo açmıştır. Kopernik'ten itibaren gittikçe sık tekrarlanır olan güneş merkezli evren görüşünü Galileo, doğa felsefesine ihdas edince, Vatikan rahatsız olmaya başlamıştır. İsa'nın şereflendirdiği dünyayı evrenin manevi odağı haline getiren Kilise'nin kay-

7 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 209.

8 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 7.baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1987, s. 180.

9 Hocaoğlu, *Laisizmden Millî Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, s. 49.

10 Erdem, “Deizm”, s. 109.

11 Hocaoğlu, *Laisizmden Millî Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, s. 98.

12 M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Marmara Üniv. Basılmamış Doktora Tezi, 2009, s. 104.

gısı, maddi fizik merkez karşısında manevi olanın yetki aşınmasına uğramasıdır.¹³ Nitekim zaman, bu kaygının Kilise açısından yersiz olmadığını göstermiştir. Galileo'dan sonra Kepler, Harvey, Newton gibi büyük doğa bilginleri sayesinde doğa bilimlerinin gösterdiği büyük gelişme, genel olarak bilim adamlarını ve filozofları, evreni kendi kendine tıkır tıkır işleyen bir makine, bir saat gibi görmeye ve onda meydana gelen her olayın, daha önce meydana gelen olaylar tarafından tamamen mekanik ve tatmin edici bir biçimde açıklanabilir olduğu görüşüne götürmüştür. Ayrıca böyle bir doğa tasarımı, "Tanrı" kavramını dışarı atmayı da gerektirmemiştir. Tersine bir makine veya eser ne kadar mükemmelse, onun yaratıcısı veya yapıcısının da o kadar mükemmel olduğu sonucuna varmak hem mümkün, hem de gerekli görülmüştür. Tanrı bu makineyi yapan bir mühendis, bu saati yaratan bir saatçidir. O, bu saati en iyi ilkelere göre yapmış ve harekete geçirmiş, ondan sonra müdahale etme ihtiyacı duymamıştır. Tanrı, akıl ve vicdan yardımıyla bulunabileceği için gelenekten gelen hurafeleri savunmakla bilime engel olan Kilise kurumuna gerek yoktur. Deizmin yaydığı bu düşünceler, başta Newton olmak üzere 17.ve 18.yüzyılda birçok bilgin ve filozof tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur.¹⁴

Aslında Newton, Galileo, Kepler, Leibniz gibi bilimsel devrimin kurucu şahsiyetleri pozitivist bilim tarihlerinin yansıttığının aksine dindar insanlardı.¹⁵ Ancak Newton ve başkaları Tanrı'yı bilimsel teorilerinde *boşluk doldurucu* unsur olarak da kullanmışlardır. Boşluk dolduran bir unsur olarak kullanılan Tanrı, bilimsel olarak açıklanamayan gerçekleri açıklamaya yarayacak bir hipotez olarak yardıma çağırılmış yahut doğal nedenlerle aynı seviyede sonuçlar yaratacak bir sebep olarak sunulmuştur. Ancak, insan bilgisindeki ilerlemeyle ve daha önce bilimsel olarak açıklanamayanların açıklığa kavuşmasıyla, Tanrı doldurduğu boşlukları birer birer terk ederek işgal ettiği alanlardan çekilmiştir. Bunun sonucu olarak da, bireyin yaşamından çıkarılarak, büyük tabiat makinesinin açıklayıcı unsuru olmaya indirgenen Tanrı'ya açılan alan, her bilimsel gelişmeyle biraz daha daralmıştır.¹⁶

Deizmin Avrupa'daki yansımaları, dine ve bilime ilişkin farklı çözümlerinin yapıldığı geniş bir yorum alanını ortaya çıkarmıştır. İngiliz deizminin babası olarak kabul edilen Cherbury'li Lord Herbert, Tanrı'ya ve ahiret hayatına inanmakla birlikte kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi kuşkular beslemiş, din adamlığı kurumunu şiddetle eleştirmiş, ayrıca evrensel gerçekleri kavramaya aklın yeteceğini savunmuştur.¹⁷ Ayrıca

13 Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Düşünce Biçimi Sorun Nedir*, Dergâh Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2011, s. 247.

14 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, 12. Baskı, Ankara, 2009, s 274.

15 İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2016, s. 64.

16 Şaban Ali Düzgün, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları*, 4:14 (2006), s. 51-62, s. 56.

17 Erdem, "Deizm", *DİA*, s. 109.

“Hristiyan deistler” olarak anılan William Wollaston, Thomas Woolston, Thomas Chubb ve Thomas Morgan gibi kişiler, Hıristiyanlığa inanmakla birlikte aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceği, bir *tabii din* kurabileceği ve nihayet Hıristiyanlık ile akıl arasında hiçbir çatışma olmadığı şeklinde daha ılımlı tezler ileri sürmüşlerdir. Bu akım içinden inancın temelini tarih boyunca tahrifata uğramış kutsal metinler değil akıl olması gerektiği tezi ortaya atılmış, bu metinleri yorumlama yetkisine sahip din adamları hiyerarşisi reddedilerek aklın herkeste ortak olan evrensel bir ölçü olduğu ve bu ölçü ile gerçek Hıristiyanlığın bulunabileceği iddia edilmiştir.¹⁸ Fransız deistleri içindeki en önemli ve tanınmış sima olan Voltaire, Newton fiziği ve tabiat kanunu fikrini esas alan bir tabii din anlayışını savunmuştur. Evrensel çekim kanunundan hareketle Newton fiziğini mübalağalı mekanist terimlerle yorumlayan Voltaire, Tanrı'nın sürekli yaratıcılığı inancı ile âlemdaki tabii süreklilik fikri çeliştiği için deizme ulaşmıştır.¹⁹ Newton fiziğinin Almanya'da oluşturduğu deist etki ise Kant'ın felsefesinde kendisini göstermiştir. Ödev, özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı ve ahlak gibi manevi konulara pratik akıl kavramıyla yaklaşan Kant, yine yalnızca aklın sınırları içindeki bir *tabii din* anlayışına ulaşmıştır. Onu hem bir Hristiyan hem de bir deist kılan şey, bir yandan dini inançların teorik akılla temellendirilemeyeceğini iddia ederek akıl ve inancın sahalarını ayırması, öte yandan yer yer özgür irade ve vicdan kavramıyla özdeşleşen pratik aklı dini ve ahlaki tecrübeye temel yapmış olmasıdır.²⁰ Bu nedenle Kant, doğal ya da rasyonel bir dine inanmaktadır.²¹ Boutroux'a göre deistlerin rasyonalist nitelikli tabii din anlayışları dini, bütün ayırt edici niteliklerinden soyutlayarak son derece kuru, mücerret, beşer ruhunun eğilimlerini tatmin etmekten çok, akıl ve muhakemeye konu temin etmeye imkân veren birkaç formüle irca etmek şeklinde geliştirdi.²²

Bunun sonunda tabiatla ilgili taze bilgilere, genel-geçer hükümlere ulaşan birçok batılı bilgin, dini inançlara başvurmaksızın âlemi açıklayabileceğine inanmış, bu da “dışardan müdahale edilmeyen –hatta bazılarında göre, otonom olan- âlem fikrine güç katmıştır.²³ Bu nedenle aydınlanmanın hemen tüm düşünürleri çoğunlukla ateist ya da deist idiler. Hristiyanlıktan nefret eden bu düşünürler, batıl inançları ve dini, insanlığın ilerlemesi önündeki en büyük engel olarak görmüşlerdir. İnanç ve dine karşı çıkarken akıl ve bilime sarılan Aydınlanma düşüncesi, Tanrı'nın evrene müdahalesine kesinlikle karşı çıkmış ve bilimin gerektirdiği kendi içinde kapalı ve

18 Erdem, “Deizm”, *DİA*, s. 109.

19 Erdem, “Deizm”, *DİA*, s. 109.

20 Erdem, “Deizm”, *DİA*, s. 109.

21 Allen W. Wood, “Kant'ın Deizmi”, çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1 (2011), ss. 327-347, s. 337.

22 Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, M.E.B. çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988, s. 24.

23 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 181.

düzenli bir sistem olarak evren görüşünü benimserken, Tanrı'yı en iyi durumda bir seyirci konumuna indirgemıştır.²⁴ Deizmin doğuşu ve yükselişi ile Batı dünyasında akılcılığın –Almanya söz konusu olduğunda Aydınlanma Dönemi'nin- yükselişi arasında bir paralellik vardır.²⁵

Deizm, her ne kadar Tanrı'yı inkâr etmemişse de vahyi, mucizeyi ve âleme müdahale eden bir Tanrı anlayışını reddederek, Ortaçağın hâkim dini anlayışına büyük darbe vurmuştur. Bu dönemde akli mahkûm eden dini anlayış, bilimsel gelişmelerin koşulladığı deizmle nispi bir dengeye oturmuştur. Din ile bilimin uzlaştırılabileceği inancına kuramsal bir çerçeve sunan deizmin düşünsel konsepti, terazinin tamamen dinin aleyhine olacağı modern dönem öncesi bir köprü görevi görmüştür. Nitekim deizmin argümanları, ateistler elinde hem deizme hem de teizme karşı kullanılmıştır. Kilisenin bilim üzerindeki baskısı ve yönlendirmesine karşın bir sığınak haline gelen deizm, bilim dünyasına serbest hareket etme imkânı vermiştir. Zira eğer Tanrı âlemi yarattıktan sonra ona müdahale etmiyor ve uzaktan izlemekle yetiniyorsa, hiçbir kişi veya kurumun evren hakkında araştırma yapana insanlara müdahale etme hakkı olamaz.

Deizm-bilim ilişkisinin günümüzdeki yansımalarına bir örnek olarak Antony Flew'in varmış olduğu inanç gösterilebilir. Daha önce bir ateist olan Flew'e göre bilim, doğanın Tanrı'ya işaret eden üç boyutuna ışık tutmaktadır. Bunlar: doğanın kanunlara uyduğu gerçeği, hayat boyutu ve doğanın varlığıdır.²⁶ Bütün bu boyutların keyfiyetine dair sorduğu sorular onu Tanrı'nın varlığını kabul etmeye sevk etmiştir. Flew, Tanrı'yı kuramsal dinlerin öğretileri sayesinde değil tamamen aklın ve doğanın katkılarıyla bulduğunu ifade etmiştir: "Tanrıyı keşfimin, doğaüstü fenomenden hiç bahsetmeden tamamen doğal bir düzeyde geliştiğinin altını çizmeliyim. Bu, geleneksel olarak *doğal teoloji* denen bir uygulamaydı. Bilinen dinlerin hiçbirisiyle bir bağlantısı olmadı. Ayrıca Tanrı'yla ilgili kişisel bir deneyimim ya da doğaüstü veya mucizevi denecek türden bir deneyim yaşadığımı da iddia etmiyorum. Kısacası, keşfedişim inancın değil, muhakemenin bir yolculuğudur."²⁷ Buna göre Flew, teizme inananlarda sıklıkla görüldüğü üzere bir manevi tecrübeyle değil, *tabii din* savunucusu olan deistlerde görülen salt akli bir muhakemeyle Tanrı'yı bulmuştur. Flew, bu noktada Aristoteles'in tanrı anlayışını benimsediğini ifade etmiştir. Aristoteles'in tanrısı değişmezlik, maddi olmama, her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, birlik ya da bölünememe, mükemmel iyilik ve gerekli varlık²⁸ gibi teist dinlerin Tanrısal sıfat anlayışına benzer niteliklere sahip olsa da Tanrı'nın âleme ve insana sürekli müdahalesini reddetmesi yönüyle deist

24 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 89.

25 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 183.

26 Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan, Hasan Kaya, Profil Yayınları, 4.baskı, İstanbul, 2011, s. 81, 83.

27 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 85.

28 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 84.

bir özellik taşır.²⁹ Nitekim David Ross, Aristoteles'i teist bir filozof olarak yorumlama eğilimlerine değindikten sonra, onda ne tanrısal yaratma ne de tanrısal inayete ilişkin bir görüşle karşılaşamayacağını ifade eder. Çünkü Aristoteles, Tanrı'nın dünyaya yönelik pratik bir ilgi atfetmesinin onun yetkinliğini ortadan kaldıracığı düşüncesindedir.³⁰ Buna göre dinin ve dini öğretilerin ilahi bir kaynak yerine, aklın verdiği ölçüler içinde belirlendiği her eğilimde, deist bir etki vardır. Burada Tanrı'nın konumu semboliktir ve insan aklı her şeyin ölçüsüdür.

Buraya kadar ifade edilenleri özetleyecek olursak deizmde güçlü bir akıl vurgusu, vahyin kesin reddi, kozmik âlemde şaşmadan işleyen tabi yasa fikri ve akla dayalı doğal din anlayışı öne çıkmaktadır. Buna göre deizm, din-bilim çatışmasında bilimi, vahiy-akıl çatışmasında akli, mucize-değişmez yasa çatışmasında tabi yasayı, inayet sahibi-müteâl tanrı çatışmasında müteâl ve pasif bir tanrı anlayışını savunmuştur. Deizmin farklı türlerinde farklı vurgularla dile getirilen bu eğilimler, özellikle 17. ve 18. yüzyılda yoğun bir kullanım alanı bulmuştur. Deizmin, 18. yüzyıldan günümüze uzanan süreçte baskın bir şekilde olmasa da sosyal, felsefi, dini ve bilimsel pek çok alanda etkisi sürmektedir.

Bugün, dini ve felsefi bakımdan deizmi savunan düşünürlerin olduğu pek söylenemez. Buna rağmen, özellikle dünyanın ve bilimin otonomluğunda ısrar eden, dinin akli veçhesine ağırlık veren, dini sadece ahlaktan ibaretmiş gibi görmek isteyen bazı insanların dünya görüşlerinde deizmin bazı çizgilerine rastlamak mümkündür.³¹

2. Sosyal Bilim Kuramı ve Deizm

Gulbenkian Komisyonunun da deklare ettiği gibi sosyal bilim kendini, bilinçli olarak vahiy yoluyla inmiş ya da akılla çıkarsanmış doğrulardan öte doğruları aramak diye tanımlar ve bu anlamda dünyaya ait bir girişimdir. Başka bir ifadeyle sosyal bilimler, kuruluşunda onun da kendine düşeni yaptığı ve parçası olduğu modern dünyada, gerçeklik hakkında, bir biçimde ampirik olarak doğrulanan sistemli, dünyevi bilgi üretme çabasına dayanır.³² Sosyal Bilim kuramının barındırdığı deistik eğilimlerin görülebilmesi için temelinde yatan bilim modellerine kısaca bakmak gerekir.

Birkaç yüzyıldır hâkim olan, klasik dediğimiz bilim görüşü iki varsayıma dayanarak kuruldu. Bunlardan birisi, geçmiş ile gelecek arasında bir simetri öngören Newton modeli; diğeri doğayla insanlar, madde ile akıl, fiziksel dünya ile sosyal/manevi dünya arasında köklü ayrımlar bulundu-

29 Flew, *Yanılmışın Tanrı Varmış*, s. 129.

30 David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 216-217.

31 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 184.

32 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 12.

ğunu var sayan Kartezyen düalizm idi.³³ Bu iki varsayıma biraz yakından bakıldığında, barındırdığı deist eğilimler daha iyi görülebilir.

Newton modeli, neredeyse teolojik bir görüş öngörmüştür: Tanrı gibi biz de kesin bilgiye ulaşabiliriz, dolayısıyla her şey sonsuz bir bugünde var olduğuna göre, geçmiş ile geleceği birbirinden ayırmamız gereksizdir.³⁴ Newton'cu model, gerçek bir maddi evren olduğunu ileri sürer. Bu evrende var olan her şey evrensel doğa yasalarının hükmü altındadır ve bilim bu evrensel doğa yasalarının ne olduğunu açığa çıkarma faaliyetidir. Bu yasaların ne olduğunu bilebilmemizin tek güvenilir ya da işe yarar yolu ampirik araştırmadır ve özgül olarak da, dini otoritelerin ampirik olarak geçerli kılınmamış bilgi iddialarının hiçbir itibarı olamaz.³⁵ Newtoncu model, 17.yüzyıldan 1970'lere kadar takdis edilmiş bir bilim modeli olarak varlığını sürdürmüştür.³⁶

Hâkim olan dünya görüşünün ikinci varsayımı Kartezyen düalizmidir. Bu düalizm madde ile ruh arasında mutlak bir ikilik doğurmuştur.³⁷ Kartezyen düşüncenin mimarı Descartes, din ile ilmin birbirlerinden bağımsız oldukları ilkesini ortaya koymuştur. Ona göre ilmin kendine mahsus bir alanı, konusu ve aletleri vardır. Din ise ruhun dünya ötesindeki mukadderatı ile meşgul olur ve bir takım inanç esaslarına dayanır. Ortaçağda ilahiyat felsefeye bir takım sonuçlar göstererek onları ispat etmeye, bir takım ilkeler koyarak oradan hareket etmeye zorluyordu. Şimdi ise ilim ve din, karşılıklı olarak hürriyet ve bağımsızlığa sahiptirler.³⁸ Descartes'in temsil ettiği rasyonalizm, akla hususi bir güç, hususi bir takım kanunlar, bir irtibat melekesi ve bir muhteva atfeden bir bakış açısı niteliğindedir.³⁹ Bu bakış açısı aydınlanmanın dini reddetmeye dönen karakterine düşünsel bir zemin oluşturmuştur. Çünkü aydınlanma, "insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı ve görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesi" şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁰ İnsanlar rasyonel yargılar verebilirler ve dolayısıyla hem doğruluğa hem de iyiliğe dolaysız olarak, kendi çabalarıyla ulaşma yeteneğine sahiptirler. Bu bağlamda aydınlanma, doğruluğun ya da iyiliğin yargıçları sıfatıyla dini otoritelerin kesin bir biçimde reddedilmesini temsil etmiştir.⁴¹

33 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Metis Yayınları, çev. Şirin Tekeli, 10.baskı, İstanbul, 2014, s. 12.

34 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 12.

35 Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, Metis Yayınları, çev. Tuncay Birkan, 3.baskı, İstanbul, 2009, s. 180.

36 Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 180.

37 S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2003, S. 58.

38 Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, M.E.B. çev: Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988, s. 19.

39 Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, s. 21.

40 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 23.baskı, İstanbul, 2012, s. 289.

41 Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 222.

Newton'cu bilim anlayışı ve Kartezyen düalizmi, sosyal bilimlerin iki temel öncülü olmuş ve hâkim bir bilim paradigması oluşturmuştur. Bu paradigmanın en temel özelliği pozitivist karakterde olmasıdır. Pozitivizm, teorik olarak, somut bir şekle irca edilemeyen, yani, poze edilemeyen, somut kanıtlarla ortaya konamayan her türlü varlık ve bilgi konusunu gündem dışına çıkarır ki bu, aynı zamanda "meta-fizik'in tasfiyesi" demektir. Onun ateizmden ayrıldığı nokta, "metafizik varlık alanı"nı bir varlık alanı olarak doğrudan reddetmek yerine, gündemine almamak, konu haline getirmemektir. Felsefi olarak "teolojik agnostisizm"den kaynaklanan⁴² bu tavrı dolayısıyla, pozitivistin "epistemolojik kayıtsızlık" taraftarı olduğu söylenebilir. Sosyal bilimlerin ilk kuramcılarında olan Auguste Comte, aynı zamanda pozitivistin de kurucusudur. Comte'un pozitivist/evrenselci söylemi sosyal bilimlerin ana karakterini belirlemiştir. Bu bilimlerin hepsi, Aydınlanmacı etkilerle, toplumun rasyonel yönden düzenlenmesi, ilerleme, akılcı/bilimsel toplum yaratma amaçlarıyla hareket etmişlerdir.⁴³ Dini, insan düşüncesinin evrimi sürecinde ilkel, olgunlaşmamış bir aşama olarak tanımlayan Comte'un etkilediği sosyal bilimciler, çoğunlukla, din üzerine yaptıkları bilimsel iddialı ilk çalışmalarda bu ortak görüşü paylaşmışlardır.⁴⁴

Aydınlanmanın hazırladığı bilginin dünyevileşmesi süreci evrim teorisine doğrulanmış kabul edilmiş, bunun sonunda Darwinci teoriler, biyolojik kökenlerinden çok öte alanlara taşınmıştır. Bu nedenle sosyal bilim metodolojisine, örnek alınan Newton fiziği egemen olsa da, hayatta kalmaya en uygun olanın yaşadığı kavramını öne çıkaran, görünüşe göre karşı konulmaz bir çekiciliği olan evrim meta-kavramı, sosyal teoriler üzerinde çok etkili olmuştur.⁴⁵ Bu çerçevede tüm dinlerin ilkel toplumların inançlarından türediğini varsayan evrimci düşünce, 19.yüzyıldan itibaren, ilkel toplum inançlarına antropolojik ilginin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu antropolojik çalışmalar, başından beri, tektanrı dinleri ilkel dinlerin gelişmiş hali olarak görmüşlerdir. Bu çalışmalarda hâkim eğilim, ilkel dinler nasıl "düşünsel bir sapma, duygusal gerilim sonucu ortaya çıkan bir hayal ürünü ve onun sosyal işlevlerinden" ibaret görülüyorsa, aynı şeyin yüksek dinsel kültürler için de yapılabileceği ve büyük dinlerin de benzer şekillerde açıklanıp rafa kaldırılabilceği düşüncesinin altını çizmekti.⁴⁶

Sosyal bilimlerin rasyonalist eğilimi, bilgide hiçbir otorite ve sezginin meşruluk kaynağı olmayacağını öngörmüştür. Nakib Attas'ın da ifade ettiği gibi, felsefi ve seküler rasyonalizm bunu otorite ve sezginin varlığını

42 Hocaoğlu, *Laisizmden Milli Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, s. 246.

43 Doğan Özlem, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 53-66, s. 58.

44 Nuray Mert, "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 198-205., s. 198.

45 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 34.

46 Mert, "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı", s. 199.

inkâr ederek değil de onları akıl ve tecrübeye indirgemekle yapmıştır.⁴⁷ Ancak sosyal bilimlerin temelinde yatan rasyonalizm, bir din olarak İslam'ın rasyonel olduğu yönündeki düşünceden farklıdır. Zira din alanında rasyonellik, öncelikle, bir yaratıcının varlığına ve O'nun gerek kendi hayatımız, gerekse var olan her şeyin hayatıyla ilgili olduğuna inanmanın ma'kul sebeplere dayandığı anlamındadır.⁴⁸ On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında modern sosyal bilimin temellerini atmaya girişenler, özellikle Büyük Britanya ve Fransa'da, taklit edilecek model olarak gözlerini Newton fiziğine çevirdiler. Çünkü yeni bir sosyal düzenin istikrarlı biçimde kurulmasına çalışılacaksa, söz konusu bilimin olabildiğince kesin (ya da "pozitif") olmasında yarar vardı.⁴⁹ Bununla pozitif bilimin teoloji, metafizik ve gerçekliği "açıklama" iddiasındaki benzeri bütün yöntemlerden tümüyle arınması amaçlanıyordu. Sosyal bilim kuramı pozitivist, rasyonalist, aydınlanmacı ve seküler bir karakterdedir. Ancak bu nitelikler, Tanrı'nın varlığını ve dini değerleri zorunlu olarak inkâr etmeyi gerektirmemiştir. İnkârcı eğilimler barındırmakla birlikte bu nitelikler pratikte ve çoğunlukla dini değerler ve bu değerleri konu edinen dini ilimlere felsefi düzeyde kayıtsız bir tutum benimsetmiştir. Bilimsel anlamda metafizik her türlü bilgi, ampirik geçerlilik testinden geçemediği için dışlanmıştır. Nasr'ın tespitiyle ifade edecek olursak, daha önce statü bakımından en yüksek düzeyde olduğu kabul edilen bilgiler, bu aşamadan sonra salt tahmin mertebesine indirilmiş ve bilim olarak nitelendirilmemişlerdir. Ayrıca bilim olarak kabul edilen bilgiler de bahsi edilen ve itibarsızlaştırılan diğer herhangi bir bilgi türüyle hiçbir alakası olmaması şartına bağlanmıştır.⁵⁰ Kutsal bilgiyi önemsizleştiren bu eğilim, aynı zamanda deistlerin aklı merkeze alarak yaptıkları dinsel çözümlenmelerle paralellik arz eder. Bunun tipik bir örneğini sosyal bilimcilerin yaptıkları din tanımı vermektedir.

Sosyal bilimcilerin din için getirdikleri tarifler derlendiğinde, ortaya tamamen insan merkezli bir anlayış çıkar. Bu tariflere göre din; "insanın kutsal kavramasıdır", "idrak etmesidir", "tecrübesidir", "iştiağıdır", "ihtiyağıdır", "davranışıdır", "esrarengiz bir güce yönelmesidir", "tapmasıdır", "inancısıdır", "tavrıdır", "onunla ilişkisidir", "rasyonalitesi olan insanın duyuş, inanış ve hareketleridir."⁵¹ Bu tariflerdeki din anlayışında Tanrı'nın bir dahli ya da müdahalesi yoktur aksine, insanı bir takım bilgi, tecrübe ve fiillerinden hareketle tanımlama çabası vardır. İzzet Er'e göre bu yaklaşım, her şeyi akılla bilebilen ve âleme müdahale etmeyen, köşesine

47 Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 19.

48 Mehmet S. Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akıllığı", *İslami Araştırmalar*, sayı:2, 1986, s. 12-21, s. 15.

49 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 17.

50 Seyyid Hüseyin Nasr-Katherine O'brien, *İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras. Ayrışan Kaderler*, *Kutsalın Peşinde*, çev. Süleyman Erol Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 201-218, s. 208.

51 İzzet Er, "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı", *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:7, cilt: 7, 1998, s. 1-12, s. 5.

çekilmiş veya emekli olmuş bir deist-rasyonalist tanrı anlayışına işaret etmektedir.⁵²

Aslında sosyal bilim Avrupa'nın sorunlarına cevap olarak, Avrupa'nın bütün dünya sistemine hükmettiği tarihsel bir noktada ortaya çıkmıştır. Sosyal bilimlerin konu seçiminin, teorisinin, metodolojisinin ve epistemolojisinin içinde formüle edildiği pota, Avrupa kültürüdür ve onun kısıtlamalarını yansıtır.⁵³ Ancak sosyal bilimlerin liberal ideolojinin eklentisi olarak doğması, onun hangi amaçla çalışması gerektiğine bir yön vermiştir.⁵⁴ Liberallerin, toplumsal düzenin işleyiş biçimini keşfetmeye ve bunu kendi hedefleri için kullanmaya duydukları ihtiyaç sebebiyle denilebilir ki, liberal ideoloji ile sosyal bilim arasında sadece varoluşsal değil özel bir bağ da vardır.⁵⁵ Bugün gelişmekte olan toplumlardaki sosyal bilimler çoğunlukla Batı kaynaklıdır.⁵⁶ Amerikan, İngiliz ve Fransız fikirlerinin dünyanın diğer sosyal bilim çalışmalarına konu seçiminden araştırma alanlarının önceliklendirilmesine kadar etki ettiğini ifade eden Alatas'a göre, bunda oryantalist sosyal bilimlerde devam etmekte olan baskınlığının da önemli bir etkisi vardır.⁵⁷

Batı'nın Üçüncü Dünya sosyal bilimlerinin büyük bir kısmı üzerindeki tekelci kontrol ve etkisine yön veren şey, sadece sömürge gücü değil, daha ziyade Üçüncü Dünya bilim insanları ve entelektüellerinin çok çeşitli sebeplerle Batılı sosyal bilimlere olan bağımlılıklarıdır.⁵⁸ Fikirlere, kuram ve kurumlara, fikir vasıtalarına, eğitim teknolojilerine ve eğitim yatırımlarına bağımlılık şeklinde gerçekleşen bu eğilimleri "akademik bağımlılık" olarak ifade edilmektedir.⁵⁹ Avrupa merkezci, ilerlemeci, yayılcı, seküler sosyal bilim çalışmaları ve buna yapılan itirazlar bizi şimdilik ilgilendirmemektedir. Ancak sosyal bilimlerin bu eğilimleriyle din, kültür ve medeniyet araştırmalarına güçlü etkisinin devam ettiğini söyleyebiliriz. Sosyal bilimlerdeki evrenselci, pozitivist, oryantalist ve deist etkilere yapılan itirazlar henüz belli bir kuramsal bütünlüğe ve güce ulaşmamıştır. Diğer Batılı bilim modelleri gibi sosyal bilimlerin varsayımları da birçok Müslüman düşünürü etkilemiştir. Bu aşamada Batılı bilim paradigmasının İslam düşüncesi üzerinde deistik bağlamda oluşturduğu etkiyi bazı Müslüman aydınları baz alarak ele alacağız.

Buraya kadar ifade edilen Newton modeli, Kartezyen düşünce modeli ve bunların sosyal alana taşınmış hali olan Batılı Sosyal Bilim kuramında

52 Er, "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı", s. 1-12.

53 Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 184.

54 Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 171.

55 Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 164.

56 Syed Farid Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, çev. Adem Bölükbaşı, Matbu Yayınları, Ankara, 2016, s. 12.

57 Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, s. XVI.

58 Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, s. 58.

59 Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, s. 6.

çok güçlü deist eğilimler bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Bu eğilimleri bizi ilgilendiren yönüyle aşağıdaki şekilde hülasa edebiliriz.

- 1- Bilim Tanrıyı değil, insanı merkeze alır. İnsan her şeyin ölçüsüdür. Teo-Santrik değil Homo-Santriktir.
- 2- Vahye dayanan kitabi din değil, akla dayanan *tabii din* esastır.
- 3- Kuralları Tanrı değil, insan koyar.
- 4- Hakikat verili değil, kazanılan bir bilgi nesnesidir. Bu nedenle hakikate giden bilgiye rasyonalizmin ve empirizmin metoduyla ulaşılır.
- 5- Tabiat kutsal veya manevi boyutları olan bir obje değildir.
- 6- Doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de evrensel, değişmez yasalar vardır.

17. ve 18. yüzyıl deizminde görece bir dengeye kavuşan din-bilim çatışması, 19. yüzyılda kuramsal bir bütünlük içinde ifade edilen Batılı bilim modelleri ve özellikle sosyal bilimlerin teolojik yaklaşımları eliyle, büsbütün dinin aleyhine işlemiştir. Batılı bilim modelleri sadece Batı'yla sınırlı kalmamış, özellikle sosyal bilimlere biçilen "özel misyon" gereği, Batı dışı dünyaya taşınmıştır.

3. Deizm ve İslam Düşüncesi

Gerçekliği anlama ve açıklama amacı güden bütün akli çabaların veya en genel anlamda dünya görüşlerinin tutarlı ve kalıcı bir medeniyet cesametine ulaşmak için yerine getirmek zorunda oldukları önkoşullardan biri de din-bilim ilişkisine yönelik özgün bir çözümleme sunmaktır.⁶⁰ Deizm, bu çözümlemeyi yapma girişimi olarak Batı düşünce tarihinde belli bir dönem gündem olmuş, daha sonra bilimin baskın olduğu ve dini dışladığı modern döneme ruhunu vererek varlığını sürdürmüştür. İslam düşüncesinde bilim-din ilişkisinin aldığı seyir ve buna ilişkin getirilebilecek yaklaşımlar, bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Burada kaynağı ve gelişimi itibariyle Batı'da Hıristiyanlık özelinde ortaya çıkmış bu ilişkinin modern dönem ve sonrasında barındırdığı deistik kabullerin, bu tartışmanın taşıdığı İslam düşüncesi üzerinde oluşturmuş olduğu muhtemel etkilere değinilecektir. Bu etkiler İslam düşüncesinde tartışılan Batı kaynaklı diğer sosyal, kültürel ve siyasi meselelerden bağımsız değildir.

Şurası kabul edilmelidir ki modern bilimin insan, kâinat ve gerçeklik hakkındaki varsayımları, İslam inanç sistemini tahrip etme potansiyeline sahiptir. Çünkü modern bilimin bir ön kabul olarak Allah'a ihtiyacı yoktur. O, doğal olayları manevi ya da metafizik sebeplere başvurmadan Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, s. 305. sadece doğal ya da maddi sebeplerle açıklamaya çalışır. Birçok modern bilim adamı, bireysel olarak Allah'a ya da "büyük mükemmel gerçeklik"e inanıyor olabilir; fakat

60 Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, s. 305.

bilimsel topluluğun “resmi” üyeleri olarak onlar, kâinatta Allah’ı ve diğer manevi unsurları yasaklayan entelektüel normları kabul ederler. Onlar, fiziksel evreni, manevi âlemlerden tamamen bağlantısı kesilmiş bağımsız bir alan olarak çalışırlar.⁶¹ Modern bilimin ruhu, İslam’ın çizdiği “kainat resmi”ne karşı sadece basit bir biçimde nötr ya da ilgisiz değildir. Modern bilim; kâinatın, türlerin, insanın, dil ve edebiyatın, sanat ve bilimin kaynağı hakkındaki gözlemleri ilahi rol ve müdahaleye gönderme yapmaksızın çözmeye çalışmaktadır.⁶² İlahi rol ve müdahale olmaksızın işleyişini sürdüren tabii âlem düşüncesi, ilhamını deizmin Tanrı anlayışından almaktadır. Deizm, bunu sağlamak için Tanrı’yı sıfatlarından soyutlamıştır. Sıfatlar, Allah’ın âlem ve içindekilerle ilişkisini hangi düzlemde anlamamız gerektiğini bildirmekte, bir anlamda nasıl bir Varlık ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Bu bağlamda deizm ile İslam düşüncesi arasında kurulacak bir ilişki, öncelikle “Aşkın Tanrı” anlayışı ile “Sıfatlı Tanrı” anlayışı arasındaki ilişkiden hareketle kurulabilir. Başka bir ifadeyle, İslam düşüncesinin Tanrı anlayışında deizm, sıfatları aşkınlaştırma eğiliminde izlerini bulur.

İslam düşüncesinde betimlediğimiz anlamda deizmi savunan bir ekolün varlığından bahsedilemez. Bununla birlikte deizmde ifadesini bulan aşkın Tanrı anlayışının bir benzerini Mu’tezilenin *tevhid* ilkesinde görebiliriz. Bildiği gibi Mu’tezile sıfatlar konusunda Cehmiye’nin etkisinde kalmış ve sıfatları *ta’tile* varacak şekilde yorumlamıştır. Tevhid ilkesinin temeline *tenzih* doktrinini alan Mu’tezile, bu şekilde Allah’ı bütün noksan sıfatlardan münezzeh kılmak için temeli Kur’an’a dayanan güçlü bir gerekçe bulmuştur. Dönemin koşullarında ortaya çıkan antropomorfist Tanrı anlayışlarına karşı geliştirilen tenzih doktrini, Allah’ın âleme ve insana “her an” müdahale etmesini zorlaştıran içerimlere sahiptir. Bununla birlikte Mu’tezile *adalet* ilkesi ve bunda asli bir konuma sahip olan *lütuf* teorisiyle Allah’ın *inayet* sahibi oluşuna teolojik bir açıklama getirmiş ve bu yöndeki muhtemel eleştirilerden kendisini korumuştur.⁶³ Tenzih ilkesi, Kur’an’da, Allah’ın ulûhiyet, rububiyet ve ubudiyetine nakısa getirecek her türlü kusurlardan beri tutulması anlamında merkezi bir yer teşkil etmektedir.

Ancak Kur’an bizlere Allah’ı aynı zamanda sıfatlarıyla tanıtmaktadır. Sıfatlar kendisiyle sadece Allah’ın zatî niteliklerini öğrendiğimiz kavramlar değil, O’nun tabiata ve insana müdahalesine açıklık kazandıran anlam içeriklerine sahiptir. Zira nitelikleri ve fiilleri dolayısıyla hakkında konuşma imkânı bulduğumuz Allah, diğer (*zatî*) sıfatlarının yanında hayat,

61 Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar, 4.baskı, İstanbul, 2016, İnsan Yayınları, s. 238; Abdülcelil Bilgin, “Kanaatin Veren Eli ile Kapitalin Homo Economicus’u Arasında Yaşanan Duygusal Salınımlar”, Ünidap Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı Muş-2016, Bildiriler Kitabı, c. 2, s. 380.

62 Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, s. 242.

63 Mahsum Aytepe, *Kadı Abdülcebbar’da Lütuf Teorisi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, 2014, s. 328 vd.

ilim, irade, kudret gibi zatına mahsus olmayan, insanda da mevcut olan niteliklere sahiptir. Bu niteliklerin insanda gerçekleşme dereceleri tabiatıyla farklıdır. Allah'ın insan cinsini kendinin bazı sıfatlarının sınırlı bir düzeyde taşıyıcısı olarak yaratmış olması, Allah ile insan arasındaki ilişkinin zeminini oluşturur.⁶⁴ Ahlakî ilişkinin ontolojik zemini olarak kabul edilebilecek bu durum, zâtı itibarıyla iyilik, merhamet, şefkat, kerem ve lütuf sahibi, aynı şekilde gazap ve adalet sahibi bir varlık olarak Allah'ı tanımlarken; benzer şekilde insanın ontik yapısında (*ancak beşeri seviyede*) bulunan niteliklere de vurgu yapar.⁶⁵

Sıfatları atıl duruma bırakacak şekilde tenzih vurgusu yapmak, deizmin temel ilkesiyle paralel bir düşünce geliştirmektir.⁶⁶ Deizm bununla Tanrı-âlem ilişkisinde akli ve dini şuuru tatmin etmediği gibi, her türlü Tanrısal müdahaleyi ve inayeti geçersiz kılmaktadır. Bu bağlamda kozmolojik delil çerçevesinde Tanrı'ya dair yapılan atıflar dikkate değerdir. Klasik Felsefede ve Kelamda salt *Bir, Mutlak, En Yüce, İlk Muharrik, İlk Mutlak Sebep, Yeter Sebep, Muhdis, Vacibü'l-Vücut*, ya da bugünün bilim diline *Mimar, Tasarımcı, Boşlukların Tanrısı, Saatçi, Büyük Fizikçi* gibi vasıflarla geçen Tanrı'nın, dinin Tanrısı olduğunu söylemek zordur. Burada vasfedilen Tanrı, insanların yakarma, dua ve ibadet etme, sevmeye ve korkma gibi ihtiyaç ve eğilimlerine duyarsız olan Metafizik'in tanrısıdır. Aşkınlığı son hadde getirilmiş ve bütün niteliklerinden soyutlanan bir Tanrı, bilinmeyen, hakkında konuşulamayan ve sonuçta insan hayatıyla ilgili olumlu hiçbir çıkarımda bulunmaya imkân vermeyen gizemli bir varlığa dönüşür. Deizmin soyut Tanrısıyla örtüşen böyle bir yaklaşıma alternatif olarak gösterilen seçenekler ise ciddi bir kritiğe muhtaçtır.

Deistik eğilimler taşıyan aşırı tenzihçiliğin muhtemel alternatiflerden biri olan ve teşbihi dilde ifadesini bulan yaklaşım, antroposentrik bir Tanrı anlayışını öngördüğü için kabul edilemez. İbn Arabî ve takipçilerinin teşbih ile tenzih arasında orta bir yol olarak geliştirdikleri, "vahiy ile hayal" in birlikteliğini esas alan ve temelde deizme karşı olarak geliştirildiği ifade edilen⁶⁷ Vahdet-i vücud anlayışı da tasavvufun hiç değilse sahih bilginin kaynaklarına dair tercihleri sebebiyle ciddi bir rezervi hak etmektedir.

Klasik Kelam'ın başta hudûs delili olmak üzere kozmolojik argümanları, tabiatı, sadece, Allah hakkında bilgi verme ve çıkarımda bulunma aracı olarak görmüştür. İnsanın Allah hakkındaki bilgilerini arttırmak veya Allah'ın ispatına yardımcı olacak unsurlara referansta bulunmak amacı-

64 İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2010, s. 24.

65 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara, ts., s.70-71; Fikret Gedikli, "Kur'an'ın Tarihe İlişkin Anlatımlarında Değişime Direnç Göstermenin Yöntemi ve Meşruyet Kalıpları", *İslami İlmeler Dergisi*, c. 9, sayı 1, 2014, s. 130.

66 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

67 Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslami Araştırmalar*, sayı 19, 2008, s. 38.

na matuf olan bu delil,⁶⁸ Allah'ın yaratıcılığına odaklanmış, yaratmanın sürekliliğini temin etmek üzere de atom nazariyesine vurgu yapmıştır. Ancak Kur'an insanların bakışlarını tabi âleme çekmekle, gördüklerinden hareketle sadece Allah'ın varlığına ulaşmalarını yeterli bulmamıştır. Kur'an'da tabi âlem insanların korku ve hayranlıklarını besleyen, kozmik âlemdeki yerlerini fark etmelerini sağlayan ve Allah'a karşı sorumluluklarını hatırlatan bir işaretler (*âyet*) bütünü olarak resmedilmektedir.⁶⁹ Buna göre tabiat sadece, insanın kendisiyle Allah'ın varlığına ve yaratıcılığına soyutlama yoluyla ulaştığı bir aydınlanma aracı değil, insana Rabbine ve hemcinslerine karşı sorumlulukları olan bir varlık olduğu çıkarımında bulunacağı bir semboller alanıdır. Tabi âlemdeki âyetlere bakınca dilimizden dökülen "sübhanallah" ifadesi, insandaki fitri tepkinin ilahi bir form içinde dile getirilmesidir.

Abdülkerim Sürüş'un ifadesiyle söyleyecek olursak, dış evrende Tanrı'nın varlığını bilmemiz ve kanıtlamamız yetmez. Tanrı bir kimsenin evrenine girmediği, bu kimsenin Tanrılı bir evrende yaşadığına inanılmaz.⁷⁰ Tabiata dair gözlem ve araştırmalar, bir Yaratıcı'nın varlığına ulaşmak dışında bir çıkarımda bulunmamıza imkân vermiyor ve çerçevesi akılla belirlenmiş bir dikey ilişkide ısrar ediyorsa deizme, sonuçları itibariyle insanın kulluk bilincini takviye ediyor, gönül ve ruh dünyasından taşarak yatay düzlemde pratik bir modele dönüşüyorsa teizme hizmet eder. Bugün bu iki yaklaşım biçimi, *doğa teolojisi* (Theology of Nature) ve *doğal teoloji* (Natural Theology), olarak ifade edilmektedir. Deistik doğal teolojinin İslam düşüncesi üzerindeki etkilerine örnek teşkil eden bazı düşünürlere değinmeden önce konuyla ilgili kısa bir açıklama yapmamız yararlı olacaktır.

Doğal teoloji (Natural Theology), aklın çalıştırılması ve tabiatın incelenip araştırılması yoluyla Tanrı bilgisine ulaşmak şeklinde tanımlanmaktadır.⁷¹ Doğal teoloji, doğadan hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşmakta ve din ile bilim arasında görece eşit şartlarda bir diyalogun varlığından söz etmektedir. Teizmin Tanrı anlayışını prensip olarak benimsemesi nedeniyle bu düşünceye *teistik doğal teoloji* denebilir. Zira Allah'ın varlığına ulaşmak isteyen teistler için doğadan başlama seçeneğini sunmaktadır.⁷² Ancak *doğal teoloji*, bilimsel gelişmelerle birlikte tabiata dair yeni açıklamalar getirildikçe, yerini deizme bırakmış, her bilimsel gelişme, din-bilim ilişkisinde dinin aleyhine olarak yorumlanmıştır. Bu algılama tarzı ise *deistik doğal teoloji* tarzında kendini göstermiştir. aslında doğal din anlayışının kökleri antikçağda, Stoa felsefesinde bulunmaktadır. Bu anlayışa göre, din Tanrı'nın bir açılması

68 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2012, s. 171.

69 Ali İmrân, 2/190, 191.

70 Abdülkerim Sürüş, *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz*, çev. Hüseyin Hatemi, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 24.

71 John C. Polkinghorne, *Science adn Creation: the Search for Understanding*, Templeton Foundation Press, U.S.A. 2006, s. 8.

72 Polkinghorne, *Science adn Creation: the Search for Understanding*, s. 9.

nın (vahyin) değil, aklın ürünüdür.⁷³ Her türlü dış formdan ve gelenekten bağımsız olan, insanın doğasında yerleşik bulunan böyle bir din anlayışı, Rönesansta ifadesini bulmuştur. Bu düşünce sırf aklın ilkeleriyle hareket etmesi, Tanrı'yı dinin sunduğu anlayıştan farklı olarak mutlak düşünce şeklinde algılaması, nihayetinde bir dindarlığı hedeflememesi vb. açılardan Batı ve İslam dünyasında farklı yaklaşımlara sahne olmuştur. *Doğa teolojisi* (Theology of Nature) ise, dini geleneğin resmettiği Tanrı'yı esas almakta, tabiata O'nun varlığına işarette bulunan bir düzlem olarak bakmaktadır.⁷⁴ Hıristiyan inancının Tanrı anlayışını benimseyen bu yaklaşım, dini esasları temel alarak tabiata yaklaşmaktadır. Gerek *doğal teoloji* gerekse *doğa teolojisi* son tahlilde insanın manevi ihtiyaçlarına ilgisiz ve sadece doğayla sınırlı bir Tanrı anlayışı üzerinde durmaktadır. Bütün dikkatlerini âlemi açıklamaya ve "nasıl" sorusunun cevabını bulmaya dönen bu yaklaşım, "neden" sorusunu ikinci plana itmiş ve bu anlamda vahyi teolojinin dışında bir arayışı hedeflemiştir.

4. Deizm ve Müslüman Düşünürler

Doğal teoloji veya başka bir isimlendirmeye *tabii kelam*, tabiatın hareketle Allah'ın varlığına ulaşmayı hedeflemesi yönüyle teist bir karakter taşıdığı için, Müslüman felsefeci ve kelamcılarının sıklıkla başvurduğu bir yöntem olmuştur. Fakat tabiatla sınırlı Tanrı'nın, insana taalluk eden ve onun varoluşsal ihtiyaçlarına cevap olan hususlarda yetersiz kalması nedeniyle deizm için de potansiyel bir zemin oluşturmaktadır. Müslüman düşünürlerdeki deist etki daha çok vahiy-bilim ilişkisi çerçevesinde söz konusu edilebilir.

Deizm ile teizm arasındaki sınırı, vahiy ile çatıştığında bilimin vahyin alanına girdiği ve onu etkisiz kılacak şekilde müdahale etmeye başladığı yer olarak kabul edersek, İslam dünyasında bilimsel gelişmelerden hareketle böyle bir eğilime meyleden pek çok kişiden bahsedebiliriz. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han ve Hasan Hanefi İslam düşüncesinde deistik eğilimlerin tezahür biçimiyle ilgili iki örnek olarak sunulabilir.

Hint alt kıtası düşünürlerinden Seyyid Ahmet Han görüş ve düşünceleriyle tabiatçı bir kelam oluşturmuş, dini meselelere yaklaşımında deistik etkiler barındırmıştır. Ona göre bugün mevcut dinlerin sahil olup olmadıklarını anlamak için tek kriter; söz konusu dinin insan fitratı ve tabiatla uyum içinde olup olmadığıdır. Eğer böyle bir uyum varsa bu, o dinin yaratıcı tarafından gönderildiğini kanıtlar. Eğer din insan tabiatıyla çakışıyor, onun güç ve yeteneklerini sınırlıyor, onlardan faydalanmasına engel oluyorsa, o zaman bu dinin yaratıcı tarafından gönderilmiş olamayacağı açıktır. Çünkü herkes bilir ki din insanların iyiliği içindir. İslam fitratla

73 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 23.baskı, İstanbul, 2012, s.183.

74 Ian G. Barbour, *Religion and Science: the Gifford Lectures*, HarperCollins Publishers, New York, 1997, s. 275.

kesin uyum içindedir. İslam'ın ahlaki verileri ve yaptırımları insan tabiatına en uygun olanlardır ve insanın yapamayacağı şeyleri ondan istemez. Ahmed Han'a göre İslam bu kritere göre tabiatla kesin uyum içindedir. Allah'ın fiillerinin kelimandan farklı olduğunu söylemek saçmadır. İnsan da dâhil tüm yaratılış, Allah'ın fiilidir ve din de O'nun kelimadır; şu halde bu ikisi arasında bir zıtlık söz konusu değildir. Sonuçta İslam tabiatın tabiat da İslam'ın ta kendisidir.⁷⁵ Ona göre İslam, din dışı şeyleri de ihtiva eden basit ve sade bir dindir. Dinsiz bir kişinin sahip olabileceği asgari düzeydeki inançlar, İslam akidesinin temelini oluşturur. Her dinin kendine has inançları ve ibadet şekilleri vardır ve bu ibadet ve inançları kabul etmeyen kişiye dinsiz denmektedir. Hâlbuki o kişiye bu ismi vermeye hakkımız yoktur, çünkü saf ve basit din, kendisini maalesef sınırlı hale getiren tüm bu ayin ve formalitelerin üstündedir. Herhangi bir peygambere, avatara, vahye yahut ayin türünden formalitelere inanmayan fakat sadece bir Allah'a iman eden kişi, kelimenin tam anlamıyla Müslümandır.⁷⁶ Natüralizm kavramını ateizmden ayıramaz hale getiren Ahmet Han'ın dindarlığı hedeflememesi ve daha ileri seviyelerde dinin yıkımını içinde barındıracak fikirler taşıması gibi eğilimleri onun daha önce tabii kelamda ifade edilen düşüncelerle yakınlığını göstermektedir.⁷⁷

Seyyid Ahmet Han, 19.yüzyıl Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin geniş ölçüde tesirinde kalmıştır. İnanç sistemlerini değerlendirirken "tabiata uyma" ilkesini kabul etmiş ve İslam'ın bu ölçüye en çok uyan din olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre Allah tabiat kanunlarını yaratmış ve kesinliğe bağlamıştır. Bu yüzden kâinatta bu kanunlara aykırı hiçbir şey cereyan etmez. Bu anlayıştan hareket eden Ahmet Han, peygamberlerin mucizelerini inkâr etmiştir. Ona göre vahiy, tabii bir olaydır ve peygamberin melek vasıtasıyla değil, kendi sahip olduğu istidatla ilahi kelamı duyması halidir. Buna göre peygamberlik de istidata bağlı tabii bir olaydır. Ahmed Han hareketinin tabii ilimler ve maddeci Batı medeniyetine hayranlık ve bağlılık esasına dayandığı, onun İslam'ı modern hayata uydurmaya çalıştığı hususu kendisine yöneltilen tenkitler arasında yer almaktadır.⁷⁸ Fazlurrahman, Ahmed Han'ın müslüman filozofların ruh ve düşünce yapılarıyla bağlantılı olduğunu kabul etmekle birlikte, "tabiata uygunluk" prensibi doğrultusunda, tabiatı, hiçbir doğüstü kudretin müdahalesine imkân ve izin vermeden, birbiriyle yakından bağlantılı bir nedenler ve sonuçlar düzeni olarak görmesi nedeniyle bir tür *deizmi* savunduğunu düşünmektedir.⁷⁹

75 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 73; Christian W. Troll, "Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü", çev. Şaban Ali Düzgün, *İslami Araştırmalar*, cilt. 8, sayı 1, 1995, s. 35-65.

76 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 80.

77 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 81.

78 Mustafa Öz, "Seyyid Ahmed Han", *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 73-75.

79 Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, Ankara Okulu, çev. Adil Çiftçi, Ankara, 2002, s. 49.

Ahmed Han bu görüşlerini temellendirmek için çoğunlukla Mu'tezile'nin ve filozofların görüşlerini kaynak olarak almıştır.⁸⁰ Onun natüralizmi daha çok Mu'tezile kelamına dayanırken⁸¹ aklı en önemli standart sayıp İslam'ı buna göre açıklarken de Ortaçağ İslam filozoflarının "sudur" görüşünü benimsemiş ve Allah'ı ilk sebep şeklinde ifade etmiştir.⁸²

İslam düşüncesini, özelde de kelim ilmini yenileme amacıyla olan ve konumuz bağlamında dikkat çeken görüşlere sahip olan düşünürlerden biri de Hasan Hanefi'dir. Temel düşüncelerini solun entelektüel ve politik olarak revaçta olduğu 60'lı ve 70'li yıllarda üretmiş olan Hanefi, Batı'yı ve İslam dünyasının bugün içinde bulunduğu durumu yorumlamada Marksist metodolojiyi kullanmış, bu yöntemi, fenomenolojik yöntemle birleştirmiştir. Fenomenolojik yöntem, ona bir taraftan İslami kavramları kullanmasında (*vahiy, Allah, Kur'an, Şeriat, İslam* vs.), onları istediği gibi tevill etme imkânı verirken; diğer taraftan da, İslami bir değeri (manayı) istediği lafızla ifadelendirme imkânı vermiştir. Hanefi bu işe metafizik bir kaygıyla değil, özelde Mısır'ın, genelde Arap ve İslam dünyasının içinde bulunduğu "geri" durumdan kurtarılması kaygısıyla başvurmuştur.⁸³

Hanefi, İslam kültürünün Tanrı'nın varlığını (*Teosantrik*) temel aldığı, ancak bunun modern çağların ihtiyaçlarını çözmekte yetersiz kaldığını, bu nedenle Descartes'in Avrupa kültüründe gerçekleştirdiği gibi, antroposantrik bir kültüre geçmek gerektiğini ifade eder.⁸⁴ Antropolojiyi bir insan bilimi, insanların sorunlarının bir incelenmesi ve araştırılması olarak anlayan Hanefi'ye göre Allah vahyinde, kendinden bahsederek teoloji değil, insana konuşarak antropoloji yapmakta, insana sadece, onun varlığına ve hayatına nispeten kendinden bahsetmektedir. Allah'ın bizzat kendi şahsını, tabiatını veya zatını ilgilendiren hiçbir teorik değeri yoktur. Fakat O'nun sadece insanı ilgilendiren pratik bir değeri vardır.⁸⁵ İlahi zat, bir söz olarak kâmil insanın bir tarifini içerir. Allah insanın ideal bir imajıdır. İnsan dilinde (sözünde) kendi mükemmel imajını da yaratır ve parantezi kaldırdıktan sonra onu İlahi Zat'a atfeder. Böylece Allah kendi kelamında kendisini mükemmel İnsan olarak (*insan-ı kâmil*) ve insanı da sanki kendi mükemmel imajı olarak tasvir eder. O, Allah'ı bizzat kendisi tavsif ediyor ve aynı zamanda kendisini Allah'ta tavsif ediyor.⁸⁶

Hanefi aslında deizmin aşkın Tanrısına karşıt olarak âleme fazlasıyla içkin bir Tanrı anlayışını savunmaktadır. Ancak bu yaklaşım paradok-

80 M. Sait Özervarlı, *Kelam'da Yenilik Arayışları*, İsam Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2008, s. 72.

81 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 75.

82 Öz, "Seyyid Ahmed Han", s. 73-75.

83 İlhami Güler, "Hasan Hanefi ve İslami Sol", *İslâmîyât*, V 2002, sayı 2, s. 155-158.

84 Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", *AÜİFD*, cilt: XXIII, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, s. 505-531, s. 506.

85 Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 514.

86 Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 514.

sal olarak deizmin, Tanrı'nın âleme ve insana müdahalesini etkisiz kılan, vahyi buharlaştıran nitelikleriyle örtüşmektedir. İnsanı her şeyin üstünde tutan ve insan aklını merkez alan doğal din anlayışının, deizmin temel savlarından birisi olduğu düşünüldüğünde, Hanefi'nin insan merkezli teoloji geliştirme çabasının muhtemel etkileri fark edilebilir.

Hanefi'nin düşüncesinde güçlü bir şekilde hissedilen insan merkezcilik, akla ilk defa Sofist filozoflardan Protagoras tarafından dile getirilen "insan her şeyin ölçüsüdür" ifadesini getirmektedir. Epistemolojik bir tez olarak yorumlanabilecek bu ifadeye göre varlık, insanlara her zaman bir kişinin herhangi bir zamanda konumlandığı koşullar ve ödevler tarafından belirlenen bir yolla görünür. Bu görüş bir tür *epistemolojik perspektivizm* ifade eder. Buna göre bilginiz daima herhangi bir zamanda kendi perspektifimizce ve bilginizin temellendiği perspektif tarafından koşullanır. Bu tür bir perspektivizm, bir *epistemolojik plüralizm* anlamına gelir, zira şeyayı görmenin birden fazla yolu vardır. Bu perspektivizm aynı zamanda *relativizmi* de temsil eder, çünkü şeyaya ilişkin bilginiz eylemlerimiz ve durumlar tarafından belirlenir, bilgi konumumuza bağlı olarak görece-dir.⁸⁷ Sofist geleneğin güçlü ismi Protagoras'ın görecelilik kuramına teorik bir ilke sunan ifadesinin yansımaları, Hanefi'de görülmektedir. Buna göre Hanefi'de, insandan ve onun sübjektif bakışından hareketle Tanrı'nın zatı ve vahiy bir anlam çerçevesine kavuşmakta (epistemolojik perspektivizm); vahiy ve içerimlerinin herkes tarafından farklı şekilde anlaşılmasına, "doğru"luk payesini içkin olarak, bir meşruiyet kazandırılmakta (epistemolojik plüralizm); eylemlerimiz ve içinde bulunduğumuz konjonktürel şartlar, Tanrı ve O'nun kelamının anlaşılması üzerinde bağlayıcı bir etki oluşturması mümkün görülmektedir (relativizm).

Hanefi'nin başta Mısır olmak üzere İslam toplumunun özgürleşmesi temelinde giriştiği teolojik çaba, tarihin bir döneminde konumlanan insanın/toplumun tamamen pratik ihtiyaçlarını gidermek amaçlıdır. Bu anlamda Hanefi'nin düşüncesinde teolojinin antropolojiye çevrilmesi, aslında dinin ideolojiye çevrilmesinin bir girişi mahiyetindedir ve ona göre ancak böyle bir girişim günümüzün ihtiyacını karşılayabilir. Bu manada ideoloji, toprağın kurtarılması ve ülkenin kalkındırılması olarak yorumlanmıştır. Hanefi'ye göre şu an toprak elden gitmiş, insanlar hezimeteye uğramış, cemaat çökmüş, sistem göçmüş, öz/ruh horlanmış ve köleleştirilmiştir. Dolayısıyla diyor Hanefi, bizim tevhidimiz, bu toprağın teolojisidir; devrimin, özgürleşmenin, gelişmenin ve ilerlemenin teolojisidir.⁸⁸

Vahyin insan merkezli ilginç bir yorumu için de Hanefi şunu ifade etmektedir: "Din esas itibariyle vahiy olunca, o ancak bir toplum ve birey

87 Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, 6.baskı, İstanbul, 2014, s. 56.

88 Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, Otto, çev. M. Emin Maşalı, Ankara, 2011, s. 184.

yapısı ihtiva etme durumundadır. Bu durumda fiillerinin bir analizi, tutkuları, düşünceleri ve başkası ile olan ilişkileri söz konusudur. Böylece vahiy bir insan bilimi pozisyonundadır. İnsanın dış güçlerce yönetildiği ve iç güçlerle de sömürüldüğü modern çağda, insan bilimi ideoloji ile eş bir anlam kazanıyor. İnsan ideolojik bir hayvandır. Sadece din, ideolojinin en büyük maddesini veren ekonomi politikası oluyor. Halkın arzuladığı her şeyi Allah da arzuluyor. O halde halkın arzularının gerçekleşmesi bir nevi tarih içinde Allah'ın gerçekleşmesi olmuş oluyor."⁸⁹ Hanefi'nin insan merkezci teolojisi, Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda tamamen kritik bir eşiğe ulaşmaktadır. Ona göre tevhid, Zât'ın sıfat ve fiillerle olan ilişkisi çerçevesinde tanımlandığında, gerçekte insan-ı kâmilin ya da insanın olması gereken (ideal) şeklinin tanımlanmasıdır. Zat, sıfat ve fiiller şeklindeki taksim hakikatini, insanın zatına, onun sıfat ve fiillerine başvurmadan asla anlayamayız.⁹⁰ Böylece bu sıfatlar kaynaklarında, sonsuzluğa itilmiş sonra da Allah üzerine gönderilmiş insani değerler olmuş oluyorlar. İnsanın Allah için yaptığı bu imaj bir insan yaratığıdır.⁹¹

Hanefi, Seyyid Ahmet Han'da olduğu gibi İslam'ı tabii bir din olarak tavsif etmektedir. Ona göre tabii ve tabiatüstü olmak üzere iki din vardır. İslam tabii bir dindir, tabiatı zorlamamakta, onun yapısını yok etmemekte, belki sosyal yapısını değiştirerek onu yeniden şekillendirmektedir. İslam ne tabiata bir şey ilave eder, ne de ondan bir şey çıkarır. Tabiatın bütün öğelerini harfiyen kabul eder. Tabii din günlük hayata dogmanın üzerinde bir yer verir, dogmatik dinin karşıtıdır, ibadet, merasim ve ayin gibi hiçbir dini ritüeli içermez. Sinagog, kilise, cami ve mabetlere gerek yoktur, çünkü bütün yeryüzü mabet ve her ahlaki davranış ise ibadettir. Tabii bir din olarak İslam aklımız doğrultusunda işler. Vahyin temelini akıl oluşturur ve hiçbir esrara gerek yoktur. Gerçeklik gayet açık ve berraktır, idrak edilebilir, kavranabilir ve muhakeme edilebilir.⁹²

Hanefi'nin tecdid projesine bir bütün olarak bakıldığında, dayandığı bilimsel ve felsefi temel, Aydınlanma filozoflarından Descartes, Spinoza, Kant, Hegel ve Sol Hegelciler'dir (Marks, Feuerbach, Stainer). İlhami Güler'in tespitiyle yeni dilin "açık" olması gerektiğini söylerken fenomenolojiye; "akli", "tecrübe" ve "müşahade"ye dayanması gerektiğini söylerken "tabii din"e; insani olması gerektiğini söylerken de Feuerbach'a dayanmış oluyor.⁹³ Antroposentrik eğilimiyle Hanefi, Batı'da Kilise'ye yöneltilen eleştirilerden sonra gelişen "*tabii din*" taraftarlarının görüşlerine oldukça yakındır.⁹⁴

89 Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 527.

90 Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 176.

91 Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", s. 511.

92 Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefi'nin Kelam İlmîni Yenileme Projesi*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Ankara, 2008, s. 74, 77.

93 İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2010, s. 254.

94 Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 260.

Elbette Seyyid Ahmed Han ve Hasan Hanefi gibi düşünürler, sistematik bir kuram olarak deizmi savunuyor değiller. Ancak başta Sosyal Bilimler olmak üzere Batılı bilim modellerinin teolojik-felsefi arka planına bir dolgu malzemesi işlevi gören deist eğilimler, sözünü ettiğimiz düşünürlerin yanı sıra pek çok kişiyi etkilemiştir. Ancak bu etkinin boyutları herkeste farklı olmuştur. Bununla birlikte, akla her vurgu yapan düşünürü deist olarak yaftalamak da doğru değildir. Bu kapsamda Muhammed Abduh'un düşüncelerini *modern pozitivistik deizme* örnek gösteren Gencer'in yaklaşımları tartışmaya açıktır. Ona göre Abduh, vahiy ve dini zımnen, Tanrı ile ilgili konuları ele alan geleneksel metafiziğin bir kolu olarak teolojiye hasrederek beşeri dünyayı aklın hükümlerine bırakır. Bu bağlamda, Abduh'un, 'metafiziksel alanda din akla yol gösterirken, aklın da fiziksel-dünyevi alanda dinin uygulanmasını denetlediğine; akıl, hayatın diğer tüm veçhelerinde olduğu kadar, dinin muhtevasına doğru bir şekilde uygulandığında sonuçlarının evrensel olarak kabul edilebileceğine' kani olduğunu suçlamayı hak eden düşünceler olarak ifade eder. Gencer'in Abduh'u deist olarak yaftalamak için kullandığı bu ve benzeri metinler, deist bir içeriğe sahip olmadığı gibi, geldiği seviye itibarıyla İslam düşüncesinden haberdar olanların da yadırgamayacağı fikirlerdir. Vahiy-akıl ilişkisinde Abduh'u Locke'un takipçisi olarak gören ve onun pozitivistik din anlayışına kaydığını düşünen yazarın buna delil olarak alıntılardığı metinler, Kelam ilminde aklın önemine vurgu yapan klasik anlayışları yansıtmaktadır.⁹⁵ Modern Batı düşüncesiyle bilimsel anlamda ilk hesaplaşmaya giren düşünürlerden biri olarak Abduh'un akla yaptığı vurgu klasik yaklaşımdan bir farklılık gösterebilir, ancak onun mucize, risalete duyulan ihtiyaç, vahyin imkânı ve aklın sınırlılığı⁹⁶ gibi deizmin varlığına ölçüt olarak gösterilebilecek nitelikler hususunda İslam düşüncesinin genel eğilimine bağlı olduğu görülür.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslam düşüncesinin kendi tarihsel, toplumsal, kültürel ve teolojik birikiminden hareketle çağdaş bir bilim modeli oluşturamamış olması, Batı kaynaklı bilim modellerinin aydınlarımız üzerindeki etkisini derinleştirmektedir. Din-bilim ya da akıl-vahiy ilişkisinin İslam dünyası açısından bir çatışma sebebi olmadığını ifade etmek, sadece problemin çözümü için ontolojik boyutta bir engelle karşı karşıya olmadığımızı tespit etmek anlamına gelebilir. Ancak iki yüz yılı aşkın bir zamandır yoğun bir ilişki içinde olduğumuz Batı medeniyeti ve onun bilim paradigmasının bizi derinden sarstığını da inkâr edemeyiz. Modern, seküler bakış açısının kültürden sanata kadar hayatımızın her alanında işgal ettiği vazgeçilmez yer, Batılı bilim perspektifini hangi ölçüde içsel-

95 Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınları, Ankara, 2008, s. 564-570.

96 Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Darü's-Şûrûk, Beyrut, 1994, s. 81, 84, 101.

leştirmiş olduğumuzu gösteren muadil örneklerdir. Materyalist, deist ya da agnostik öğretilerin yayılması için kuluçka vazifesi gören Batılı bilim paradigmaları, bu düşüncelerin sistematik bir sürekliliğe kavuşmasını temin etmektedir. Doğu-Batı ayırımı, medeniyet düzleminde Batı lehine flulaştıkça İslam dünyasında düşünsel evirilmeler sıradanlaşacaktır. Bu şartlarda İslam düşüncesi, tamamen yalıtılmış bir dünyada düşünmenin imkânsızlığını da göz önünde bulundurarak kendi değerlerini merkeze alan bir bilim modeli için gerekli tartışmalara girmeye hayata bir anlam yüklemelidir.

SONUÇ

Batı düşünce tarihindeki en gerilimli alanların başında gelen din-bilim ilişkisi, 17. ve 18. yüzyıllarda Aydınlanma düşüncesine paralel olarak deizmle bir çözüme kavuştu. Ancak bu, din adına büyük tavizlerin verildiği ve bilimin önünü tamamen açan geçici bir çözüm oldu. Temellerini Newton'cu bilim anlayışı ve Kartezyen felsefenin hazırladığı bilim paradigması ilerlemeci, pozitivist, seküler yorumların da etkisiyle giderek her türlü dini olgunun reddine kadar varan bir niteliğe büründü. Deizmle nisbi bir dengeye kavuşan din-bilim çatışması, 19. yüzyılla birlikte doğa bilimlerinden esinlenerek yapılan sosyal bilimlerin ana mihverini oluşturdu.

Deizm bugün başat bir bilimsel ve dinsel model olmaktan çıkmış olsa bile, temel varsayımları itibarıyla, başta sosyal bilimler olmak üzere hâkim bilim paradigmaları üzerindeki etkisini devam ettirmektedir. Deizm, Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak inkâr etmeyi gerektirmemesi sebebiyle, bilim çevrelerinin ilgisini çekmiş; akli merkeze alan doğal din anlayışı, vahiy ve mucize gibi doğaüstü olguları reddeden yaklaşımı ve insan merkezli teolojik önermeleriyle birçok Müslüman düşünürü de etkilemiştir. Seyyid Ahmed Han'da *tabii kelam* ve Hasan Hanefi'de *antropolojik kelam* olarak ifade edilebilecek fikirlerde deist eğilimler görülmektedir. İslam düşüncesinin yeniden yapılanması için samimi çabalar gösteren bu düşünürlerin fikri hayatımıza katkılarını kabul etmekle birlikte, bir kısım çözümlerinde hissettirdikleri deist eğilimleri tespit etmek de ilmi bir sorumluluktur. Her iki düşünürü yapılan eleştirilerde sözünü ettiğimiz etkiler açıkça ifade edilmektedir. Deizm, Tanrı'yla ilkesel düzeyde bağını koparmamakla birlikte, sosyal hayatta ve bilimsel çalışmalarda dilediğini yapmak isteyenlere teorik bir meşruiyet zemini kazandırması yönüyle varlığını devam ettirmektedir. Deizmin konumuz bağlamındaki etkilerini tespit etmek ve buna ilişkin çözümler getirmek, İslam düşüncesinin Allah-insan-doğa ilişkisinde kurmak istediği bütünlüğün özgünlüğünün korunması açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, Darü's-Şürûk, Beyrut, 1994.
- Akgül, Mehmet, "Sosyal bilimlerin konusu olarak din: tanım, yaklaşım ve yöntem sorunları", *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu 11-13 Haziran 2004*, Çorum, s. 217-236.
- Alatas, Syed Farid, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler -Avrupa Merkezçiliğe Cevaplar-*, çev. Âdem Bölükbaşı, Matbu Yayınları, Ankara, 2016.
- Antony, Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan, Hasan Kaya, Profil Yayınları, 4.baskı, İstanbul, 2011.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, 12. Baskı, Ankara, 2009.
- Arslan, İshak, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2016.
- Attas, S. Nakib, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2003.
- Aydın Mehmet S., "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslami Araştırmalar*, sayı: 2, 1986, s. 12-21.
- _____, *Din Felsefesi*, 7.baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1987.
- Aytepe, Mahsum, *Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, 2014.
- Bakar, Osman, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar, 4.baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.
- Barbour, Ian G. *Religion and Science: the Gifford Lectures*, HarperCollins Publishers, New York, 1997.
- Bilgin, Abdülcelil, "Kanaatin Veren Eli ile Kapitalin Homo Economicus'u Arasında Yaşanan Duygusal Salınımlar", *Ünidad Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı Muş-2016*, Bildiriler Kitabı, c. 2, s. 370-383.
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, M.E.B. çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988.
- Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Ceylan, Ahmet, "Deistik Tanrı tasavvuru ve hayata yansımaları", *Sakarya, Tanrı Tasavvurları Ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, s. 181-203.
- Demirli, Ekrem, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslami Araştırmalar*, sayı 19, 2008, s. 25-44.
- Dorman, M. Emre, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Marmara Üniv. Basılmamış Doktora Tezi, 2009.
- Duralı, Ş. Teoman, *Felsefe-Bilimin Düşünce Biçimi Sorun Nedir*, Dergâh Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2011.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.
- _____, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2012.
- _____, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları*, 4: 14 (2006), s. 51-62.
- Er, İzzet, "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:7, cilt: 7, 1998, s. 1-12.
- Erdem, Hüsameddin, "Deizm", *DİA*, İstanbul, 1994, c. 9, s. 109-111.
- Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, Ankara Okulu, çev. Adil Çiftçi, Ankara, 2002.
- Gedikli, Fikret, "Kur'an'ın Tarihe İlişkin Anlatımlarında Değişime Direnc Göstermenin Yöntemi ve Meşruyet Kalıpları", *İslami İlimler Dergisi*, c. 9, sayı 1, 2014, s. 123-136.

- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınları, Ankara, 2008.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 23.baskı, İstanbul, 2012.
- Güler, İlhami, "Hasan Hanefi ve İslami Sol", *İslâmiyât*, V 2002, sayı 2, s. 155-158.
- _____, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2010.
- _____, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2010.
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Metis Yayınları, çev. Şirin Tekeli, 10.baskı, İstanbul, 2014.
- Hanefi, Hasan, *Gelenek ve Yenilenme*, Otto, çev. M. Emin Maşalı, Ankara, 2011.
- _____, "Teoloji mi Antropoloji mi?", *AÜİFD*, cilt: XXIII, çev. M. Sait Yazıcioğlu, s. 505-531.
- Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizmden Milli Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yay., Ankara, 1995.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara, ts.
- Karaağaç, Hilmi, *Hasan Hanefi'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Ankara, 2008.
- Mert, Nuray, "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 198-205.
- Nasr, Seyyid Hüseyin-O'brien Katherine, İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras, *Ayrışan Kaderler*", *Kutsalın Peşinde*, çev. Süleyman Erol Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 201-218.
- Öz, Mustafa, "Seyyid Ahmed Han", *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 73-75.
- Özerverli, M. Sait, *Kelam'da Yenilik Arayışları*, İsam Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2008.
- Özlem, Doğan, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2008, s. 53-66.
- Polkinghorne, John C. *Science adn Creation: the Search for Understanding*, Templeton Foundation Press, U.S.A. 2006.
- Randall John Herman, Jr.-Buchler Justus, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, 3.baskı, Bigbang Yayınları, 2014, Ankara.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Saruhan, Şadi Can - Özdemirci, Ata, *Bilim, Felsefe ve Metodoloji*, Beta Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2013.
- Skirbekk, Gunnar-Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, 6.baskı, İstanbul, 2014.
- Sürüş, Abdülkerim, *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz*, çev. Hüseyin Hatemi, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 1986.
- Troll, Christian W., "Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü", çev. Şaban Ali Düzgün, *İslami Araştırmalar*, cilt, 8, sayı 1, 1995, s. 35-65
- Wood, Allen W., "Kant'ın Deizmi", çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1(2011), s. 327-347.
- Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, Metis Yayınları, çev. Tuncay Birkan, 3.baskı, İstanbul, 2009.
- Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Darü'ş-Şürûk, Beyrut, 1994, s. 81, 84, 101.

SEYF-İ FERGÂNÎ'NİN HAYATI VE EDEBÎ ŞAHSİYETİ

Adnan KARAIŞMAİLOĞLU*

İsmail SÖYLEMEZ**

Özet

Maveraünnehir/Batı Türkistan'da doğup yetişen Seyf-i Fergâni (öl.749/ 1348'den önce) hayatının büyük bölümünü Anadolu'da Aksaray çevresinde geçirmiştir. Yaşadığı yıllardaki Anadolu'nun sosyal, tarihi ve edebî özelliklerini, onun şiirlerinde görmek mümkündür.

Anadolu'da Farsça şiir söyleyen şairlerin en büyüklerinden biri olan Seyf-i Fergâni'nin bir divanı bulunmaktadır. Divanı, toplamda 10.277 beyittir. Fergâni'nin şiirleri kaside, gazel ve az sayıda kıta ve rubaiden oluşmaktadır. Divanın başta müellif hattı olmak üzere günümüze kadar ulaşan üç nüshası mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Seyf-i Fergâni, Fergâna, Aksaray, Şiir.

Life and Literary Personality of Sayf-i Fargâni

ABSTRACT

Seyf-i Fergani (Death before 749/1348) who was born in Maveraunnehir/West Turkestan spent most of his life around Aksaray in Anatolia. It is possible to see the social, historical and literary characteristics of Anatolia in the years he lived in his poems.

As the one of the greatest poets of Persian poetry in Anatolia, Seyf-i Fergani, has a poetry (diwan). The poetry has a total of 10,277 bids. Fergani's poems are composed of ode, ghazel and few continents and rubas. There are three extant copies of the Diwan, in particular the author's line.

Keywords: Saif-i Farghani, Fergana, Aksaray, Poetry.

SEYF-İ FERGÂNÎ'NİN HAYATI VE EDEBÎ ŞAHSİYETİ¹

Adı ve Mahlası

Seyf-i Fergâni, XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIV. yüzyılın birinci yarısında yaşamış önemli şairlerdendir. Asıl adı Muhammed, lakabı Seyfeddin ve künyesi Ebu'l-Mehâmid'dir. Nisbesi, Fergâni ve mahlası da Seyf veya Seyf-i Fergâni'dir. Şairin tam adı, kendi divanında geçmemektedir. Seyf-i Fergâni olarak bilinen şairin tam adı hakkındaki bilgiyi divanın müstensihisi olan Aksarâyî'ye borçluyuz. Zira divanın İstanbul Üniversite Kütüphanesi F171 nüshasını istinsah eden Muhammed bin Ali Kâtib-i Âksarâyî, bu

* Prof. Dr. Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. adnankaraismailoglu@yahoo.com

** Uzman İnönü Üniversitesi. soylemezismail@hotmail.com

1 Bu makale İsmail Söylemez'in "Seyf-i Fergâni Divanı'nın Tahlili" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

nüşhaya düştüğü istinsah kaydında, şairin tam adının *Seyfeddîn Ebu'l-Mehâmid Muhammed-i Fergânî* olduğunu ifade etmektedir. Ahmed Ateş de Âksarâyî'nin bu kaydını esas almak durumunda olduğumuzu ifade etmektedir.² Şair, şiirlerinde çoğunlukla Fergânâlı Seyf anlamına gelen Seyf-i Fergânî mahlasını kullanırken bazen de sadece Seyf mahlasını kullanmıştır. Nitekim şairin divanında yer alan şiirleri incelendiğinde iki yüz bir beyite Seyf-i Fergânî diye başladığı, yirmi bir beyite Seyf diye başladığı görülmektedir. Bunlar dışında beyit içlerinde de zaman zaman Seyf-i Fergânî ve Seyf mahlaslarını kullanmıştır.

Divanın hemen başında yer alan yedi beyitlik küçük bir kasidenin yedinci beytinde, tertib edilen divanın Seyf-i Fergânî'ye ait olduğu şairin bizzat kendisi tarafından belirtilmiştir. Zira muhtemelen şair, bu küçük kasideyi önsöz adıyla ve divanını tanıtıcı bilgi olması niyetiyle kaleme almıştır. Anılan beyit şu şekildedir:

از جهان کمتر ثناگوی ویست
سیف فرغانی که این دیوان اوست

*Dünyadaki insanlar arasından onun en aciz hamd edicisi
Bu divanın sahibi olan Seyf-i Fergânî (K 36/1-7)*

Doğum Tarihi

Seyf-i Fergânî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Şairin elimizde bulunan divanında kendisinin doğum tarihiyle doğrudan alakalı bir bilgi bulunmamaktadır ancak divanın yazıldığı döneme dair fikir yürütmeye imkân tanıyan bir takım bilgiler bulunmaktadır. Şairin devri ile ilgili kaleme aldığı hiciv ve nasihat yollu şiirlerinde doğrudan anılan çok az şahıs adı bulunmaktadır. Şairin şiirlerinin büyük çoğunluğunda şahıs adı anılmamıştır ve şairin muhatabı belli değildir.

Şairin ömrüne dair önemli bilgi kaynaklarından biri, altmış yaşını geçtiğini ifade ettiği divanındaki şu beytidir:

مکن جوانی ازین بیش سیف فرغانی
که پیری آمد و عمرت بحد ستین رفت

*Bundan böyle gençlik taslama Seyf-i Fergânî
Zira yaşlılık geldi ve senin ömrün altmış sınırını geçti (K 74/30-822)*

Şairin hayatına dair önemli karinelere dair biri de Hicri 703 tarihini ifade ettiği şu beyittir:

2 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Ateş, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Bir Şairi: Sayf al-Din Muhammed al Fargânî", *TTK Belleten*, XXIII/91 (1959), s. 416; Ahmed Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, MEB, İstanbul, 1968, s. 206-208; Ayrıca bk. Zebihullâh-i Safâ, *Divân-i Seyf-i Fergânî*, Bâ teshîh ve mukeddime-yi Zebihullâh-i Safâ, İntişârât-i Firdevs, Tahran, 1392, s. heşt.

هفتصد و سه سال بر گذشته ز هجرت

روز نگفتم و لیل، مه رمضان بود

Hicretten yedi yüz üç yıl geçmiş

Gece gündüz demedik, Ramazan ayı idi (K 129/65-208)

Anılan bu son iki beyit birlikte düşünüldüğünde şairin h. 703/1303 yılında en az altmış yaşında olduğu varsayılarak onun hicrî 640/1243 civarında doğmuş olabileceği sonucuna varılabilir.³

Elde edilen bu bilgilerden hareketle şairin Moğolların Anadolu'yu yakıp yıktığı dönemde dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. Bu dönem de yaklaşık olarak hicrî yedinci yüzyılın ilk yarısına denk düşmektedir.⁴ Buna göre Seyf-i Fergâni'nin tahminî doğum tarihi için hicrî 640/1243 civarı şeklindeki ifade ile iktifa etmek durumundayız.

Doğum Yeri

Seyf-i Fergâni'nin doğum yeri hakkında da doğrudan elde edebildiğimiz kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak şairin tercih ettiği mahlastan ve tam adının tespitine imkân tanıyan nüsha kayıtlarından hareketle onun Fergânâ'da dünyaya geldiğini söylemek mümkündür.

Fergânâ, Seyhun ırmağının kuzeyinde, Maveraünnehir bölgesinde yer almaktadır. Genellikle Fergânâ vadisi şeklinde anılan ve Tanrı dağları ile Altay dağları arasında bulunan bölgenin toprakları günümüzde Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan arasında bölünmüştür. Yine günümüzde Özbekistan'da Fergânâ adında bir idari birim de bulunmaktadır. Fergânâ, bugün de Özbekistan'ın önemli kültür ve ekonomi merkezlerinden birisidir.

Seyf-i Fergâni'nin doğum yeri olan Fergânâ şehri, tarihte önemli kültür merkezlerinden biri olarak ön plana çıkmıştır. Fergânâ bölgesinden birçok âlim, şair, yazar, mutasavvıf ve mütefekkir yetişmiştir. *Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Kesir el-Fergâni* (ö. 247/86). *Sa'âdeddîn Fergâni* (*Sa'iduddîn-i Fergâni*). *Ebu Mansûr Ahmed b. Abdullâh el-Fergâni*. *Ebu Muzafer Muşâttâb b. Muhammed el-Fergâni*. *Ebu Sâlih 'Abdulazîz el-Fergâni ve Mes'âde b. Bekir b. Yûsuf el-Fergâni* bu bölgeden yetişen Fergâni nisbeyle anılan önemli isimlerdir.⁵

3 Zebihullâh-i Safâ, Seyf'in şiirlerinden yaptığı çıkarımla onun yedinci yüzyılın ilk yarısının ortalarında olması gerektiğini ifade eder. Zebihullâh-i Safâ, *Divân-i Seyf-i Fergâni*, s. devâzdeh.

4 Aynı tespit için bk. Zebihullâh-i Safâ, *Târîh-i Edebiyât der İrân*, III/1. Cilt, İntişârât-i Firdevs, Tahran, 1371, s. 625, Hesen-i Enûşe, (Ed.) *Dânişnâme-yi Edeb-i Pârsî*, VI. Cilt, -Ânâtoli ve Bâlkân-, İntişârât-i Teb' u Neşr, Tahran, 1384, s. 483.

5 Ayrıntılı bilgi için bkz. Zebihullâh-i Safâ, *Divân-i Seyf-i Fergâni*, s. deh., Tahsin Yazıcı, "Fergânâ", *DîA*, XII. Cilt, s. 375, Muhammed Emin-i Riyâhi, *Zebân u Edeb-i Fârsî der Kelemrov-i Osmâni*, Tahran 1369, s. 109.

Eğitimi

Dönemin önemli kültür merkezlerinden birisi konumunda olan Fer-gânâ'da dünyaya gelen Seyf-i Fergânî'nin, eğitim hayatı ve ailesi hakkında başta kendi divanı olmak üzere ulaşılan diğer kaynaklarda da bir bilgi bulunamamıştır. Seyf-i Fergânî Divanı'nı, şairin vefatından bir süre sonra istinsah eden Muhammed bin 'Alî Kâtib-i Âksarâyî, şairi *âlim, zahid, mut-taki, şeyhlerin ve muhakkiklerin efendisi* sıfatlarıyla zikretmektedir.

Bu kısacık tanıtım, Seyf'in çağdaşları nezdindeki konumu hakkında önemli bir fikir vermektedir.⁶ Zira bir şahsın âlimlik mertebesine ulaşması için ciddi bir ilim tahsil etmesi, âlimlerin ve muhakkiklerin efendisi olarak anılabilmesi için dönemindeki diğer âlimler arasında da ön plana çıkmış olması gerekmektedir. Bu ifadeden hareketle Seyf-i Fergânî'nin iyi bir eği-tim gördüğünü ve döneminde nüfuzlu bir âlim olarak ön plana çıktığını, toplumda saygın bir konumda olduğunu ifade etmek mümkündür. Divan-dan elde edilen bilgilere göre Seyf-i Fergânî'nin ilmi son derece önemseyen âlim bir zat olduğu anlaşılmaktadır. Şairin birçok şiirinde Kur'an ve ilmin önemini ifade ettiği dikkat çekmektedir.

مكن بجهل تناول كه خوان قرآن را

پر از حلاوه علم است کاسه های حروف

*Cehaletle bir şey yeme zira Kur'an sofrasında
Harflerin kâseleri ilim tatlılarıyla doludur (K 46/9-227)*

دایم ز شراب نخوت علم

سرمست روی بگرد بازار

*Daima ilim gururunun şarabıyla
Sarhoş olarak çarşıdan yüz çevir (K 82/34-1028)*

Şairin, hak yolun ancak Kur'an ve dinî kaynaklarda bulunabileceğini vurgulaması da onun âlim ve fakih bir zat olduğunu göstermektedir.

خلق در دنیای باطل راه حق گم کرده اند

چون نمی جویند در قرآن و در اخبار دین

*Halk batıl dünyada hak yolu kaybetmişlerdir
Kur'an ve din kaynaklarında aramadıkları için (K 180/107-3172)*

Yine divanda görüldüğü üzere şair döneminde âlimlerin yaşadığı sıkın-tıları da dile getirmektedir. Şair, âlimlerin hak ettikleri konumda olmama-larından yakınmaktadır.

6 Zebihullâh-i Safâ, *Târîh-i Edebiyât der İrân*, III/1. Cilt, s. 623., Ali Huneri-yi İbrâhîmpûr, *Berresî ve Tehlîl-i 'İlm-i Beyân der Divân-i Seyf-i Fergânî*, Pâyânâme-yi Kârşînâsî-yi Erşed, Dânişgâh-i İmâm Humeynî, Dânişkede-yi 'Ulûm-İ İnsânî, s. 1392.

اندرین ایام کآسایش نمی یابند انام
حکم بر ارباب علم اهل جهالت می کنند

*Halkın huzur bulmadığı bu devirde
Cahiller âlimlere hükmederler (K 190/121-3379)*

عارفان بی جای و جامه عالمان بی نان و آب
خانقه بی فرش و سقف و مدرسه بی بام و در

*Arifler yersiz ve elbisesiz, âlimler ekmeksiz ve susuz
Hânkâh halısız ve çatısız, medrese çatısız ve kapısız (K 154/81-2586)*

Divandan şairin çevresinde bulunanlara yönelik vaaz ve nasihatte bulunabilecek bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum da şairin âlimliğini göstermektedir.

نصیحت می کنم بشنو بر آن باش
بدل گر مستمع بودی بجان باش

*Nasihat ediyorum dinle ve itaat et/uygula
Gönül ile eğer dinlediysen candan kabul et (K 180/108-3177)*

Divandan elde edilen bilgilere göre şairin ilk tahsilini memleketi Fergâna'da gördüğü ve belli bir olgunluğa eriştikten sonra dönemindeki diğer âlimler gibi memleketin maruz kaldığı kötü şartların da etkisiyle ilim ve irfan peşine düşerek memleketinden ayrılmayı tercih ettiği kuvvetle muhtemeldir. Seyf-i Fergâni'nin, Moğol tehlikesi ortaya çıktığında, güvenlik endişeleriyle yurdunu terk etmediği aksine bu feci olaydan daha sonra, muhtemelen saldırı sonrasındaki o karışıklıklar döneminde memleketinden ayrılarak Anadolu'ya göç ettiği anlaşılmaktadır.

Fergâna'dan Ayrılışı ve Tebriz İkameti

Seyf-i Fergâni'nin, tam olarak hangi tarihte yahut kaç yaşında Fergâna'dan ayrıldığı bilinmiyorsa da, Fergâna'dan Anadolu'ya göçünün muhtemelen genç yaşlarda vuku bulduğu söylenebilir. Bazı rivayetlerde Moğol istilasının yol açtığı o kargaşa döneminde memleketi Fergâna'dan ayrıldıktan sonra Anadolu'ya gelmeden önce bir süre Tebriz'de yaşadığı ifade edilmektedir. Safâ'ya göre Hârezm'de de kısa bir süre bulunmuştur.⁷ Şairin Tebriz'de yaşadığı döneme dair divanında *kaderin kendisini Tebriz'e gönderdiğini* ifade ettiği bir beyit bulunmaktadır. Anılan beyit şu şekildedir:

ز بعد آنکه مرا مدتی قضای إله
میان خطهٔ تبریز چون گهر در سنگ

*Ondan sonra kader bir süreliğine beni
Tebriz şehrinin ortasına attı taşın ortasındaki cevher gibi (K 93/39-1270)*

7 Zebihullâh-i Safâ, *Divân-i Seyf-i Fergâni*, s. deh.

Şairin Tebriz'de bulunduğu sürede Cuveynî'nin himayesinde iken kaleme aldığı şiirlerden hareketle de o dönemde bir süre Tebriz'de yaşadığı anlaşılmaktadır. Ancak Tebriz'e ne zaman gittiği, orada ne kadar kaldığı ve oradan ne zaman ayrıldığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bununla birlikte bir süreliğine de olsa şairin hamiliğini üstlendiği anlaşılan Cuveynî'nin 661/1263 - 683/1284 tarihleri arasında görevde olduğu⁸ bilindiğinden hareketle şairin de bu tarih aralığına denk gelen bir dönemde birkaç yıllığına Tebriz'de bulunmuş olduğu söylenebilir. Safâ, Seyf'in Tebriz'de kaldığı sürenin birkaç yıl olabileceğini ifade ederek Sa'dî (öl.1292) ile yazışmaları, Humâm-i Tebrizî'nin (öl.1335) şiirleri ile tanışıklıklarının da Tebriz'de bulunduğu bu dönemde gerçekleştiğini söyler.⁹

Seyf-i Fergânî'nin, Tebriz'de bulunduğu döneme dair kaleme aldığı bir şiirinde kullandığı ifadelerden onun bu şehirde bir sıkıntıyla karşılaştığı anlaşılmaktadır. Şairin yaşadığı bu sıkıntı şiirine şöyle yansımıştır:

مرا کلوخ جفا آنچنان زدند بقهر
که کافران عرب بر لب پیمبر سنگ

*Beni cefa kesekleriyle öylesine bir kahurla dövdüler ki
Arap kâfirlerinin peygamberin dudağına taş vurması gibi (K 93/39-1272)*

Bir süre Tebriz'de yaşayan Fergânî, ardından Anadolu'ya gelerek Aksaray'a yerleşmiştir.¹⁰

Aksaray İkameti ve Aksaray

Şairin Aksaray'da kaleme aldığı ve meşguliyetine dair karineler barındıran beyitlerinden elde ettiğimiz bilgilerden hareketle Seyf'in, Sa'dî'nin çağdaşı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira şiirlerinden elde edilen bilgilere göre Sa'dî'ye karşı büyük bir muhabbet beslemekte olan şair, onun birçok şiirine cevaben şiirler kaleme almıştır ve nitekim şu beyitte yer alan ifadesinden hareketle Sa'dî'nin 691/1292¹¹ yılında vefat ettiği dönemde henüz hayatta, sağlıklı ve şiir söylemekte olduğu anlaşılmaktadır.

برای وقت جوانان کنون که سعدی رفت
سخن بگو که درین خانقاه پیر تویی

*Sa'dî'nin gittiği şu vakitte şimdiki gençler için
Şiir söyle zira bu hankâhta pîr olan sensin (G 318/204-5821)*

8 Rıza Savaş, "Cuveynî", *DİA*, C.VII, s. 145-146.

9 Zebihullâh-i Safâ, *Târîh-i Edebiyât der İrân*, III/1. Cilt, s. 626.

10 Zebihullâh-i Safâ, *Târîh-i Edebiyât der İrân*, III/1. Cilt, s. 629, Muhammed Emin-i Riyâhî, *Zebân u Edeb-i Farsî der Kelemrov-i 'Osmânî*, s. 109, Muhammed Sâdık-i Zeynivend, *Bâztâb-i Mesâ'il-i İctimâ'i ve Bâverhâ-yi Mezhebi der Divân-i Seyf-i Fergânî*, Pejohişgâh-i 'Ulûm-i İnsânî ve Mutâle'ât-i Ferheng, Behmen, 1387.

11 Sa'dî-yi Şîrâzî, *Gülîstan*, Çev: Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yay., Ankara, 2004, s. 7.

Bir rivayette, Fergâni'nin Nevşehir ve Konya arasındaki bir hankâhda yaşadığı belirtilmektedir.¹² Kaynaklarda şairin evliliği ile herhangi bir kayıt yoktur. Divanından elde edilen bilgilerden anlaşıldığına göre şair yalnız bir hayatı tercih etmiştir. Nitekim şiirlerinde de bu yalnızlık vurgusu hissedilmektedir.

ایا سیف فرغانی ار عاقلی
برو گوشه یی گیر و بگزین عفاف

*Ey Seyf-i Fergâni eğer akıllıysan
Git bir köşeye çekil ve takvayı seç (K 67/24-688)*

Eldeki bilgiler şairin uzun bir süre Anadolu'da (Aksaray'da) yaşadığını, Aksaray'da vefat ettiğini ve şiirlerinin büyük çoğunluğunu da Aksaray'da yaşarken kaleme aldığını göstermektedir.¹³ Nitekim şiirlerin içeriği incelendiğinde ömrünün büyük kısmını Aksaray'da geçirdiği ve muhtemelen genç yaşlarda Aksaray'a yerleştiği anlaşılmaktadır. Şairin Aksaray'da ikamet ettiğine dair en önemli bilgi kaynağı şairin divanında yer alan şu beyittir:

مسکن من ملک روم مرکز محنت
آقسرا شهر و خانه دار هو ان بود

*Benim meskenim Anadolu toprağı, mihnetin merkezi
Aksaray zilletin şehri ve eviydi (K 129/65-2088)*

Şairin Aksaray'da yaşadığı döneme ışık tutan şiirlerinden birisi de ifadelerinden anlaşıldığı üzere yardım ve desteklerini aldığı ve kendisi için çırpındığı anlaşılan Kerimeddin İsmâ'il el-Bekrî hakkında yazdığı ünlü mersiyesidir. Mersiyeden Bekrî'nin yedi ay boyunca işkence gördüğü, çektiği sıkıntılar itibarıyla Aksaray'ın onun için Kerbelâ'ya dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bu şiirden işkencenin Aksaray'da gerçekleştiği ve Seyf'in de bunun tanığı olduğu görülmektedir. Bu mersiyedeki ifadeleri şu şekildedir:

ای بوده همتم همه طول بقای تو
همت اثر نکرد و بدیدم فنای تو

*Ey bütün himmetimi varlığın için harcadığım sen
Himmet etki etmedi ve senin yok oluşunu gördüm ben (K 105/46-1052)*

شمر تو چون یزید سمر شد بفعل بد
ای تو حسین و آقسرا کربلای تو

*Senin Şimr'in Yezid gibi kötü eylemiyle ünlendi
Ey kendisi Hüseyin ve Aksaray Kerbelâsı olan sen*

12 Sayyâra Mahinfar, "Farğâni, Sayf-Al-Din Mohammad", Encyclopaedia Iranica, December 15, 1999 (Erişim) <http://www.iranicaonline.org/articles/persian-authors-2>, 03.06.2016.

13 Ahmed Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, s. 208.

این هفت ماهه زحمت و محنت ز ناکسان
رنجوری تو بود و شهادت شفای تو

*Bu yedi ay boyunca alçaklardan zahmet ve eziyet
Senin eziyetin idi ve şahadet senin şifan idi (K 105/46-1056-1057)*

Öyle görünüyor ki Anadolu'daki canlı şiir pazarı ve şiirin saygınlığı Seyf-i Fergâni'yi Anadolu'ya cezbedti. Ancak Fergâni, Anadolu'ya vardığı zaman Selçuklu devletinin parlak dönemi sona ermiş, onların şiire değer verdiği dönem artık geride kalmıştı.

Şairin ömrüne dair önemli karinelere biri olan şu beyitte de *artık iyice yaşlandığını ve tövbe istiğfar vaktinin erdiğini* söylemektedir. Kuvvetle muhtemel altmışından sonra yazılmış olan bu beyit şairin nispeten uzun bir ömür sürdüğünü göstermektedir.

سیف فرغانی جوانی رفت تا کی عاشقی
پیر گشتی توبه کن هنگام استغفار شد

*Seyf-i Fergâni gençlik gitti, âşıklık ne zamana kadar
Yaşlandın artık tövbe et bak istiğfar vakti erdi (G 224/49-3995)*

Şair, divanda yer alan beyitlerde altmış yaşını geçtiğini, artık yaşlandığını ifade ederken devamında da sırasıyla hicri 703/1303-1304 ve 705/1305-1306 tarihlerine yer vermektedir. İlk tarih bilgisi onun *gece gündüz demeden divanını tertib etmek ile meşgul olduğunu* beyan ettiği şu beyittir:

هفتصد و سه سال بر گذشته ز هجرت
روز نگفتیم و لیل، مه رمضان بود

*Hicretten yedi yüz üç yıl geçmiş
Gece gündüz demedik, Ramazan ayı idi (K 129/65-2087)*

İkinci tarih bilgisi de divanında yer alan, hayatına dair en son bilgi kaynağı olan ve divanın gazeller bölümünde kaleme aldığı bir gazelin başına düştüğü şu nottur:

در شهر سنه خمس و سبعمایه شیخ نجم الدین اردبیلی و شمس وراوی بدین ضعیف رسیدند و التماس این دو غزل کردند گفته آمد...

705 yılı aylarında Şeyh Necmeddin Erdebili ve Şems-i Verâvi bu zaife gelerek şu iki gazeli istediler.¹⁴

Burada anılan isimlerin kendisine hicri 705 yılında *gelerek gazeli isteğinde buldukları* ifadesinden Seyf-i Fergâni'nin bu tarihte hayatta ve sağlıklı bir durumda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgilere ilaveten di-

vanda açıkça zikredilen memduhlardan Gâzân Han'ın da 694-703/1295-1303 yılları arasında iktidarda olduğu ve şairin Gâzân Han'a hitaben şiir kaleme aldığı bilindiğinden buradaki bilgiler hâsıl olan kanaati teyit etmektedir.

Vefatı

Şairin doğum tarihi gibi ölüm tarihi de divanındaki bilgilerden hareketle kesin olarak tespit edilememiştir. Tezkirelerde şairin ismine rastlanmadığı gibi günümüze dek ulaşan divanın üç nüshasındaki istinsah, kıraat ve vakıf kayıtlarında da ölüm tarihine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Seyf-i Fergâni Divanı'nın nüshalarından müellif hattı olan Vahid Paşa Kütüphanesi 1575 numarada kayıtlı bulunan nüshada yer alan kıraat kaydındaki *kutibe fi şevval seneti hamsîn ve seb'ami'e: yedi yüz elli senesi şevvalinde yazıldı* ifadesinden hareketle divanın 750/1349 yılında okunduğu ve kıraat kaydı düşüldüğü, haliyle kuvvetle muhtemel bu tarihten evvel istinsah edildiği anlaşılmaktadır.¹⁵ İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi F171 nolu nüshada yer alan istinsah kaydındaki *bi't-târîhi yevm'i-l ahad es-sâlis min receb li seneti tis'a ve erb'aîn ve seb'a mi'etu'l-hicriye: hicri yedi yüz kırk dokuz yılı receb ayının üçü pazar günü*¹⁶ şeklindeki ifadeden de anılan nüshanın yazımının hicri 749/1348 yılının Receb ayının üçü pazar gününde tamamlandığı anlaşılmaktadır. Divanın üçüncü nüshası olan Topkapı Sarayı Müzesi Revan köşkü Kütüphanesindeki 984 numaralı nüshada kayıtlı *fi senetin erbea ve tis'a mi'e: dokuz yüz dört senesi* şeklinde bir istinsah kaydı bulunmaktadır.¹⁷

Görüldüğü üzere şairin doğum tarihi gibi ölüm tarihi de belli değildir. Ancak h.k. 705/1305-1306 yılından sonra ve 749/1348 yılından önce vefat ettiği tahmin edilmektedir. Zira yukarıda anıldığı üzere divan nüshalarındaki kayıtlardan hareketle ölüm tarihi hakkında net bir fikir yürütmek mümkün görünmemektedir. Nitekim Ahmed Ateş, Üniversite Kütüphanesi F.171 nolu nüshanın istinsah kaydındaki duaların ölmüş kimseler için kullanılan dualar olduğundan hareketle şairin bu tarihte yani Receb 749/Eylül-Ekim 1348 tarihinden önce ölmüş olduğunu beyanla şairin ölüm tarihi olarak XIV. yüzyılın ilk çeyreğini işaret etmektedir.¹⁸ Çeşitli kaynaklarda ise birbirini tekrar ettiği anlaşılan bir bilgiye göre Fergâni'nin, 749/1348 yılında, 80 yaşında küçük bir şehir olan Aksaray'ın hankâhlarından birinde pek de tanınmamış bir şekilde yalnızlık içerisinde vefat ettiği ifade edilmektedir.¹⁹ Safâ da neşrettiği divanın mukaddimesinde

15 Ahmed Ateş, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Bir Şairi: Sayf al-Din Muhammed al Fargâni", s. 416.

16 Ahmed Ateş, "agm.", s. 417.

17 Ahmed Ateş, "agm.", s. 417.

18 Ahmed Ateş, "agm.", s. 425.

19 Zebihullâh-i Safâ, *Târîh-i Edebiyât der İrân.*, III/I. Cilt, s. 624., Muhammed Emin-i Riyâhi, *Zebân o Edeb-i Fârsî der Kelemrov-i 'Osmâni*, s. 109., Nimet Yıldırım, "Seyf-i Fergâni", *DİA*,

anılan bilgilerden hareketle şairin 80-90 yıl arasında bir ömür sürmüş olduğunu ifade etmektedir.²⁰

Seyf'in isminin tezkirelerde ve aynı şekilde ileri gelen tasavvuf ehli ve ariflerin eserlerinde de anılmamasının sebebi olarak da, Seyf'in erken dönemde memleketini terk ederek Anadolu'ya yerleşmesi ve bir daha memleketine geri dönmemesi şeklinde ifade edilmektedir. Zira bu dönemde Anadolu'da yaşanan karışıklıklar nedeniyle şairin yaşam coğrafyasının ilk parçaları olarak andığımız Fergâna-Tebriz hattı ile ilişkiler de oldukça zayıflamıştı. Seyf'in adının hiçbir kaynakta anılmıyor oluşunun bir nedeni olarak da Ahmed Ateş, Fergâni'nin dönemin kültür merkezi Konya'da değil de Aksaray'da yaşaması olduğunu ifade eder.²¹ Şairin özellikle görmezden geldiğini iddia ederek sert eleştiri yüklü dili, zalim ümerayı övmekten kaçınması, dünyadan elini eteğini çekmesi ve hayatını sürdürdüğü bölgenin memleketi ile ilişkilerinin eski parlaklığına karşın zaafa uğraması olduğunu ifade edenler de vardır.²²

Divandaki bir şiirden de şairin Anadolu'dan ayrılmak istediği ancak bunu yapamadığı anlaşılmaktadır. Zira bu şiirde sıkıntısını ve artık yorulduğunu açık bir şekilde ifade ederek Tebriz'e dönebilmek için Allah'a niyazda bulunmaktadır. Anılan beyit şu şekildedir:

منم مانند خاقانی و روم امروز شروانم
بتبریزم فگن یارب ز شروان بی نیازم کن

*Ben Hâkânî gibiyim ve Anadolu bugün Şîrvân'ımdır
Tebriz'e at beni ya rabbi Şîrvân'a muhtaç etme beni (K 150/78-253)*

Şairin burada kendisini Hâkânî'ye benzetmesi, Anadolu'yu da Şîrvân'a benzetmesi ve Allah'tan Tebriz'i dilemesi son derece ilginç olup özellikle Hâkânî'nin kayınpederi ile arasının açılmasından sonra yaşadıkları ve özellikle Hacc dönüşü Şîrvân'a gitmeyerek bir süre Tebriz'de yaşamak zorunda kalması ve kendisine sığınabileceği, kendisini barındırabilecek bir saray aramasını hatırlatmaktadır. Buradan hareketle şairin Anadolu'da benzer sıkıntılar yaşamakta olduğu söylenebilir. Bir sonraki beyitte de Hâkânî'nin destek talebiyle birçok kişiye kaside ve mektuplar yazmasına göndermede bulunarak kendisinin böyle bir girişimde bulunmadığını

XXXVII. Cilt, s. 27, Hesen-i Enûşe, *Dânişnâme-yi Edeb-i Pârsî*, s. 483, Hâdî-yi Kezâyî, *Zindegînâme-yi Nivîsendegân ve Şâ'irân ez Rûdeki ta Devletâbâdî*, İntişârât-i Behzâd, Tahran, 1386, s. 199, Kezâyî, Seyf'in Aksaray'da doğduğunu belirtmektedir ancak bu bilgi diğer kaynaklarda geçmemektedir.

20 Zebihullâh-i Safâ, *Divân-i Seyf-i Fergânî*, s. hifdeh.

21 Ahmed Ateş, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Bir Şairi: Sayf al-Din Muhammed al Fargâni", s. 416.

22 Ahmed Ateş, a.g.m., s. 416, Zebihullâh-i Safâ, *Divân-i Seyf-i Fergânî*, s. noh, 'Ali Honerî-yi İbrâhîmpür, *Berresi ve Tehlil-i 'İlm-i Beyân der Divân-i Seyf-i Fergânî*, Pâyânâme-yi Kârşînâsi-yi Erşed, Dânişgâh-i İmâm Homeynî, Dânişkede-yi Ulûm-i İnsânî, 1392.

ifadeyle Allah'tan talebini yinelemektedir. Bu ifadelerden Seyfin kopup geldiği topraklarla iletişiminin devam ettiği, bu iletişimin hiç kopmadığı da anlaşılmaktadır.

نگفتم همچو خاقانی ثنای هیچ خاقانی
تو از گنج عطای خود ز خاقان بی نیازم کن

*Ben Hâkânî'nin yaptığı gibi hiçbir hakana övmedim
Sen kendi hazinenden ver hakana muhtaç etme beni (K 150/78-2532)*

Hal böyle iken anılan iddiaları ikna edici birer sebep olarak kabul etmek uzak bir ihtimal olarak görünmektedir. Geriye tek ihtimal olarak şairin kaynaklarda başka bir isimle anılmış olma ihtimali kalmaktadır ancak maalesef bu tahmini temellendirebilecek bir veriye de en azından şimdilik sahip değiliz.

İlmî ve Dinî Kişiliğı

Seyf-i Fergâni'nin çok geniş bir dinî/tasavvufî bilgiye sahip olduğu ve dindar bir birey olarak hassasiyetini şiirlerinde dile getirdiğı dikkat çekmektedir.

ای بدنیا مشغول از کار دین غافل مباش
یک نفس از ذکر رب العالمین غافل مباش

*Ey dünya ile meşgul olan din işinden gafil olma
Bir an bile rabbu'l-alemîni anmaktan gafil olma (K 185/114-3290)*

Şiirlerinde büyük bir özgüvenle çevresine nasihatte bulunurken kullandığı ifadelerden âlim bir şahsiyet olduğu ve kuvvetle muhtemel devrinin sözü dinlenen önemli isimlerinden birisi olduğu anlaşılmaktadır.

ای هشت خلد را بیکی نان فروخته
وز بهر راحت تن خود جان فروخته

*Ey sekiz cenneti bir ekmeğe satan
Bedeninin rahatlığı için ruhunu satan*

نزد تو خاکسار چو دین را نبوده آب
تو دوزخی، بهشت بیکی نان فروخته

*Sen aşığılığın nezdinde dinin izzeti yok
Sen cehennemsin, cenneti bir ekmeğe sattın (K 43/5-147-148)*

Şair, Ehl-i sünnet ekolüne mensup olup mezhep olarak da Hanefî mezhebine bağlıdır. Nitekim şiirinde de İmâm Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'e bağlılığını şu şekilde ifade etmektedir:

از حقیقت اصل دارد وز طریقت رنگ و بوی
میوه مذهب که هست از فرع نعمانی مرا

*Hakikatten aslı vardır tarikattan rengi ve kokusu
Mezheb meyvesi Nu'mân'ın ışığındandır benim için (K 105/45-1537)*

Ahmed Ateş ve Safâ, Fergâni'nin tasavvufî bir yönü olduğunu ve dönemindeki önemli tasavvufî şahsiyetlerden birisi, muhtemelen nüfuzlu bir şeyh olduğunu söylemişlerdir. Bu özelliğini açıklar nitelikte bir şiirinde kaleme aldığı şu ifadeler de bu düşünceyi destekler niteliktedir. Şairin bu şiirini, tavrının, duruşunun, dilinin ve şiirinin anlaşılmalılığını eleştiren birisine yönelik cevaben kaleme almış olması da kuvvetle muhtemeldir.

گرت نیست از شرع عشق آگهی
بر اسرار شعرم نیایی شعور

*Eğer senin aşkın kanununa dair bilgin yoksa
Benim şiirimin sırlarına akıl erdiremezsin*

وگر پاک داری درون چون صدف
چه درها بدست آوری زین بحور

*Eğer içini sedef gibi temiz tutarsan
Bu denizlerden ne inciler çıkarırsın (K 63/20-583-584)*

Şair, dini dünya işlerine alet edenlerden yakınmakta ve dinin bu tiplerin elinden bizar olduğunu ifade etmektedir. Şair, sarık ve cübbenin imam olmak için yeterli olmayacağını, dünyayı terk etmeden sadece sarık ve cübbe ile dinin yaşanmayacağını söylemektedir. Şair bu tipleri, dindarlık görüntüsü veren dönemin yaygın lakaplarından mülhem bir şekilde *filânu'd-dîn ve'd-dunyâ* şeklinde anmakta ve eleştirmektedir.

ای بدستار و بجبه گشته اندر دین امام
ترک دنیا کن که نبود جبه و دستار دین

*Ey sarık ve cübbe ile dinde imam olan
Dünyayı terk et zira cübbe ve sarık din olmaz*

ای لقب گشته فلان الدین و الدنيا تو را
ننگ دنیایی و از نام تو دارد عار دین

*Ey lakabı filânu'd-dîn ve'd-dunyâ olan sen
Dünyanın utancısın ve din de senin isminden utanmaktadır (K 179/107-3146-3147)*

Şair, nefsi de *hilekâr* olarak nitelemek suretiyle olumsuzlamakta ve nefsin hile ile bireyi aldattığını ifadeyle riyakârların, çıkarıcıların dinlerini dünya için sattıklarını, dini para ile satın aldıklarını belirtmektedir.

نفس مکارَت کجا بازار زرقی تیز کرد
کز پی دنیا درو نفروختی صد بار دین

*Hilekâr nefis ne zaman hilenin pazarını kızıştırmadı ki
Sen dünya için orada yüz yük din satmadın*

قدر دنیا را تو می دانی که گر دستت دهد
یک درم از وی بدست آری بصد دینار دین

*Dünyanın değerini sen biliyorsun eğer sana el verirse
Ondan bir dirhem alırsın yüz dinar din ile (K 179/107-3148-3149)*

Şair, her durumda vaaz u nasihatten geri durmaz. Çevresine sürekli olarak öğüt verir, tavsiyelerde bulunur. Şair, cemaate yönelik olarak *dünyayı satın alma* hevesinden vazgeçmeleri gerektiğini, *din pazarında altın satılmayacağını, dünya ehli olanların ucuz mal için ahiretlerini, dinlerini kaybettiklerini belirterek* uyarılarda bulunur.

خویشتن باز آر ازین دنیا خریدن زینهار
چون خریداران زر مفروش در بازار دین

*Kendini geri çek bu dünyayı satın almaktan sakın
Müşteriler gibi altın satma sen din pazarında*

کز برای سود دنیا ای زیان تو ز تو
بهر مال ارزان فروشد مرد دنیادار دین

*Dünya menfaati için senin zararın sendendir
Ucuz mal için din satar dünya ehli adam (K 179/107-3151-3152)*

Şaire göre samimi dindar, dini yaşamak gayesiyle öğrenir ve hayatına tatbik eder. İlmî, makam ve mevki için kullananlara yönelik olarak *dinin sana nasip olması için tedris makamı arzusunu gönlünden kovmalısın* diyerek uyarıda bulunur, zira din sırlarına muttali olmak için dünya güzeli- linden yüz çevirmek gerekir.

آرزوی مسند تدریس بیرون کن ز دل
تا ترا حاصل شود بی بحث و تکرار دین

*Tedris makamı arzusunu gönlünden kov
Taki tartışmasız ve tekrarsız nasip olsun sana din*

چشم جان از دیدن رخسار این رعنا ببند
تاگشاید بر دلت گنجینه اسرار دین

*Can gözünü bu güzelin yanağını görmekten kapat
Ki senin gönlüne din sırlarının hazinesi açılsın (K 179/107-3159-3160)*

Edebî Şahsiyeti

Yaşadığı dönemde Anadolu'nun en büyük şairlerinden birisi olduğu görülen Seyf-i Fergânî'nin günümüze divanı dışında bir eseri ulaşmamıştır. Nitekim şairin kendisi de sadece şiir yazdığını ifadeyle şairliğini vurgulayarak kendisinden geriye sadece şiirlerinin kaldığını divanında şu şekilde ifade etmektedir:

من شاعری بدم ز من اشعار باز ماند

Ben bir şair idim ve benden geriye şiir kaldı (K 102/43-1480)

از جهان رفت سیف فرغانی

ماند اشعار ازو نشان در وی

Dünyadan gitti Seyf-i Fergânî

Kaldı şiirler ondan eser orada (K 187/115-3334)

Seyf-i Fergânî'nin en önemli özelliği şiirlerinde çok açık ve net ifadelerle sosyal eleştiriye yer vermesinin yanı sıra dönemin sosyal yapısına yönelik net veriler sunmasıdır. Şairin bir diğer önemli özelliği de bir methiye şairi olmamasıdır. Şair, saray şairlerinin aksine gelir ve çıkar elde etmek için şahları, padişahları, vezirleri yahut diğer ileri gelenleri övmekten sakınmıştır. Arif bir şair olarak dikkat çeken Seyf, çok sınırlı sayıda övgü içerikli şiir yazmıştır ancak kendisinin bir medhiye şairi olmadığını ifade ederek diğer şairlere de methiye yazmamalarını tavsiye etmiştir.²³ Seyf'in bu hassasiyeti şiirine şu şekilde yansımıştır:

من نیم شاعر که مدح کس کنم مر شاه را

از برای حق نعمت پند دادم این قدر

Ben şah bile olsa kimseyi methedecek bir şair değilim

Ben nimetin hakkı için öğüt verdim hepsi bu kadar (K 154/81-2615)

Seyf, saraylara muhtaç bir görüntü vermekten sakınmıştır. Seyf'in bu hassasiyeti Gâzân Han'a yazdığı ve bir beyti yukarıda iktibas edilen kasidede açıkça görülmektedir. İlhanlı hükümdarlarından Gâzân Han, Müslüman olunca ona gönderdiği tebrik ve nasihat içerikli kasidede *kimseyi övecek bir şair olmadığını, sadece nimet hakkı için, öğüt verdiğini, kimse'nin, iyiliğinin ve kötülüğünün peşinde olmadığını* ifade etmiştir.²⁴ Bu kasidede, muhatabından sitayişle söz ettiğinden olsa gerek aslında övgü şairi olmadığını, kimseyi övmediğini de özellikle belirtme gereği duymuştur.

Ahmed Ateş, şairin XIV. asır başlarındaki Anadolu halkının sıkıntılarını yüksek bir şiir ifadesi ile dile getirdiğini belirtmektedir. Bu tespit Safâ

23 Zebihullâh-i Safâ, *Târih-i Edebiyât der İrân*, s. 635.

24 Zebihullâh-i Safâ, *age*, s. 631, Hasan Çiftçi, *Ubeyd-i Zâkânî*, s. 271.

tarafından da paylaşılmaktadır.²⁵ Divanda dönemin durumuna yönelik eleştiriler ve dönemin yetkililerine ve halka yönelik nasihatleri dikkat çekmektedir. Divanında bu tavrı pek çok yerde görülebilmektedir.

تا زمان باشد رهی را بر صلاحیت بدار
چون اجل آید بمیران بر مسلمانی مرا

*Henüz vakit varken kendine yakışan bir yol seç
Ecel geldiğinde beni Müslümanlık üzere öldür (K 105/45-1549)*

Fergâni'nin bir özelliği de şiirlerinde eleştirdiği, nasihatte bulunduğu şahısların isimlerini anmamasıdır. Bu şahısların kimler olduğu bilinmiyorsa da dönemin üst düzey memurları oldukları açıktır. Buraya alacağımız birkaç şiir örneğinin incelenmesinden de anlaşılacağı üzere şairin, gerek eleştirirken gerekse de nasihatte bulunurken sözünü esirgemeyen bir kaleme sahip olduğu görülebilmektedir. Şair, padişahları dahi eleştirmekten ve nasihatte bulunmaktan çekinmemiştir.

ملک شمشیرزن باید چو تو تن می زنی ناید
ز تیغی بر میان بستن مرادی در کنار تو

*Padişah dediğin kılıç kullanmalı oysa sen dizini dövüyorsun
Bir oku bele bağlamak ile murad hâsıl olmaz (K 40/4-90)*

عیالان رعیت را بحسبت کدخدایی کن
چو کدبانوی دنیا شد برغبت خواستار تو

*Emrindekilere gerektiği gibi davran, sahip çık
Dünya hanımı seni arzuyla istediğinde*

مروت کن یتیمی را بچشم مردمی بنگر
که مروارید اشک اوست در گوشوار تو

*Yetime iyi davran insanlık gözüyle bak
Zira senin küpendedeki inci onun gözyaşındır (K 40/4-92-93)*

Seyf-i Fergâni Divanı'nı diğer divanlardan ayıran temel özellik, sert ve açık eleştirisi olduğu ifade edildi. O dönemin emirlerini, *kurt, deli, tilki ve köpek, hakkı yiyen, vezirleri eşek huylu, emir yardımcısını eşek, âlimi kuru beyinli, dervişti tilki, köpek ve sinek* olarak nitelemektedir. O, dönemin zalimlerini *şeytan suratlı, büyüklüğü ölü ve köle* olarak anmaktadır. Bu kullarımlara örnek olarak şu beyitler dikkat çekmektedir:

ایا دستور هامان وش! که نمرودی شدی سرکش
تو فرعونى و چون قارون به مال است افتخار تو

25 Ahmet Ateş, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Bir Şairi: Sayf al-Din Muhammed al Fargâni", s. 415, Zebihullâh-i Safâ, age. s. 623.

*Ey Hâmân'ın veziri gibi olan! Sen isyancı Nemrûd oldun
Sen Firavunsun ve Kârûn gibi malınla gurur duydun (K 40/4-101)*

بگاو آوردند در خانه بعهد تو که و دانه

ز خرمنهای درویشان خران بی فسار تو

*Öküz ile getirirler evine saman ve tahıl
Senin yularsız eşek dervişlerinin harmanlarından (K 40/4-105)*

Şiirlerinde çağın olumsuzluklarını, toplumun tabakaları arasında refah düzeyi bakımından oluşan farklılıkları ve yozlaşmayı açık ve eleştirel bir yaklaşımla dile getirmiştir.

شرع الاهی و سنت نبوی را

هر که نکرد اعتبار معتبر آن بود

*Allah'ın şeriatına ve Peygamberin sünnetine
Kim değer vermezse o değer görür bu devirde (K 129/65-2078)*

Seyf-i Fergâni, şiirlerini Farsça olarak kaleme almıştır. Şiirlerinde çok nadir olarak Türkçe unsurlara tesadüf edilmektedir. Örneklerde görüleceği üzere, o, eşek anlamındaki *ulâg*, yarlık anlamındaki *yerliğ*, vergi anlamındaki *koncûr* ve mühür anlamındaki *temgâ* gibi Türkçe unsurları az da olsa kullanmıştır. Seyf'in Türkçe bilip bilmediğine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Şiirlerinde tesadüf edilen bu çok az sayıdaki Türkçe kelimelerin Farsçaya geçmiş kelimeler olma ihtimalinin yanı sıra şairin yaşadığı bölgede Türkçe konuşan kişilerle iletişim halinde olmasından hareketle az da olsa Türkçeyi öğrenmiş olduğu da muhtemel görünmektedir.

کجا به منزل وصلت رسم چو اندر راه

اولاغ عمر سقط می شود بهر فرسنگ

*Nasıl varayım vuslat konağına zira şu yolda
Ömür eşeği sakatlanıyor her fersahta (K 92/39-1240)*

چو زر قلب مردود است و تقویم کهن باطل

درین ملکی که ما داریم، یرلیغ تثار تو

*Sahte altın gibi geçersiz ve eski takvim gibi batıldır
Bizim yaşadığımız bu memlekette senin Tatar yarlığın (K 42/4-130)*

حاکمان دردم از او قنجر و تمغا خواهند

عنکبوت ار بنهد گارگه جولاهی

*Yetkililer ondan da vergi ve haraç isterler
Örümcek dahi bir dokuma atölyesi kurarsa eğer (K 147/76-2489)*

Fergâni, Farsçada genel kabul gören ve günlük dil kullanımında rastlanabilecek Arapça kelime ve tamlamalar dışında da şiirlerinde yer yer

Arapça unsurlar kullanmaktadır. Zaman zaman altıncı asır şairlerinin kullanımında gelenek olduğu üzere şiirlerinde Arapça terkiplere de rastlanmaktadır. Hatta bazen bir mısraın tamamı Arapça bir deyim olabilir. Bazen de ifadenin bir kısmını Arapça olarak yazarken diğer bölümünü Farsça olarak yazmaktadır. Öte yandan özellikle ayet ve hadis alıntılarında ise doğrudan Arapça ifadeyi kullandığı dikkat çekmektedir. Arapça alıntıları ustalıkla şiire yerleştirmesi büyük şair Hâfız'ın şiirlerini anımsatmaktadır. Yine klasik divan tertibinden bir gelenek olduğu üzere şiirlerinin başına ilave ettiği notların Arapça olması da dikkat çekicidir. Buradan hareketle şairin Arapça 'ya vakıf olduğu ifade edilebilir.

Seyf'in kasideleri Farsça şiirin en sanatsal örnekleri olarak değerlendirilmektedir. Şair herhangi bir girizgâhta bulunmaksızın doğrudan anlatmak istediği konuyu işlemeye başlamaktadır. Teşbîb, tegâzzûl, nesîb gibi bölümlere yer vermez. Övgü kasidelerinde görmeye alışkın olduğumuz dua bölümüne de yer vermez. Seyf-i Fergâni, âdetâ dilini teşbih ve istiare üzerine kurmuştur. Kasidelerinde bilge, arif ve düşünür bir şair olduğu görülmektedir. Fergâni'nin gazelleri diğer büyük sûfi şairlerin gazelleri gibi, aşk mevzularına dairdir. Gazellerinin içeriği nasihat, toplumsal eleştiri ve irfânî mazmunlar olup az sayıda âşıkane şiirleri de mevcuttur.

Safâ, Seyf'in şiiri hakkında değerlendirmede bulunurken kasidelerinin onun sözdaki ustalığını net bir şekilde gösterdiğini, Seyf'in şiirlerini ya vaaz ve nasihat içerikli olarak söylediğini ya da sosyal sıkıntıları, sorunları eleştirdiğini ifadeyle onun padişahları, emirleri ve vezirleri methetmediğini söyler. Safâ da sadece iki kasidede Gâzân Han'ın methedildiğine dikkat çekmektedir.²⁶ Ama divan incelendiğinde adı açıkça anılan Cuveynî gibi memduhlarının yanısıra adı açıkça anılmayan şahıslara yönelik de zaman zaman övgü içerikli şiirler yazdığı görülebilmektedir. Şairin kendilerini övdüğü şahıslar genellikle şairlerdir.

Seyf-i Fergâni'nin şiirinde *segiye* diye anabileceğimiz bölümlere de sıklıkla rastlanmaktadır. *Segiye*, sevgili yahut memduh karşısında kendisini köpeğe benzetmek olarak tanımlanmaktadır ve özellikle hicri altıncı asırda yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanım önemli örnekleri, *Enverî*, *Nizâmî*, *Hâkânî* gibi usta şairlerin şiirlerinde görülmektedir.²⁷ Seyf'in *Segiye* olarak değerlendirilebilecek kullanımlarına örnek olarak şu beyitleri dikkat çekicidir:

26 Zebihullâh-i Safâ, *Târîh-i Edebiyât der İrân*, s. 631.

27 Sa'îd-i Hamidiyân, "Tefâvut-i Reh ez-Sa'dî tâ Seyf-i Fergâni", *Faslnâme-yi Tehessosi-yi Zebân o Edebiyât-i Fârsi*, Sâl-i Evvel, Şomâre-yi Yek, Pejohişgâh-i 'Ulûm-i İnsânî, Tahran, 1389.

گرگ طبعم بحمله همچون شیر
سگ سرشتم بحیله چون روباه

*Aslan gibi saldıırken kurt gibi davranıyorum
Tilki gibi hile yaparken köpek gibi davranıyorum (K 38/3-51)*

پلنگ طبعی و من بر درت چو سگ خوادم
به دست جور مزین بر چو من غضنفر سنگ

*Kaplan gibisin ve ben de senin kapında köpek gibi zelilim
Eziyet ederek ben gibi yurtcu aslana taş atma (K 92/39-1241)*

Seyf-i Fergâni'nin şiirinde Horasan ekolünün özellikleri görülmektedir. Bu durumun en büyük göstergesi Seyf'in doğu şivesini kullanmasıdır. Zira Seyf'in kendisi de o civardan, Fergânâlı idi. Bu bölgenin lehçesinde Batı İran etkisi çok azdı. Seyf'in şiirinde doğu şivesini kullanmasının tek nedeni Seyf'in gurbet diyarda içine kapanması ve çocukluğundaki dili koruması değildir. Zira Safâ'nın da tesbitiyle divanındaki özel bir takım kullanımlar da bu durumun bilinçli bir tercih olduğunu göstermektedir. Örneğin, divanında defalarca خواستن fiilini Semerkand lehçesinin etkisiyle elifsiz olarak خوشتن şeklinde yazdığı görülmektedir. Bu cümleden olmak üzere divanda, defalarca نخواهد، خواهد، خواهی، خواهم، خواه kullanımları görülmektedir. Bu kullanımlara misal olarak şu beyitler verilebilir:

خاک کوی او خواهم کز هر سوش
« باد جوی مولیان آید همی »

*Onun sokağının toprağını isterim zira her tarafından
"Movliyân ırmağının havası gelir daima" (K 139/71-2292)*

ای شمع می خواهم که ببینم شبی ترا
چون شمعدان گرفته من اندر کنار پای

*Ey mum isterim ki bir gece göreyim seni
Şamdan gibi ben ayağını kucaklamış olarak (K 142/73-2370)*

Yine ikamet anlamında باش kelimesinin kullanımı veya Doğu Derî lehçesinin özelliği olan kelimelerin başına elifin eklenmesiyle، استاره، ستاره، اشکم، اشکستگان، اشکستگان، اشکن، اشکم şeklindeki yazımlar bu bağlamda anılması gereken özelliklerdendir.

درین ماه کاندز زمین می درخشد
بدان سان که استاره بر آسمان گل

*Yeryüzünde parılayan bu ayda
Sanki gökyüzündeki yıldızdır gül (K 99/42-1418)*

درین کوی آوارگان را مقام
درین حرب اشکستگان را ظفر

*Bu sokakta serseriler için bir makam
Bu savaşta yenilenlere bir zafer (K 124/62-1971)*

Yahut زنبور kelimesi yerine مَنْج kelimesinin kullanımı, öte yandan Sûzênî-yi Semerkendî'de görülen نَكْد kelimesinin kefin sükûnuyla نَكْد şeklinde yazılması, نَبْوَد kelimesinin de banın sükûnuyla yazılması da dil özellikleri olarak dikkat çekmektedir.²⁸

همچو منج انگبین در کنج بودم منزوی
چون گلی دیدم برافراز شجر باز آمدم

*Bal arısı gibi bir köşede münzevi idim
Bir çiçeği görünce ağacın tepesine geri geldim (K 134/69-2184)*

Seyf-i Fergâni, vezin ve bahir tercihinde bulunurken Farsça şiirde artık gelenekselleşen bahirleri kullanmayı tercih etmektedir. Köşede kıyıda kalmış pek bilinmeyen bahir ve vezinleri pek tercih etmediği dikkat çekmektedir. 582 gazel, 125 kaside, 23 rubai ve 5 kıta olmak üzere 730 manzumeden oluşan divanındaki şiirleri remel (237), hezec (148), muzâri' (124), müctes (104), hafif (57), mütekârib (28), münserih (17), recez (11), seri' (4) olmak üzere toplam 9 ayrı bahirde ve 32 ayrı vezinde söylemiştir.

Seyf-i Fergâni'nin kendi divanından muasırı olan şairlerle iletişim halinde olduğu anlaşılmaktadır. Seyf, dönemin büyük şairleriyle düzenli olarak yazışmakta ve şiirlerini onlara göndermektedir. Sa'dî ile olan yazışmalarından anlaşıldığına göre Seyf'in şiiri, Sa'dî tarafından cevher/maden olarak övülmüştür.²⁹ Seyf de kendi şiirini övmekten geri durmaz, bu konuda hiç tevazu göstermez ve şairliğinin güçlü olduğunu vurgulamaktadır. Şair, şiirini başkalarının şiiriyle karşılaştırmaktan çekinmediğini söyle ifade etmiştir:

بزور بازوی شعراز کسی نترسم از آنک
مرا چو پنجه شیر است استوار انگشت

*Şiirin bilek gücünde kimseden korkmam zira
Aslanın pençesi gibi güçlüdür benim parmağım (K 144/74-2425)*

28 Zebihullâh-i Safâ, *Târih-i Edebiyât der İrân*, s. 632, Şukûfe-yi Darâbi, *Cilvehâ-yi 'İrfân ve Tesevuf der Dîvân-i Seyf-i Fergâni*, Pâyânnâme-yi Kârşinâsi-yi Erşed, Gurûh-i Zebân u Edebiyât-i Fârsî, Dânişkede-yi 'Ulûm-i İnsânî, Dânişgâh-i Peyâm-i Nûr, Ahvâz, 1385.

29 Zebihullâh-i Safâ, *Târih-i Edebiyât der İrân*, s. 635.

Divanın Yazma Nüshaları ve Neşirleri

Kütahya, Vahid Paşa Kütüphanesi, No: 1575

Divanın eldeki birinci nüshası, aynı zamanda müellif hattı olan ve Kütahya Vahid Paşa kütüphanesinde bulunan 1575 nolu nüshadır. Şairin kendi el yazısıyla kaleme almış olduğu bu nüsha Ahmed Ateş ve Nihad Çetin tarafından 1954 yılında tespit edilmiştir. Bu nüshanın özellikleri şu şekildedir: Ortası şemseli, meşin bir cilt içinde 375 varak, sarı, saman renginde ve penbe renklerde kalınca kâğıtlar kullanılmıştır. 24x18 ebadında ve 15 satırlıdır. Söz başları kırmızı mürekkeplidir. Şiirler, gelenek olduğu üzere kafiyelerine göre alfabetik sırayla dizilmemişlerdir. Divanda istinsah kaydı bulunmamaktadır. Ancak varak 372b'deki kayıtlı *kutibe fi şevvâl senetin hamsin ve seb'a mi'e: yedi yüz elli senesi şevvalinde yazıldı* şeklindeki kıraat kaydından nüshanın 750/1349 yılında okunduğu, haliyle bu tarihten önce istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Ahmed Ateş, anılan yazmada çizilmiş, silinmiş, kenara ilave edilmiş, çizilip tashih edilmiş beyitler ve parçalar olduğunu belirterek nüshanın yazıldıktan sonra müellif tarafından gözden geçirildiğini ve düzeltildiğini söylemektedir.³⁰

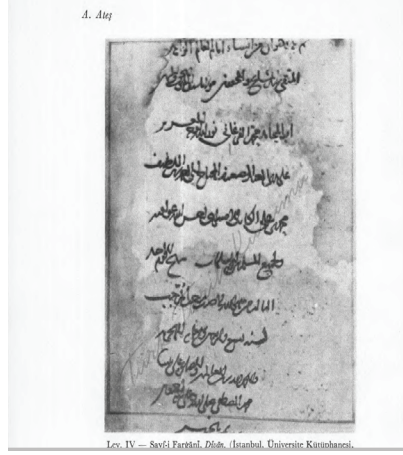
İstanbul, Üniversite Kütüphanesi, No: F 171

Divanın ikinci nüshası ise İstanbul Üniversitesi kütüphanesinde bulunmaktadır. Üniversite kütüphanesindeki F171 nolu bu nüshanın özellikleri şu şekildedir: Yeni yapılmış kırmızı meşin bir cilt içinde 368 varak, 25x17.5 ebadında, 15 satırlıdır. Az saykallı kalın kâğıt, çift çizgi halinde kırmızı mürekkeple cedvel, Anadolu neshi, kahverengi mürekkep, söz başları kırmızı mürekkeplidir. Bu nüshada istinsah kaydı bulunmaktadır. İstinsah kaydı şu şekildedir:

تم هذه ديوان من انشاء امام العالم الزاهد المتقى سيد المشايخ والمحققين مولانا سيف الله والحق و
الدين ابو المحامد محمد الفرغانى نور الله روحه العزيز على يدى العبد الضعيف المحتاج الى رحمه
ربه اللطيف محمد بن على الكاتب الاقسرايى بتاريخ يوم الاحد ائالث من رجب
لسنه تسع و اربعين و سبعمائه الهجرية

Bu nüshada da kasideler ve gazeller bir arada olup, kafiye esaslı bir sıralama yapılmamıştır. Birçok şiirde mahlas beyti yoktur. Atlamalar vardır. Şiirlerde noksanlıklar vardır ancak noksan kısımlar nüshanın başka kısmında bulunmaktadır.

30 Ahmed Ateş, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Bir Şairi: Sayf al-Din Muhammed al Fargâni", s. 416.



Lev. IV — Seyf-i Fergâni, Dîvân. (İstanbul, Üniversite Kütüphanesi).

Seyf-i Fergâni Divanı, İstanbul Üniversitesi, F 171 nolu nüshanın istinsah kaydı.

Topkapı Sarayı Müzesi, Revan Köşkü Kütüphanesi, No: 984

Divanın üçüncü nüshası ise Topkapı Sarayı müzesi Revan Köşkü kütüphanesindeki 984 nolu nüshadır. Bu nüsha Nihad Çetin tarafından Revan Köşkü kütüphanesinde tespit edilmiştir. Nüshanın özellikleri şu şekildedir: Şemseli, kahverengi, meşin, yıpranmış bir cild içinde 361 varak, 22.5x18 ebadında, yıldız cedvel içinde, kusursuz talik yazı, bütün başlıklar yaldızlı, kâğıdı saman rengi, saykallı ve kalın olup 15 satırlıdır. Nüshanın istinsah kaydı şu şekildedir:

كتب العبد المذنب المحتاج الى رحمه ربه الكريم الغنى محمد بدخشی الحسنی فی سنه 904
اربع و تسعماية الهجرية

Yine başka bir sayfada da dairevi bir tezhip içinde şu kayıt vardır:

ديوان سيف فرغانى مستمل بر بدايع معانى برسم مطالعه السلطان العظيم..... ابوالنصر بايزيد خان بن
محمد خان.....

Bu kayıttan anlaşıldığı üzere nüsha Fatih'in oğlu sultan Bayezid'in hususi kütüphanesi için yazılmıştır. Bu nüshada, kütüphane için yazılan diğer eserlerde olduğu gibi, yaldız ve mavi zeminli bir başlık ve bunun ortasında küfi yazı ile bir besmele bulunmaktadır. Şiirler sonraki divanların mutad tertibine sokulmuştur. Kasideler ve gazeller, kıtalar ve rubailer şeklinde tasnif edilmiş ve alfabetik olarak sıralanmıştır.³¹

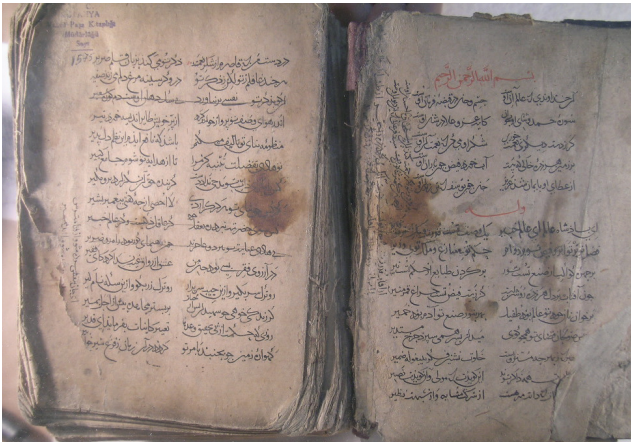
Seyf-i Fergâni Divanı, Zebihullâh-i Safâ, Tahran

Seyf-i Fergâni Divanı, matbu olarak ilk defa Prof. Dr. Zebihullâh-i Safâ tarafından h.ş. 1341/1962'de Tahran'da yayımlanmıştır. Tahran üniversitesi tarafından yayımlanan divanın bu birinci baskısı üç cilt olarak basılmış-

31 Ahmed Ateş, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Bir Şairi: Sayf al-Din Muhammed al Fergâni", s. 418.

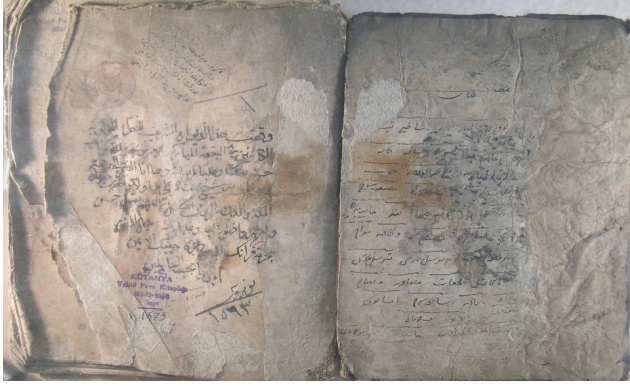
tür. Bu baskıda, birinci cilt kasidelerden, ikinci cilt kıtalardan ve gazellerden, üçüncü cilt de 261 gazelden oluşmaktaydı. Safâ, divanın bu neşrini üniversite nüshasını esas alarak h. 1341-4 yılları arasında gerçekleştirmiştir. Nitekim Safâ da divanın önsözünde, anılan divandan Prof. Dr. Ahmed Ateş vasıtasıyla haberdar olduğunu, gene onun aracılığıyla mikrofilmlerine ulaştığını ve divanın birinci baskısını Üniversite nüshasının mikrofilmlerini esas alarak neşrettiğini söylemektedir. Safâ, Revan Köşkü nüshasını ancak 1344/1965 yılında Ankara'da görev yapan Muhammed Emîn-i Riyâhî'nin temin ederek kendisine gönderdiğini ifade eder. Sonraki yıllarda Almanya'da bulunduğu sırada kendisini Lübeck'te ziyaret eden Seyyid Muhammed-i Torâbî ile birlikte matbu nüshayı Revan Köşkü nüshası ile karşılaştırarak gerekli düzeltmeleri yaptılar. Safâ, bu düzeltme esnasında Üniversite nüshasında mevcut eksiklikleri Revan Köşkü nüshasından istifadeyle tamamladığını ifade eder. Divanın düzeltilmiş hali 1364/1985 yılında Firdevs yayımları tarafından yayımlandı. Divanın son baskısı da 1391/2012 yılında Torâbî'nin yeniden gözden geçirmesiyle Firdevs yayımları tarafından Tahran'da yayımlanmıştır.³² Divanların nüsha farkları, son baskıda üniversite için *u* ve revan köşkü için *r* şeklinde dipnotta gösterilmiştir.

Divan daha sonra çeşitli özel yayınevleri tarafından da yayımlanmıştır. Nitekim elimizde bulunan ve bu çalışmada esas olarak alınan divan, İntişârât-i Firdevs tarafından yayımlanmış olan 1392/2013 tarihli ikinci baskıdır. Bu baskı, Dr. Seyyid Muhammed-i Turâbî tarafından gözden geçirilmiştir. Künyede, Zebihullâh-i Safâ'nın tashihi ve mukaddimesiyle yayımlandığı belirtilmiştir. Nitekim Safâ'nın şairin hayatı, şiiri ve divanı hakkında kaleme aldığı mukaddime, kendisinin el yazısıyla bu baskının da başında yer almaktadır.



Seyf-i Fergâni Divanı, (Şairin müsveddesi. Kütahya, Vahid Paşa Kütüphanesi, No: 1575)

32 Zebihullâh-i Safâ, *Târîh-i Edebiyât der İrân*, s. 630-31, *Divân-i Seyf-i Fergâni*, s. 34. (sohen-i mosehhih)



Seyf-i Fergâni Divanı, (Şairin müsveddesi. Kütahya, Vahid Paşa Kütüphanesi, No: 1575)



Seyf-i Fergâni Divanı, (Şairin müsveddesi. Kütahya, Vahid Paşa Kütüphanesi, No: 1575)

KAYNAKÇA

- 'Abdülhuseyin-i Zerrinkûb, *Ez Guzeşte-yi Edebî-yi İrân*, İntişârât-i Sohen, Tahran, 1385.
- 'Abdurresûl-i Hayyampûr, *Ferheng-i Sohenverân*, İntişârât-i Telâye, Tahran, 1393.
- 'Ali Honeri-yi İbrâhimpûr, *Berresî ve Tehlîl-i 'İlm-i Beyân der Dîvân-i Seyf-i Fergânî*, Pâyânnâme-yi Kârşinâsî-yi Erşed, Dânişgâh-i İmâm Homeynî, Dânişkede-yi Ulûm-i İnsânî, 1392.
- Ahmed Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, MEB, İstanbul, 1968.
- Ahmet Ateş, "Anadolu'nun Unutulmuş Büyük Bir Şairi: Sayf al-Dîn Muhammed al Fargânî", *TTK Belleten*, XXIII/91 (1959), s. 416.
- Bedi'uzzemân-i Furûzânfer, *Sohen o Sohenverân*, Çâp-i Pencom, İntişârât-i Harezmi, Tehran, 1380.
- Hâdî-yi Kezâyî, *Zindeginâme-yi Nivisendegân ve Şâ'irân ez Rûdekî ta Dovletâbâdî*, İntişârât-i Behzâd, Tahran, 1386.
- Hasan Çiftçi, *Ubeyd-i Zâkânî: Toplumsal Görüşleri, Ahlâk ve Felsefesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Erzurum, 1996.
- Hesen-i Enûşe, (Ed.) *Dânişnâme-yi Edeb-i Pârsî*, VI. Cilt, -Ânâtoli ve Bâlkân-, İntişârât-i Teb' o Neşr, Tahran, 1384.
- Muhammed Emîn-i Riyâhî, *Zebân u Edeb-i Fârsî der Kelemrov-i 'Osmânî*, Tahran 1369.
- Muhammed Sâdık-i Zeynîvend, *Bâztâb-i Mesâ'il-i İctimâ'î ve Bâverhâ-yi Mezhebî der Dîvân-i Seyf-i Fergânî*, Pejohişgâh-i 'Ulûm-i İnsânî ve Mutâle'ât-i Ferheng, Behmen, 1387.
- Nimet Yıldırım, "Seyf-i Fergânî", *DİA*, XXXVII. Cilt, s. 27.
- Ozan Yılmaz, *Gülîstân Şerhi (Sûdî-yi Bosnevî)*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2012.
- Pervîn-i Hidâyetî, *Nekd-i İctimâ'î-yi Eş'âr-i Seyf-i Fergânî*, Pâyânnâme-yi Kârşinâsî-yi Erşed, Dânişgâh-i Zehrâ, Dânişkede-yi Edebiyât, Zebânâ ve Târih, 1385.
- Rıza Savaş, "Cuveynî", *DİA*, C.VII.
- Sa'dî-yi Şirâzî, *Gülîstan*, Çev: Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yay., Ankara, 2004.
- Sa'id-i Hamidiyân, "Tefâvut-i Reh ez-Sa'dî tâ Seyf-i Fergânî", *Faslnâme-yi Tehesusi-yi Zebân u Edebiyât-i Fârsî*, Sâl-i Evvel, Şomâre-yi Yek, Pejohişgâh-i 'Ulûm-i İnsânî, Tahran, 1389.
- Sayyâra Mahînfâr, "Farğânî, Sayf-Al-Dîn Mohammad", *Encyclopaedia Iranica*, December 15, 1999 (Erişim) <http://www.iranicaonline.org/articles/persian-authors-2>, 03.06.2016.
- Seyf-i Fergânî, *Dîvân*, İntişârât-i Firdevs, Tahran, 1392.
- Şukûfe-yi Darâbî, *Cilvehâ-yi 'İrfân ve Tesevvuf der Dîvân-i Seyf-i Fergânî*, Pâyânnâme-yi Kârşinâsî-yi Erşed, Gurûh-i Zebân u Edebiyât-i Fârsî, Dânişkede-yi 'Ulûm-i İnsânî, Dânişgâh-i Peyâm-i Nûr, Ahvâz, 1385.
- Tahsin Yazıcı, "Fergana", *DİA*, XII. Cilt, s. 375.
- Veyis Değirmençay, *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, No: 1023, Erzurum, 2013.
- Zebihullâh-i Safâ, *Dîvân-i Seyf-i Fergânî*, Bâ teshîh ve mukeddime-yi Zebihullâh-i Safâ, İntişârât-i Firdevs, Tahran, 1392.
- Zebihullâh-i Safâ, *Târih-i Edebiyât der İrân*, I-V, İntişârât-i Firdevs, Tahran 1390.

MİLLİYETÇİLİĞİN AYDINLANMACI KÖKENLERİNE DAİR BİR DERKENAR

Ahmet Erkan ŞEKERCİ*

Özet:

Herakleitos yaklaşık iki bin beş yüz yıl önce hayatın anlamını 'Panta Rei' ilkesine göre açıklamaya çalışmıştı. Buna göre her şey önü alınmaz bir şekilde akmakta ve değişmektedir. Tarihte de bir anlamda Herakleitos'un ırmağı gibi hızla akıp gitmekte ve aynı olayı bir daha yaşama, olanı durdurma imkanı olmayan süreç yaşanmaktadır. Hızla akan ve her an değişen tarih ve zaman içerisinde bazı dönemler önemli kırılmalara ve değişimlere sahne olmuştur. Bu değişimler hem mevcut dönemi, hem de sonraki dönemleri karşı konulmaz bir şekilde bu değişim rüzgârını içine alarak, tahmin edilmeyen ya da umulandan daha farklı sonuçların doğmasına da imkan sağlamıştır. Aydınlanma ve onun düşünce havzasında hayat bulan milliyetçilik içinde de böyle bir tesadüf ve imkanın bulunduğu söylenebilir. Aydınlanma entelektüel, sosyal, siyasi bir dönüşümün adı olarak on sekizinci yüzyıldan beri pek çok oluşum ve değişime imkan sağlamış düşünsel bir harekettir. Başta siyasi yönetim tarzları olmak üzere, insan, toplum ve sanata dair değişimler birbirini tetikleyen şekilde ortaya çıkmış ve günümüz modern toplumun oluşmasını sağlamıştır. Milliyetçilikte Aydınlanmanın bakiyesi olan bir kavramdır. Özgürlük, eşitlik, bağımsızlık gibi ülküler, Fransız ihtilali ile beraber, adına milliyetçilik dediğimiz bir düşünsel ve siyasi akım ve sisteme dönüşmüştür. Biz bu çalışmamızda bu dönüşüme dair kısa bir değerlendirmeyi, belki de bir dipnotu kendi zaviyemizden sizlere sunmaya çalışacağız.

Kelimeler: Aydınlanma, Milliyetçilik, Ulus, Özgürlük, Eşitlik, Kültür
An Apostil Regarding Enlightened Roots of Nationalism

Abstract:

Heraclitus has attempted to explain the meaning of life with *Pantha Rei* principle 2500 years ago. According to this, everything is in constant change as it flows inexorably. In a similar fashion, history flows just like the river that Heraclitus refers to. This means that there is no possibility to repeat an incident or prevent one from happening. Within this flowing course of time and history in constant change there are some landmarks and groundbreaking moments. Those momentous changes have begot unexpected results that effect not only the present time but also the future. Nationalism that emerged within the Enlightenment and its intellectual atmosphere can be regarded as such a chance and possibility. Enlightenment, being an intellectual, social and political transformation of the eighteenth century has provided grounds for many upcoming emergences and changes. Triggering one another, the changes in the fields of primarily politics and secondarily

* Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi ABD. Öğretim Üyesi, ahmetsekerci@gmail.com

humanities, social sciences and art emerged in quick succession and formed the foundations of modern social structure. Thus nationalism is an outcome concept of the Enlightenment. With the French revolution, the ideals of liberty, equality and independence transformed into an intellectual and political current and system we call nationalism. This work is an attempt towards presenting a brief analysis of that transformation and a note from our perspective.

Key words: Enlightenment, Nationalism, Nation, Liberty, Culture.

Giriş

Tarih bazen hiç umulmadık olayların ardı sıra giden yaşanmışlıklar üzerine kuruludur. Bu nedenledir ki, bugün artık gerçek olan pek çok şey bir zamanlar aslında gerçekleşme imkanı ya hiç olmayan ya da çok zayıf olan hayallerin ürünü olabilir. İnsan anı ve geleceği inşa etmek için her ne kadar plan yapsa da, insan üzerine kurulu her planın hesaplanması mümkün olmayan yönleri her zaman için vardır. Aydınlanma ve onun sosyal ve entelektüel çıktılarının bir çoğu aslında kısmen bu rastlantının ürünüdür. Bu nedenledir ki, aydınlanma kavramı hakkında yapılacak her tanım bir anlamda eksik kalmaktadır.

On sekizinci yüzyıl aydınlanma yüzyılıdır. O aklın bağımsızlığını ifade eden, salt felsefi bir faaliyetin çok ötesinde toplumsal bir inşa sürecidir.¹ On yedinci yüzyılın son çeyreğinde felsefi ve entelektüel bir faaliyet olarak doğan Aydınlanma, Kıta Avrupa'sında ve özellikle Fransa ve Almanya'da toplumsal bir dönüşüm hareketi haline gelecektir. Bu dönüşümün kuşkusuz en önemli sonuçlarından ya da çıktılarından birisi de milliyetçiliktir. Aydınlanma'yı ve onun en önemli çıktılarından birisi olan milliyetçilik kavramını karakterize eden üç önemli tarih vardır. Günümüzden baktığımızda zaman zaman anakronik bir yaklaşım içine düşme tehlikesine rağmen, aksi ispat edilene değin insanlar kurgusal tarih algılarını da inşa edeceklerdir. Bizim burada ortaya tüm çalışmamızı karakterize edecek tarih ve olaylar da bu kurgusalılık içinde değerlendirilebilir.

Aydınlanma yaklaşık bir buçuk asır devam etmiş bir düşünce hareketidir.² Sürecin başlangıcını temsil eden tarih, 1688 İngiliz Glorious devrimidir. Siyasi ve entelektüel dönüşümü ifade etmesi bakımından oldukça önemli olan bu tarih, kansız ve tüm tarafların katılımıyla gerçekleşmiş

1 A.E. Şekerci, *Aydınlanma ve Din: İngiliz Aydınlanma Geleneğinde Din Algısı*, İnsan Yayınları, İstanbul-2016, s.14

2 Aydınlanma düşüncesini ifade eden tarihler bakımından farklı yaklaşımlar vardır. Ancak buradaki sınırlandırmalar ve tarihlere verilen anlamlar bizim kendi düşüncelerimizi ifade etmektedir. Konu ile ilgili tartışmalara bkz., S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion The Myths of Modernity*, Manchester University Press, 2003 s.1; Ahmet Cevizci, "Aydınlanma", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul-2002, s.111; H. Ömer Özden- Osman Elmalı, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat, 2. Baskı, İstanbul-2014, s.237-238.

olması bakımından 'şanlı' lakabıyla anılmıştır. Siyasi ve düşünsel hakların kral ve halk nezdinde belli bir rutine sokulması anlamını taşıyan bu anlaşma aynı zamanda Aydınlanma'nın ilk siyasi kazanımı olarak sürecin başlangıcını temsil etmektedir. İkinci tarih ise tam bir asır sonra sürecin kırılmaya uğradığı 1789 Fransız ihtilalidir. Bu tarih aynı zamanda milliyetçilik kavramının da düşünce sahnesine girdiği zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Son tarih ise 1815 Viyana anlaşmasıdır. Napolyon'un yenilgisinin temsili olan bu anlaşmada siyasi ve entelektüel bakımdan Aydınlanma döneminin bitişini ama onun en büyük sonuçlarından olan milliyetçiliğin ise siyasi bağlamda ortaya çıkışını temsil etmektedir. Fransız ihtilali sonrasında kurulan genç Fransız cumhuriyeti, kısa süre sonra Almanya ve Avusturya'nın saldırılarıyla karşılaşmıştı. Sonrasında yönetime el koyan Napolyon, milliyetçiliğin çekirdek hali ya da en etkin yollarından olan vatanseverlik ülküsüyle ülkesini ilk önce işgalden kurtarmış sonrasında ise tüm Avrupa'yı etkisi altına alacak bir işgal hareketini başlatmıştır. Tüm Avrupa'ya yayılan Napolyon'un devrim ordularının 1815 yılında Waterloo savaşında yenilmesiyle birlikte siyasi ve entelektüel açıdan Aydınlanma biterken, onun genç evlatlarından olan milliyetçiliğin yükselişe geçtiği bir dönem başlamıştır. On dokuzuncu asır ulus devlet algısının ve monarşiden millete/milliyete evrilen hızlı bir dönüşümün başlangıcıdır. Başta belirttiğimiz gibi tarihte gerçekleşen her olay, umulmadık sonuçlarında doğmasına imkan sağlamıştır. Eğer Napolyon Waterloo savaşında yenilmemiş olsaydı³ belki de burada ifade edeceğimiz pek çok şeyin bir anlamı kalmayacaktı. Ancak ortaya çıkan cari durum, toplumları ve tarihin akışını da geri dönülmez bir şekilde değiştirmişti. Biz de bu çalışmamızda bu değişimin aydınlanma ve milliyetçilik bağlamında ne şekilde gerçekleştiğine bakacağız. Bunun için, öncelikle milliyetçilik kavramının ne anlama geldiğini ele alıp, Aydınlanma ve milliyetçilik ilişkisinin ne şekilde tezahür ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Kavramsal Analiz: Millet ve Milliyetçilik

Aydınlanma on sekizinci yüzyılı karakterize eden bir dönemin adıdır. Kant'ın başta bireyi merkeze alarak ergin olmama durumundan kurtulma hali olarak nitelendirdiği⁴ bu kavramın modern dünyaya kazandırdığı pek çok önemli değer vardır. Bunların başında insan hakları, özgürlük, bağımsızlık, mülkiyet hakkı, teşebbüs hürriyeti, tolerans, basın yayın hürriyeti gelmektedir. Özgürlük kavramı özellikle Aydınlanma'nın kurucu filozofu olarak kabul edilen J. Locke'un siyasi görüşleriyle sistematize edilmiş ve ardından tüm süreci ve siyasal düşünceleri etkileyecek bir hale

3 Umut Özkırmı, *Milliyetçilik ve Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri*, Tesev Yayınları, İstanbul-2008, s.24

4 I. Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784), *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, çev: Nejat Bozkurt, sayı:11, Temmuz-2000, s.17.

dönüşmüştür. Düşünürün *Sivil Hükümet Üzerine İki Deneme ve Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* isimli eserleri Aydınlanmayı aşan ve başta milliyetçilik ve ulus devlet yapısı olmak üzere pek çok çağdaş fikrin oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁵

Millet ve milliyetçiliği kavramsal düzeyde değerlendirdiğimizde, bu kavramların bir biri ile bazen bir ardısalılık bazen ise tamamlayıcılık ilişkisi içinde olduğunu müşahade ederiz. Bu iki kavram söz konusu ilişkilerin ötesinde, bir birinden yer yer ayrı düşen referans ve içeriklere de sahiptir. Millet kavramı Arapça kökenli bir kelimedir. Topluluk ve cemiyet anlamlarının dışında aynı kökenden gelen insanları ifade etmesinin yanında, din ve şeriat gibi kuşatıcı kullanımlara da sahiptir. Ancak çağdaş kullanım olan ulus kavramının yanında, siyasal milliyetçilik akımına bağlı olarak on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ortaya çıkan *nation* ve *nationalism* kelimelerinin anlamlarını içerecek şekilde sınırlandırılmıştır. Dilimizdeki milliyetçilik kavramı da, ait olduğu millete bağlılık duyan, onun menfaatlerini kendi menfaatleri üzerinde tutan gibi anlamlarının yanında, siyasal bir geleceği ve ülküyü paylaşmak anlamında ulusçuluk kavramlarını içerecek bir anlama da gelir. Millet kavramı İslam düşünce tarihinde genellikle din ve inanç anlamlarına gelecek şekilde kullanıla gelmektedir. Ulus anlamındaki yaygınlık, Aydınlanma sonrası ortaya çıkan dönüşümle izah edilebilir. Farabi'nin ünlü *Kitâbu'l Mille* adlı eserindeki 'mille' kelimesi, Osmanlı döneminde kullanılan ve tüm Müslümanları ifade eden Millet-i Beyzâ, Hıristiyanlara ithafen, Millet-i Mesihîye ve Osmanlı toplumundaki Müslümanları, Yahudileri, Ermenileri ve Rumları toplumlarına karşılık olarak kullanılan Millet-i Erbaa kavramındaki millet kelimesi, genellikle din, inanç ve kültür anlamlarını ifade edecek şekilde kullanılmıştır.⁶ Günümüzdeki millet ve milliyetçilik kavramları ise daha çok, Fransız ihtilali sonrasında oluşan düşünce ikliminde ortaya çıkan ulus merkezli anlayışın bir sonucu olarak, aynı siyasal ortamı paylaşan ülkü birliği yapmış genelde aynı kökene bağlı insanları ifade eden topluluk ve siyasal birlik için kullanılmıştır. Bu açıdan modern kullanımda millet ile ırk/etnik köken anlam olarak birbirine yakın anlamda kullanılmaktadır. Yani günümüz kullanımıyla millet ve milliyetçilik kavramları Fransız aydınlanmasından mülhem Batı kökenli kavramlardır. Popüler kullanımıyla ifade edersek artık ulus ve ulusçuluk kelimeleriyle ifade edilen bu iki kavramın Batı kaynaklı olması, onların aynı içerikle kullanıldığı anlamına gelmemektedir. Zira on altıncı yüzyıldan itibaren tüm dünyada kolonyalizm ile hakimiyet sağlamaya çalışan Batılı uluslar, bu kavramları sonrasında kendi kültür

5 J. Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Metin Yürüşen, Liberte, Ankara-2009, s.71; J. Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, edit and with introduction by Ian Shapiro, Yale University Press, New Haven, 2003, s.30

6 Konu ile ilgili olarak bkz. İlhan Ayverdi, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, c.2, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul-2005, s.2073-2074; Bkz. Coşkun Değirmencioglu, "Millet, Milliyet Üzerine" *Türk Yurdu*, 1999, sayı:139-140-141, s.85.

ve medeniyetlerini üstün ve hakim gösterme unsurları olarak kullanmışlardır. Bu açıdan sömürgeci/fetihçi Batı milliyetçiliğiyle ile savunmacı/kurtuluşçu Doğu milliyetçiliği arasında önemli içerik ve anlam ayrılıkları bulunmaktadır. Batılı milletler tarafından hakimiyetin ve sömürünün unsuru olan bu kavram, Batılı olmayan ve işgale uğrayan uluslarca emperyalizme ve kolonyalizme karşı bir savunma aracı olarak kendisine başvuru rulan siyasal bir argüman haline gelmiştir.⁷

Günümüzde ise daha çok Gellner, Smith, Kedourie ve Balibar gibi çağdaş düşünürlerce araştırma konusu yapılan bu kavramlar klasik anlamlarının yanında daha geniş kullanımlara kavuşmuştur. Gellner milliyetçiliği ulusal bilincin oluşmasını sağlayan kültürel bir birlik olarak görmektedir.⁸ Smith milli kimliği yaratan şeyin bizzat milliyetçiliğin kendisi olduğunu ifade eder.⁹ Milliyetçilik her ne kadar on dokuzuncu yüzyılda üretilmiş ya da icat edilmiş olsa da kolektif bir bilinç halinin oluşmasına ve bireyin kendini devletine bağlı hissetmesine imkan sağlamaktadır.¹⁰ Bu imkanın içinde etnik kökenin ikinci plana atıldığı bir entegrasyon durumu da vardır. Ancak her ne kadar zaman zaman tesadüfi ya da kurgusal bir etkinlik gibi algılsa da, yine de milliyetçilik doğal olarak etnosantrik bir kökene göre tanımlanmak zorunda kalacaktır.¹¹ Ancak günümüzde de geçerli olan kültür ve etnisite eksenli tanımlamaların kökeni 1908 yılında Friedrich Meinenck'e dayanmaktadır. Düşünür milleti kültürel bir topluluk anlamında *Kulturnation* kavramıyla, kendi iradesini belirleyen bir topluluk anlamında ise *Staatnation* kavramıyla ifade etmiştir.¹² Bu ayırım daha sonrasında siyasi ve kültürel milliyetçilik ayırımının kabul görmesinde etkili olmuştur. Özellikle gittikçe kozmopolit ve küresel bir yapıya kavuşan günümüz dünyasında çoğu devlet milli bir isimle kendilerini tanımlarken, halk pek çok etnik unsuru bir arada barındırmaktadır. Bu anlamda modern ve gelişmiş ülkelerde genellikle kültüre dayalı oluşturulmuş bir milliyetçiliğin yanında, gelişmekte ya da varlık mücadelesi verilen bölge ve alanlardaki devletlerde daha çok korumacı bir tarzda kendini gösteren etnik kökene dayalı bir milliyetçilik anlayışı ortaya çıkmaktadır. Aslında kültüre dayalı milliyetçilik anlayışı bir anlamda kurgusal ve hatta hayali politik bir topluluktur.¹³ Milliyetçilik farklı unsurları bir arada tutan psikolojik bir üst kimlik oluşturmaktadır. Yani ulus ya da millet dediğimizde ortak yasalara bağlı, hak ve sorumlulukları olan bir topluluk

7 E. Balibar, I. Wallerstein, *Irk Ulus Sınıf:Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, Metis Yay, İstanbul-2000, s.66; J. Plamenatz, "Two types of Nationalism", *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*, ed. E. Kamenka, Edward Arnold Ltd, London-1973, s.30.

8 E. Gellner, *Nation and Nationalism*, Blackwell, Oxford-1983, s.48

9 Athony D. Smith, *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, İstanbul-1994, s.117.

10 J.A. Hall, "Nationalism: Classified and Explained", *Deadalus*, Summer, 1993, s.5.

11 E. Balibar, I. Wallerstein, *Irk Ulus Sınıf:Belirsiz Kimlikler*, s.66

12 A. D. Smith, *Milli Kimlik*, s.24.

13 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Metis Yay, İstanbul-1995, s.22.

aklımıza gelmektedir. Bu yasaya bağlı olmada ise insanların rengi, ırkı, itikadı, yaşı ya da dine dayalı farklılaşmalarının bir anlamı yoktur. Etnik kökene bağlı milliyetçilik daha çok Batı dışı toplumlarda yaygınken, kültüre bağlı milliyetçilik daha çok Batı merkezli topluluklarda yaygındır.¹⁴ Hans Kohn millet kavramını aynı yönetim ve yasalar altında ortak ülkede yaşayan insanları kuşatan, rasyonel bir tarzda oluşmuş bir topluluğa işaret etmek için kullanır.¹⁵ Milliyetçilikte bu topluluğun devamının siyasi olarak savunulması ve devamının sağlanması için ortaya konulan çaba olarak da düşünülebilir. Bu çabanın siyasi yönü olan devlet ise zorunluktan öte olumlu bir sonuçtur.¹⁶ Aydınlanmanın en önemli çıktılarından olan siyasi milliyetçilik monarşik yapılardan demokratik cumhuriyete geçiş sürecinin katalizörü olmuştur.¹⁷

Aydınlanma ve Milliyetçilik

Aydınlanma ve Milliyetçilik kavramlarını siyasi ve entelektüel bağlamda ele aldığımızda Rönesans ve Reform hareketlerinden başlayan değişimin Aydınlanmayla zirveye çıktığı yapıda, çağdaş dünyanın oluşmasındaki en önemli yapı taşının milliyetçilik olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Modern ve çağdaş dünyayı içine alan bu değişim ve oluşum dalgası son dört asırdır etkisini sürdürmektedir. Aydınlanma ile başlayan monarşik yönetimlerdeki değişim ve dönüşüm, 1789 Fransız ihtilaliyle birlikte yeni ulus yapılarının tarih sahnesine çıkmasını sağlamıştır. Aydınlanmanın en önemli merkezlerinden olan Almanya Bismarck ile ancak 1871'de ulusal birliğini sağlamıştır. Roma gibi bir medeniyet geçmişine sahip olan İtalya da 1859'da Kont Camillo Cavour ile ulusal birliğine kavuşmuştur. Aydınlanma çağının emperyalist güçleri olan Fransa ve İngiltere ulusal yapıların da ilk örnekleridir. Eskilerin büyük monarşileri sahip oldukları coğrafyalarda hükümlerini sürdürebilmek için millet ve milliyetçilik kavramlarını kültür merkezli bir üst kimlik olarak sürdürmeye çalışmışlardır. Fransız ihtilalinin estirdiği özgürlük rüzgarı Birinci Dünya Savaşı'na geleceğe değin başta Avusturya-Macaristan ve Osmanlı gibi kadim monarşileri doğrudan etkilemiştir. Bu dönemde Yunanistan, Polonya ve Bulgaristan gibi devletler bağımsızlığını sağlarken, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Wilson ilkelerine göre yirmi yedi tane ulusal devlet kurulmuştur. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise Avrupa merkezli kolonyal sistem tamamen yıkılarak dünya genelinde ulusal devletler kurulmuştur. Bazı bölgelerde ise tek bir ulusa ait irili ufaklı pek çok ulus devletleri kurulmuştur. Arap dünyası bunun tipik bir örneğidir. Aynı durum Sovyetler Birliği'nin dağıl-

14 Bkz. Athony D. Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, çev: Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Dost Yay, Ankara-2002, s.178; Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*, s.28.

15 Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*, s.131, 262.

16 Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, ter: B. Ersanlı, G.G. Özdoğan, Hil Yay, İstanbul-2013, s.77.

17 Jurgen Habermas, *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak*, çev: İlknur Aka, Yapı Kredi Yay, İstanbul-2012, s.19.

masıyla beraber ortaya çıkan Türki cumhuriyetler için de geçerlidir.

On dokuzuncu asırda başlayıp yirminci asırda yükselişe geçen milliyete bağlı ulusal devlet ve medeniyet anlayışının temelini oluşturan belli başlı temel unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurlardan bazılarını kısaca değinmek gerekmektedir. Zira gerek etnisite, gerekse kültür merkezli olsun bu unsurlar olmadan milliyetçiliği tam olarak tanımlamak ya da anlamak mümkün olmayacaktır. Bu unsurlardan en önemlisi kuşkusuz etnik kökendir. Millet kavramından milliyetçiliğe evrilen süreçte en önemli çıkış noktası aynı etnik kökenden gelme durumudur. Ancak etnik köken doğuştan kazanılan ırksal bir özellik olarak kabul edildiği gibi, bunun dışında sonradan kabul edilen ya da mensup olunan bir kültür unsuru olarak da düşünülmektedir. Yani doğuştan gelmeyen, katılıma bağlı bir etnik unsur da söz konusu olabilir. Ancak entik milliyetçilikteki etnisite kavramı, daha çok doğuştan aynı topluluğa yani millete ait olma anlamını içerecek şekilde kullanılmaktadır. Kurulan ilk milli/ulus devletler aynı ırksal özellikleri barındıran toplulukları bağımsızlaştırma amacı taşımaktadır. Nitekim İkinci Dünya Savaşı sonrasında kolonyal sistemin ayrışmasıyla oluşan çoğu devlet için etnik unsur ön plandaydı.¹⁸ Günümüz dünyasında çoğu devlet salt ve baskın bir ırka dayanan ya da ortak bir düşüncenin ürünü olan bir milliyetçilik anlayışının sonucu olan ulusal/milli devletlerin hakimiyeti altındadır. Özellikle Birinci Dünya Savaşı ve İkinci Dünya Savaşı sonrası oluşan dünya siyasal sisteminde milliyetçilik, emperyalizme karşı bir koruma unsuru olarak insanları birleştiren önemli bir güç olarak karşımıza çıkmaktaydı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ilkelerinden olan ve Atatürk'ün de sahiplendiği milliyetçilik anlayışı, ilk zamanlarda ırkı, sonrasında kültürü/harsı esas almakla beraber ülkenin emperyalizme karşı mücadelesinde önemli bir savunma silahıydı.¹⁹ Bu tür milliyetçilik algılarından en dikkate değerisi ise kuşkusuz pek çok etnik grubun bir arada yaşadığı ve irki ayrıştırma ihtimallerinin asgari düzeyde tecrübe edildiği Hindistan'daki Savakar milliyetçiliğidir. Hindu olmak burada üst bir kimlik olarak inşa edilerek birlerce farkı unsuru birleştiren bir yapı ortaya konmaya çalışılmıştır. Avrupa'nın on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan iki önemli ulus devleti olan Almanya ve İtalya, ırksal özelliklerini ön plana çıkararak kendilerini saflaştırma iddiasıyla, neticesini İkinci Dünya Savaşı'nda göreceğimiz faşist uygulamalara yönelmişlerdir. Sadece ırka vurgu yapan milliyetçilik anlayışı dışlayıcı yapısıyla son yüzyılda Sırbistan'da gördüğümüz ve her gün görme ihtimalimiz olan katliam/soykırım potansiyeline de sahiptir. Bu nedenledir ki, çağdaş dünya milliyetçiliği, ayrıştırıcılıktan öte birleştirici bir yapıda inşa etmek için ırkın yanında diğer başka un-

18 Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*, s.161-163.

19 Bkz. Gündoğan, a.g.m., s.186; Özkırımlı, a.g.e., s.39.

surları da önemsemektedir.

Milliyetçiliğin ikinci unsuru dildir. Hatta milliyetçiliği sadece etnik kökene ve ortak dile indirgeyenler bile olmuştur.²⁰ Dil etnik milliyetçilik ile beraber, kültüre dayalı milliyetçiliğin en önemli unsurlarından bir tanesidir. Aydınlanma düşüncesinin milliyetçilik kavramı üzerindeki en önemli etkisi, daha on yedinci yüzyıldan itibaren düşünce ve kamusal hayatta etkili olmaya başlayan ulusal/yerel dillere verilen önemle ortaya çıkmaktadır. Luther'in İncil'i Almanca'ya çevirmesi, yine Almanya'da Almanca'nın bürokratik dil olarak Latince'nin yerini alması,²¹ yerel dillerde üretilen edebiyat ve düşünce eserleri milli bilincin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca Aydınlanma dünyasının yeni yeni şekillenen kozmopolit devlet ve şehir sistemlerinde azınlıkların asıl topluluğa entegrasyonunda dil önemli bir yardımcı unsur olarak her zaman önemini korumuştur. Günümüz çağdaş dünyası içinde coğrafya değiştiren halkların, buldukları ülkeye adaptasyonunda yerel ya da resmi dilin öğrenilip kullanılması ciddi bir önem arz etmektedir. Nitekim dil ve buna bağlı ortaya çıkan yeni kültür, modern milliyetçiliğin ilham kaynağı olan Fransa ve Fransız milliyetçiliğinin temel karakteristiği durumundadır.²²

Milliyetçiliğin üçüncü önemli unsuru ortak vatan algısıdır. Bu vatan sahip olunan hâlihazırdaki toprak olabildiği gibi, geleceğe matuf emperyal bir arzunun ürünü olan ve üzerinde hak iddia edilen yerleri de kapsayabilmektedir. Çağdaş milliyetçilik algısında yaşanan toprağa duyulan aidiyet en önemli unsurlardandır. Etnik milliyetçilikte vatanın tek bir ırka ait olduğu düşünülürken, çağdaş dünyada bulunduğu ülkeye sahip çıkan ve ortak geleceğe yönelen her vatandaş için o yer vatan durumundadır. Bu anlamda günümüz dünyasında vatan daha geniş bir çerçevede kuşatıcı bir yapıyı imlemektedir.

Milliyetçiliğin diğer önemli unsurları arasında din ve ortak kültür gelmektedir. Bu ikisinin bir arada olduğu bir milliyetçilik algısının en önemli sonucu kuşkusuz aynı tarih bilincine ve ortak geleceğe sahip bir topluluğun teşekkül etmesidir. Millet kavramının ilk kullanımlarından birisinin din ve medeniyet anlamını içerdiğini girişte söylemiştir. Ortak kültür de milliyet kavramının bir medeniyet formuna kavuşmasında dönüştürücü bir role sahiptir. Bu dönüşümün sonucunda ortaya çıkacak en önemli şey ise milletin devamını sağlayacak bir ortak bilinçtir. Bu bilincin temelinin atılmasında din, dil, vatan ve etnik köken birlikte rol oynamaktadır. Bu saydığımız hususların dışında da çağdaş veya klasik anlamda milliyetçilik

20 Daniel Druckman, "Nationalism, Patriotism, and Group Loyalty: A Social Psychological Perspective", *Mershon International Studies Review*, 1994, 38, s.45.

21 Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev:S. Coşar, S. Özertürk, N. Soyarık, İletişim Yay, İstanbul-2013, s178.

22 Hakan Poyraz, "Telâffuz ve Gramer Açısından Milliyetçilik" *Türk Yurdu*, 1999, sayı:139-140-141, s.156.

kavramının kavramsal yönünü oluşturan bazı diğer hususları da eklemek mümkündür.

Sonuç

Aydınlanma dönemi iki asır önce tamamlanmasına rağmen, Aydınlanma ideallerinin hakim olduğu çağdaş bir dünyada yaşıyoruz. Bu dünyanın kozmopolit yapısında, pek çok siyasi yapı kendilerini milli/etnik kökene dayanarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte eski klasik monarşilerin izlerini ya da temsillerini barındıran yönetimler de belli oranda varlığını sürdürmektedir.

Bu çalışmamızın temel hedefi, Aydınlanma düşüncesinin milliyetçilik akımlarına en büyük etkisinin ne olduğu sorusuna cevap aramaktır. Yukarıdaki bölümlerde belli oranda cevaplama çalıştığımız bu sorunun en önemli cevabı ise bize göre şudur: Aydınlanma, ortaya koyduğu iradeyle siyasi ve sosyal açıdan monarşilerin ulus devlete, ulus devletlerin ise monarşik olmayan çok uluslu kültürel yapılara geçişini mümkün kılmıştır. Zımnı olarak dünya üzerinde bazı monarşiler halen hüküm sürse de, artık imparatorluk formundaki yapıların yerine daha çok ulusal yapıların bulunduğu bir dünyada yaşamaktayız. Aslında çağdaş dünya, Rusya gibi monarşik olmayan ancak kadim hakimiyet alanlarında hala hükmünü ve yayılcılık iddialarını sürdüren dev gibi bir yapı ile dünyanın diğer ucunda özgürlük, bağımsızlık, ilerleme ulusal varoluş ülküleri gibi pek çok Aydınlanmacı düşüncenin katkıda bulunduğu Amerika'nın hakimiyet alanları arasında bazen tek genellikle çift kutuplu olarak varlığını devam ettirmektedir. Aydınlanma'nın merkezi olan Avrupa, 1815 Viyana, 1918 Birinci Dünya Savaşı ve 1945 İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşadığı acı tecrübeler sonucunda temelinde ekonomik ve siyasi kaygıların olduğu ve çoğu Avrupalı milletlerin katıldığı bir topluluk haline gelmiştir. Ancak milliyetçi akımlara güç veren en önemli dönüm noktası Aydınlanmanın da kırılma noktası olarak kabul ettiğimiz 1789 Fransız ihtilalidir. Sonrasında meydana gelen siyasi gelişmeler ulus algısının siyasi ve entelektüel açıdan yükselişe geçmesine imkan tanımıştır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl ulus devletler yüzyılıdır. Günümüzde ise ulus devletlerin, gelecekteki garanti altına almak için çeşitli ittifaklarla ve Locke'un doğal düzen teorisini hatırlatır tarzda ekonomik ve siyasi gayelerle bir araya geldikleri bir dönemi yaşıyoruz. Bunun en tipik örneği olan Avrupa Birliği her ne kadar Aydınlanma'nın mirasçısı olan İngiltere'nin ayrılmasıyla yeni bir yola girmiş olsa da, etkinliğini sürdürmektedir. Bu arada İngiltere'nin birlikten ayrılma çabalarının temelinde de yine ulusal çıkar ve hesapların olduğu unutulmamalıdır. Ulusal varoluş ülküsü geçmişte nasıl monarşileri parçaladıysa, yeri geldiğinde adı konmamış ancak monarşik yapıları ve siyasi birliktelikleri beraberinde getirmiştir. Aslında dünyada yaşanan çift kutuplu güç dengesinde her millet kendi geleceğini garanti altına almak

için mevcut şartları ve statükoyu hesaba katan bir konum almak durumundadır. Sosyal ve siyasi değişim hiçbir zaman insanların doğrudan kontrol edebileceği bir şey olmamıştır. Planlananların bir kısmı gerçekleşmiş olsa da, tarihte bazı şeyler hiç umulmadık şeylerin yaşanmasına sebep olmuştur. Aydınlanma ve sonrasında yaşanan durum aslında buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Aydınlanma ile gelen bağımsızlık, özgürlük, ilerleme, insan hakları, tolerans, mülkiyet, eşitlik gibi bugün çağdaş insanın normal gördüğü pek çok hak Aydınlanma yüzyılında insanlara yeni kapılar açarken sonrasında yaşanan savaflara da ilham kaynağı olacaktı. Ödenen her bedel yeni imkanlar sağlarken, huzurun yanında yeni sorunları da beraberinde getirmektedir. Aydınlanmanın ilham verdiği milliyetçilik düşüncesi ilk zamanlar entisiteyi yücelten bir yapıyı gerekli kılsa da, çağdaş dünyanın millet algısı pek çok etnik gruptan müteşekkil, ortak amaç ve gelecek için bir araya gelmiş topluluklardan oluşmaktadır. Bu anlamda kültürün ön planda olduğu bir milliyetçilik algısı çağdaş dünyanın ilerlemiş devlet ve topluluklarında varlığını sürdürürken, gelişmekte ya da mevcut gücünü koruma iddiasında olan topluluklarda etnik milliyetçilik mevcudiyetini korumaktadır. Artık ulus/millet ve bunun oluşturduğu milliyetçilik kavramı üst bir kimlik olarak insanları bir arada tutan bir yapı olarak tahayyül edilip uygulanmaya çalışılmaktadır. Her ne kadar bu durum kimine göre kurgusal ya da hayali bir şey olsa da, küresel dünyada varolan milliyetçilik algısının ayrıştırıcı değil birleştirici olması gerektiği vurgusu hala canlılığını sürdürmektedir. Çağdaş dünyanın ilerlemiş toplumlarında milliyetçilik artık sadece soy, sop ve etnik bağa indirgenmemektedir. Biyolojik temele dayalı milliyetçilik yerine kültürün daha baskın olduğu ortak yaşamının bir imkanı olarak kabul edilen milliyetçilik kavramı tercih edilmektedir. Ancak buna rağmen milliyetçiliğin nihayetinde ilk unsurunun da etnisite olduğu gerçeğini hiç kimse reddetmemektedir. Nihai anlamda hiç kimsenin etnik bir değişim imkanına sahip olmadığını düşündüğümüzde ve ancak ulus devlet yapısında yaşadığımız bu çağdaş dünyada Smith'in de ifade ettiği gibi bir kolektif ayniyet şekli olan milli kimlik ile var olabilir ve beraber yaşayabiliriz. Burada bireylerin duyguları ne olursa olsun, herkes kültür, kimlik ve millilik ilkesi etrafında toplanmak durumundadır. Bununla beraber, etnik sorunlar ve problemler her zaman var olmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Ahmet Cevizci, "Aydınlanma", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul-2002
- Ahmet E. Şekerci, *Aydınlanma ve Din: İngiliz Aydınlanma Geleneğinde Din Algısı*, İnsan Yayınları, İstanbul-2016.
- Athony D. Smith, *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, İstanbul-1994.
-, *Ulusların Etnik Kökeni*, çev: Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Dost Yay, Ankara-2002.
- Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Metis Yay, İstanbul-1995.
- Coşkun Değirmencioglu, "Millet, Milliyet Üzerine" *Türk Yurdu*, 1999, sayı:139-140-141.
- E. Balibar, I. Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf:Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, Metis Yay, İstanbul-2000.
- Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev:S. Coşar, S. Özertürk, N. Soyarık, İletişim Yay, İstanbul-2013.
-, *Nation and Nationalism*, Blackwell, Oxford-1983.
-, *Uluslar ve Ulusçuluk*, ter: B. Ersanlı, G.G. Özdoğan, Hil Yay.İstanbul-2013.
- H. Ömer Özden-Osman Elmalı, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat, 2. Baskı, İstanbul-2014
- Hakan Poyraz, "Telâffuz ve Gramer Açısından Milliyetçilik" *Türk Yurdu*, 1999, sayı:139-140-141, s.156.
- I. Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)", *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, çev: Nejat Bozkurt, sayı:11, Temmuz-2000.
- İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, c.2, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul-2005.
- J. Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Metin Yürüşen, Liberte, Ankara-2009
- J. Plamenatz, "Two types of Nationalism", *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*, ed. E. Kamenka, Edward Arnold Ltd, London-1973.
- J.A. Hall, "Nationalism: Classified and Explained", *Deдалus*, Summer, 1993.
- Jurgen Habermas, "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak, çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yay, İstanbul-2012.
- Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, edit and with introduction by Ian Shapiro, Yale University Press, New Haven, 2003
- S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion The Myths of Modernity*, Manchester University Press, 2003
- Umut Özkırmımlı, *Milliyetçilik ve Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri*, Tesev Yayınları, İstanbul-2008.

ENFÂL 35. ÂYETİ ÇERÇEVESİNDE CÂHİLİYE'DE MUKÂ, TASDİYE VE SALÂT

Mehmet YAŞAR*

Öz

Kur'an'ın pek çok ayeti Cahiliye dönemine dair bilgiler içermektedir. Bu sebeple Cahiliye dönemine ait her bilgi Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar. Kur'an'ın aktardığı bu bilgilerin doğru anlaşılması ve ne kast ettiği de son derece önemlidir. Bu makale Cahiliye devrinde günümüz anlamıyla bir namaz ibadetinin olup olmadığını tartışmaktadır. Enfal 35. ayeti, konunun iyi anlaşılması için üzerinde durulan en önemli ayetlerdendir. Zira namaz ibadetinin müşriklerce bilindiğini iddia edenlerin en önemli argümanlarından birisi de bu ayettir. Araştırmada günümüz mefhumuyla bir namaz ibadetinin Cahiliye döneminde olmadığı ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili incelenen ayetler de bu mefhumu desteklemiştir. Dolayısıyla Kur'an'da Cahiliye müşriklerinin salatu olarak zikredilen ritüeller ile namaz ibadeti birbirinden farklıdır.

Anahtar Kelimeler: Salat, Namaz, Cahiliye, Kur'an

Muka, Tasdiya and Salât in The Jahiliyya Period within The Scope of Anfâl 8/35

Abstract

A lot of verses in the Quran contain details and information about the period of Jahiliyyah. For this reason, any information about the period of the Jahiliyyah contributes to a better understanding of the Quran. The correct understanding and interpretation of the information conveyed by the Quran is also extremely important. This article discusses the existence of any worship practice of Namaz similar to the one in its present day form in the Jahiliyyah period. The 35th verse of Enfâl Sura is one of the most important verses for good understanding of this subject. This verse is one of the most important arguments of the people who claim that polytheist were aware of the practice of Namaz. In this research, it emerged that the concept of Namaz was not present in its current sense. Analysis of other verses related to this subject also supports this idea. Therefore, the concept of worship ritual of the polytheists in the Jahiliyyah mentioned in the Quran is different than the concept of Namaz in Islam.

Keywords: Salah, Prayer, Jahiliyyah, Quran

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ehmetyasar1985@hotmail.com

Kur'an'ı Kerim, soyut emirlerden ibaret değil; yaşamı düzenleyen, muhataplarından somut adımlar atmalarını isteyen öğretilerden müteşekkil bir kitaptır. Bunu yaparken muhataplarının içinde bulunduğu durumu gözeten bir süreci takip etmiştir. Zira bu kitap yaşantının tam içerisinde- dir. Hayatın tam merkezinde olan bu kitap, muhatap kitlenin içinde bulunduğ u şartları, problemleri, sorunları da göz etmiş ve ona göre cevaplar vermiştir. Bundan dolayı da Kur'an'ın doğru anlaşılması indiğ i dönemi iyi anlamakla mümkündür. Zira Kur'an, indiğ i dönemin sosyo-kültürel izlerini taşımaktadır. Bu sebeple Kur'an'ın indiğ i dönemi her yönden araşt ırmak ihmal edilemeyecek bir durumdur. Kur'an'ın fehm edilmesi indiğ i dönemi iyi kavramakla mümkündür. Çoğ u âyetin anlaşılması da buna bağlıdır. Bu sebeple Câhiliye devrine ait her bilgi, Kur'an'ın daha doğ ru anlaşılmasında ve tefsirinde son derece önemlidir. Bu araşt ırmamız da Enfâl 35. âyetinde zikredilen mukâ, tasdiye ve salât kavramlarını ele alacak ve Câhiliye devrinde bu kavramların ne ifade ettiğ ini irdeleyeceğ iz. Âyetin doğru anlaşılması bu kavramların derinlemesine incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Enfâl Sûresinin Nüzül Ortamı

Enfâl sûresinin indiğ i ortamın bilinmesi bizim için son derece önemlidir. Zira âyetin mekkî veya medenî olması ve muhatap kitlenin bilinmesi âyet üzerinde inşa edilecek tasavvur açısından önemlidir. Mukâtil b. Süleymân'a göre Enfâl 30. âyeti hariç sûre medenîdir.¹ Kurtubî, İbn Abbas'a dayandırdığı görüş e göre ise, 30-36 âyetleri mekkî diğ er âyetler ise medenîdir.² İbn Kesîr ve Suyûtî âyetin medenî olduğ unu belirtir ve herhangi bir ihtilafa değ inmez.³ Begavî ise, sûrenin medenî olduğ unu ancak 30-36 ayetlerinin olay yerinin mekkî olduğ unu söyler.⁴ Bu yoruma göre Enfâl sûresinin 30-36 âyetleri müşrikleri konu edinse bile medenîdir. Fîrûzâbâdî ise, sûrenin medenî olduğ unu ve bu konuda icmâ olduğ unu belirtir.⁵ Muasır bilginlerden Ebû Zehra, farklı bir değ erlendirmede bulu-

1 Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Beyrut, Dârü l-Hyâi't-Türâs, c. II, s.97.

2 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. İbrahim Ahmed el-Berdevûni, Kahire, Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964, c. VII, s. 360.

3 Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî (ö. 774/1373), *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Âzîm*, 8 c.Thk. Sami b. Muhammed Selame, Dârü't-Tayyibe, y.y. 1999, c. IV, s. 5; Abdurrahman b. Ebi Bekr es- Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Beyrut, Dârü'l- Fıkr, c. IV, s.3.

4 Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122), *Meâlimü't-Tenzil, fi Tefsîri'l-Kur'an* Thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut, Dârü l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabî, h. 1420, c. 2, s. 226.

5 Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Besairu zevi't-temyiz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, İhyaü't-Turasi'l- Arabî, c. I, s. 222.

nur. Buna göre, 30-36 âyetleri üslûbu, konusu ve zamanı yönüyle mekkî âyetlerdir. Ama konusu hicret olduğundan dolayı medenî âyetlerle beraber ele alınmıştır.⁶ Görüldüğü üzere müfessirler arasında konuyla ilgili farklı görüşler dile getirilmiştir. Bizce önemli olan husus Enfâl 35. âyetinde zikredilen ritüellerin nerede gerçekleştiği bilgisidir. Gerek âyetin nüzûl sebebi gerekse de âyetin bağlamı ve müşriklerin bu eylemleri yaparken Hz. Peygamber'i hedef alması bu olayın Mekke'de gerçekleştiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla âyetin medenî olması bu ritüellerin Mekke'de yapılmadığı anlamına gelmemektedir.

Âyetin Sebeb-i Nüzûlü ve Işık Çalma ile El Çırpma Eylemini Yapanlar

Enfâl 35. Âyetin tefsirinde müfessirlerden bazıları âyetin sebeb-i nüzûlünü ön plana çıkarırken, bir kısmı da âyete muhatap olan kitleye vurgu yapmaktadır. Âyetlerin sebeb-i nüzûlü hakkında değişik rivayetler söz konusudur.

Bir rivayete göre, müşrikler tavaf esnasında Hz. Peygamber'e muhalefet ediyor, onu alaya alıyor, el çırpıp ışık çalıyorlardı. Bunun üzerine Allah, "Onların, Kâbe'nin yanında duaları ışık çalıp el çırpılmaktan ibarettir" âyetini, indirdi.⁷

Bir diğer rivayete göre ise, Hz. Peygamber ve sahabiler Kâbe'de namaz kıldığı esnada müşriklerden bir grup Hz. Peygamber'in sağında kuşun ötüşü gibi öter, diğer grupta solunda el çırparak Hz. Peygamber'in ve sahabilerin namazını bozmaya çalışırdı. Bunun üzerine ilgili âyetler nâzil olmuştur.⁸ Rivayetlerden anlaşıldığı üzere âyet, Hz. Peygamber'in alaya almalarından dolayı inmiş⁹ ve onların yaptıkları ibadetlerin anlamsızlığına vurgu yapmıştır.

Enfâl sûresinde geçen eylemleri kimin yaptığıyla ilgili ise değişik değerlendirmeler yapılmıştır. Bir rivayete göre âyet, Hz. Peygamber Kâbe'de namaz kıldığı zaman Abdüddâroğulları'ndan iki kişinin Hz. Peygamber'in sağında el çırparak, iki kişinin de solunda çığlık atarak Hz. Peygamber'in namazına ve Kur'an okuyuşuna mani olmaya ve ibadetini bozmaya çalı-

6 Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed el Ma'ruf bi Ebî Zehre (ö. 1898-1974), *Zehretu't-Tefâsîr*, 10 c., y.y., Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y., c. VI, s. 3056.

7 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî Ebû Cafer et-Taberî (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*, 26 c.Thk. Abdullah b.Abdulmuhsin et-Turkî, Dârü'l-Hicr c. XI, s. 64.

8 Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 10 c., Thk. Mucdi Bâslûm, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, c. V, s. 194.

9 Muhammed b. Ali b.Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadir*, Beyrut, Dâru İbn Kesir/Dâr el-Kelîmu't-Tayyib, 1414, c. II, s. 351.

şan kişileri ele almaktadır.¹⁰ Buna göre, “İnkâr edenler: ‘Bu Kuran’ı dinlemeyin, okunurken gürültü yapın, belki bastırırsınız’ dediler.”¹¹ âyeti de müşriklerin bu tür girişimlerini haber vermektedir.¹² Dolayısıyla müşriklerin Kur’an’ı engelleme, Hz. Peygamber’in ibadetini küçümseme ve alaya alma girişimleri bu âyetle ifade edilmiş olmaktadır.

Bir diğer rivayete göre ise, Hz. Peygamber, Mekke’de Rük-n-ü Yemâni ile Hacerülesved arasında namaz kılariken Sehm kabilesinden iki kişi yanına yaklaşırdı. Hz. Peygamber’in namazını bozmak için bunlardan biri sağından mukâ kuşu gibi çılgık atardı, diğeri de kuşlar gibi kanat çırpardı.¹³ Görüldüğü üzere bu rivayette de farklı bir kabileye vurgu yapılmaktadır.

Mukâtil’e göre ise, Hz. Peygamber, “Hayır! Sakın sen ona uyma; secde et ve Rabbine yaklaş.”¹⁴ âyetini okuduktan sonra ashâbiyla beraber secde etti. Müşrikler ise ıslık çalıp el çırpmaya başladılar. ıslık çalan kişi Hz. Peygamber’in akrabalarından birisiydi. “Onların, Kâ’be’nin yanında duaları ıslık çalıp el çırpaktan ibarettir” âyeti de bu duruma işaret etmektedir: Zira Hz. Peygamber, secde ettiğinde secde etmez alaya alırlar, Kur’an okuduğunda ise ıslık çalarak, el çırparak ona eziyet ederlerdi. Allah bu durum üzerine “Artık onlar için ne var ki, imân etmiyorlar? Ve onlara karşı Kur’an okunduğu vakit secde etmezler” âyetini indirdi.¹⁵

Bir diğer rivayete göre ise, müşrikler Kâbe’yi çıplak ve yalın ayak tavaf eder, ıslık çalıp el çırpardılar. Bunun üzerine Yüce Allah, “De ki: Allah’ın, kulları için yarattığı ziyneti ve temiz rızkı kim haram kılmış? De ki: “Bunlar, dünya hayatında mü’minler içindir. Kıyamet gününde ise yalnız onlara özgüdür. İşte bilen bir topluluk için âyetleri, ayrı ayrı açıklıyoruz.”¹⁶ âyetini indirerek örtünmelerini emretmiştir.¹⁷

Konuyla ilgili bir diğer görüş ise “Kâfirler: “Bu Kur’ân’ı dinlemeyin, gürültü yapın. Umulur ki böylece siz gâlip olursunuz.” Kur’an’ı dinlemeyip alaya alma girişimleri Enfâl 35. âyetinde geçen ıslık çalma ve el çırpma şeklinde gerçekleştiği söylenmiştir. Bu durumda müşrikler Kur’an’ı ala-

10 Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdî el-Belh(ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Beyrut, Dâru İhyâi't-Tûrasi'l-Arabî, 1423, c. II, s. 114. et-Taberî (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*, c. XI, s. 164.

11 Fussilet: 26/41.

12 Ebû'l-Abbas Şihabuddin Ahmet b. Yusuf b. Abdu'd-Daim, *Ed-durru'l-masun fi Kitabi'l-Maknun*, Thk: Ahmet Muhammed el-Hirat, Şam, Dâru'l-Kalem, c. V, s. 601.

13 Abdurrahman b. Ebi Bekr es- Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr, fi't-tefsîr bi'l-Me'sûr*, Beyrut, Dâru'l-Fıkr, c. IV, s. 64.

14 Alak: 19/96.

15 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, c. IV, s. 740.

16 A'raf: 7/32.

17 et-Taberî (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*, c. XI, s. 164.

ya almak için bu eylemleri birbirilerine tavsiye ediyorlardı.¹⁸ Dolayısıyla müşrikler, el çırpma ve ıslık çalmayı Kur'an'a muhalefet etmek için yapıyorlardı.¹⁹ Müfessirlerin aktardığı bu bilgilerden yola çıkarak şu değerlendirmeler yapılabilir.

1. Bu rivayetlerin bazıları belli bir grubun eyleminden bahsederken bazı rivayetler ise bu ritüellerin belli bir grupla sınırlı olmadığını ifade etmektedir. Bizim kanaatimize göre âyetin sebebi nüzûlünden yola çıkarak bu ritüelleri belli bir grup, kabile ile sınırlı tutmak doğru değildir.

2. Rivayetler de bu eylemi yapan kişilerle ilgili değişik kabilelerin isimlerinin zikredilmesi bu ritüellerin değişik zamanlarda değişik kabileler ve şahıslar arasında tekerrür ettiğini göstermektedir. Ancak bu ritüeller belli bir kabile ile sınırlı değildi. Bilakis Cahiliye müşriklerinin yaptığı bir ibadet olarak anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz.

3. Bazı müfessirler, müşriklerin bu eylemlerini Hz. Peygamber ve sahabilerin namazlarına muhalefet için yaptıklarını belirtmiştir. Bazılarına göre ise müşrikler, el çırpma ve ıslık çalmayı Kur'an'a muhalefet etmek için yapmıştır. Bu durumda, "Kâfirler: Bu Kur'an'ı dinlemeyin, gürültü yapın. Umulur ki böylece siz gâlip olursunuz." ayetindeki Kur'an'a muhalefet el çırpma ve ıslık çalma şeklinde yansıtılmış olmaktadır. Bizce bu ritüeller, sadece Kur'an'a karşı yapılan gürültüden ibaret değildir. Zira müşriklerin Kur'an'a karşı saygısızlıkları değişik şekillerde yansıtılıyordu. Kur'an'ın değişik âyetleri müşriklerin Kur'an'ı dinlemeyip, gürültü yapmak için her eyleme başvurduklarını göstermektedir.

Mukâ, Tasdiye ve Salât kavramlarının Tahlili

Mukâ ve tasdiye ritüelleri, İslam'dan önce Arap müşrikleri açısından karşılığı olan ve bilinen uygulamalardı. Öyle ki, birisi Safa tepesinden ıslık çalar ve bu Hira'dan duyulurdu.²⁰ Müşrikler, bu eylemlerle Allah'a yakınlaşır, ibadet ederdi. Ancak bu ibadetleri korku ve saygının olmadığı tamamen anlamsız ve bir oyundan ibaretti. Müşrikler, bu ritüelleri Hz. Peygamber'in ibadeti esnasında arttırır ve böylece Hz. Peygamber'in ibadetini ifsat etmeye çalışırlardı.²¹

18 Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 10 c., Thk. Mucdi Bâslüm, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, c. IX, s. 76.

19 İbn Atiyye el- Endülûsî, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, c. II, s. 524; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, c. XI, s. 166.

20 Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib b. Abdurrahmân b. İbn Atiyye el- Endülûsî, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Thk., Abdusselâm Abdu eş-Şâfi Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422, c. II, s. 524.

21 İbn Atiyye el- Endülûsî, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, c. II, s. 524.

Tefsir âlimlerinin bu kavramların ne anlama geldiğine dair yaptıkları değerlendirmelerin bazıları sadece lügavi bir tefsirden ibaret iken bazı değerlendirmeler ise Arap örf-adet ve geleneklerini dikkate alan yaklaşımlar çerçevesinde irdelenmiştir. Bu kavramların ne anlama geldiği konusunda lügavi tefsir yeterli olmayacaktır. Bu sebeple o dönemin yapısını dikkate alan değerlendirmeler âyetin doğru anlaşılmasına katkısı açısından önemlidir.

Çoğu dilbilimcileri, مكا (mukâ) kelimesine ıslık çalmak, صدی (sadâ) kelimesine de el çırpma anlamını verir.²² Şu şiirde de bu anlamdadır:

وَوَظَلُّوا جَمِيعًا لَهُمْ صَحَّةٌ مُكَاءٍ لَدَى النَّيْتِ بِالتَّصْدِيَةِ

“Onların tamamı, evin yanında el çırpma ve ıslık çalmayı sürdürdüler.”²³

Mukâ ağızla olduğu gibi parmak ve avuç içleriyle de olur. Bazen de buna burun da dâhil edilir.²⁴

Tasdiye için de değişik değerlendirmeler yapılmıştır. İbn Ubeyde'ye göre tasdiye kelimesinin aslı gürültü, bağırma, el çırpma anlamına gelen التَّصَدُّ (et-tasaddut) olup iki dal harfinden birisi ya harfine ibdâl olmuştur. Bu görüşe göre, “إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ” âyetinde ki يَصِدُّونَ kelimesi de bu anlamdadır. Ebû Ca'fer er-Rüstemi, Ebû Ubeyde'nin bu görüşünün yanlış olduğunu kelimenin aslının صدی olduğunu belirtse de Cevherî, Ebû Ubeyde'nin bu yaklaşımını desteklemekte ve صدی (sadâ) kelimesinin aslının صدَّى (saddâ) olduğunu ifade etmektedir.²⁵

Bir diğer görüşe göre tasdiye sözcüğün aslı; engelleme, mâni olma anlamına gelen إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ tasdidetun'dur. Bu görüş sahipleri يَصِدُّونَ âyetinde ki يَصِدُّونَ kelimesinin merfû okunuşunu dayanak olarak gösterirler.²⁶ Bu durumda tasdiye, Allah'ın yolundan alı koyma, namaza ve dine engel olmaktır. Taberî, bu görüşün savunucularını eleştirir. Ona göre bu görüşü destekleyen bir dayanak yoktur. Zira bu kelimenin mastarı تصدية/ tasdiyeyun iken, الصَّدَّ kelimesi için صَدَيْتَ denememekte صدَّدْتَ denmektedir. Ancak tasdiye kelimesini صَدَّدْتَ kelimesinden olduğunu ve dal harflerin-

22 Halil b. Ahmet, Kitabu'l-ayn, Thk.: Mehdi Mahzumi, İbrahim es- Samerrai, Mektebetü'l-hilâl, c. V, s. 418; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sadr, c. III, s. 246; Abdilkadir er-Râzi, *Muhtârü's-Sihâh*, Beyrut, Mektebetü'l-asriyye., c. I, s. 297.

23 el-Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmü'l-Kur'ân*, c.7, s. 401.

24 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), *el-Bahrü'l-muhîr*, Thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut, Dâru'l-Fıkr, 1420, c. V, s. 315.

25 Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed er-Râzî (ö. 666/1268) *Mefâihü'l-Ğayb: Tefsiru'l-Kebîr*, Beyrut, Dâru İhyâit-tûrasi'l-Arabî, 1420, c. XV, s. 483; Ebû Hafîs Siracuddin Ömer b. Ali. b. Adil el-Hanbelî, *el-Lubâb fi-ulumi'l-kitab*, Thk. Adil Ahmet Abdulmevcut, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, c. IX, s. 510.

26 Ebû Hafîs Siracuddin, *el-Lubâb fi-ulumi'l-kitab*, c. IX, s. 510.

den birinin ya harfine ibdâl olduğu savunulduğu takdirde bu görüşün kabul edilebileceğini belirtir.²⁷

İbn Atiyye, tasdiye kelimesinin gürültü ve el çırpma anlamlarına gelebileceğini ama bu kelimeye engelleme ve mâni olma anlamı yüklenemeyeceğini açıklar. Ancak tasdiye kelimesine el çırpma ve ses çıkarmadan dolayı manen bir engelleme anlamı verildiği takdirde bunun doğru olabileceğini belirtir.²⁸ İbn Atiyye'nin bu değerlendirmesini son derece önemli görmekteyiz. Zira seleften bazılarının tasdiye kelimesine mâni olma anlamı vermesinin nedenini sadece lügavi anlamla sınırlı tutamayız. Tasdiye kelimesine engel olma anlamının verilmesi, müşriklerin Hz. Peygamber'in ibadetini engelleme girişimini ifade etmeye çalışmış olmalarından kaynaklanmış olabilir.

İbn Kuteybe ise, mukâ kelimesinin anlamının ıslık çalmak olduğunu kuşun ötüşü sebebiyle de mukkâ olarak isimlendirildiğini, tasdiye'nin ise el çırpma olduğunu belirtir.²⁹

İlk dönem müfessirlerin çoğunluğu da âyetteki مُكَاء (mukâen) lafzını ıslık çalma şeklinde tasdiyetun kelimesini ise el çırpma şeklinde yorumlamıştır.³⁰ İbn Abbas konuyla ilgili şöyle der: "Müşriklerin Kâbe'deki namazları mukâ ve tasdiye'dir. Mukâ, ıslık çalma; tasdiye el çırpma'dır."³¹ Mücahit ve İbn Ömer de bu görüştedir.³² Şu şiir de bu anlamı desteklemektedir:

وَحَلِيلٌ غَائِبَةٌ تَرَكْتُ مُجَدَّلاً تَمَكُّوْا فَرِيضَتَهُ كَشِدْقِ الْأَعْلَمِ

"Öyle güzellerin kocalarını savaşta yere serdim ki, yarası üst dudağı yarık kimsenin çıkardığı ses gibi inliyordu."³³

Suddî şöyle der: "Mukâ, Hicaz'da bulunan ve kendisine mukkâ denilen beyaz bir kuşun terennüm ettiği sestir."³⁴ Şairin şu sözü de buna örnektir:

إِذَا غَرَّدَ الْمَكَاءُ فِي غَيْرِ رَوْضَةٍ فَوَيْلٌ لِأَهْلِ الشَّاءِ وَالْحُمُرَاتِ

"Şayet kuş bahçe dışında öterse, o zaman hayvan ve sürülerin vay haline."³⁵

27 Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, c. XIII, s. 527.

28 İbn Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, c. II, s. 524.

29 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vili müşkili'l-Kur'ân*, Thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. I, s. 179.

30 et-Taberî (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, c. XI, s. 161.

31 et-Taberî (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, c. XI, s. 162.

32 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, 13/524.

33 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. XI, s. 164.

34 el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. VII, s. 400.

35 el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. VII, s. 400.

Katâde'den ise iki görüş aktarılır: Birinci görüşe göre, mukâ, el çırpma, tasdiye ise Kuran'a karşı çıkmak için yaptıkları gürültüdür. Katâde'den yapılan ikinci rivâyete göre ise, mukâ, ıslık çalma, tasdiye ise el çırpmadır.³⁶ İbn Atiyye, Katâde'nin mukâ kelimesine verdiği el çırpma anlamını zayıf görüş olarak değerlendirebilir.³⁷

Nafi' b. Ezrak, İbn Abbas'a, "bana mukâ ve tasdiyeden haber ver" diye sorduğunda İbn Abbas: "Mukâ, kuşun; tasdiye ise, kırlangıçların kanat çırparken çıkardığı sestir." der. "Araplar bunu biliyor muydu" diye sorunca şöyle cevap verir: "Evet! Sen Hasan b. Sabitin şu sözünü duymadın mı?"

نقوم إلى الصلاة إذا دعينا وهمتكم التصدي والمكاء

"Biz çağrıldığımızda namazı ikame ederiz. Sen ise el çırpma ve ıslık çalmakla meşgulsün"³⁸ diyerek cevap verir.

İbn Zeyd'e göre ise, mukâ Câhiliye ehlinin birbirlerine haber vermek için yaptıkları bir ritüeldi. Kendisinden aktarılan başka bir rivâyete göre ise, "mukâ el ile ıslık çalma ve bir oyundur" demiştir.³⁹

İkrime'ye göre ise, mukâ çalgıyı üflemek gibidir. Tasdiye ise müşriklerin Kâbe'yi sola doğru tavaflarıdır.⁴⁰ Kelimeyi bu şekilde yorumlamanın nedeni elbette önemlidir. Ancak gerek lügavî anlam ve gerekse de rivayetler bu anlamı desteklememektedir. Bundan dolayı da Âlûsî, İkrime'nin bu görüşünü eleştirir ve doğru olmadığını belirtir.⁴¹

Râgıb el-İsfahânî'ye göre ise, مكا الطير "kuş öttü" demektir. Bu durumda Râgıb'a göre âyetten kasıt şudur: "Onların bu eylemleri bir kuşun hafif ötüşü gibidir." Râgıb, mukka'ya kuş, sadda'ya ise, her pürüzsüz yerden gelen ses anlamını yükler.⁴²

Râgıb el-İsfahânî kelimelere yüklediği bu anlamlara uyumlu bir şekilde âyeti tefsir ederek şöyle der: "Namazlarının ıslık çalma ve el çırpma şeklinde isimlendirilmesi; namazlarının batıl olduğuna, yaptıkları bu fiillerin bir

36 el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an* c. VII, s. 400.

37 İbn Atiyye el- Endülüsî, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, c. II, s. 524.

38 es- Süyûtî, *ed-Dürri'l-mer'ûr*, c. IV, s. 61.

39 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, c. XIII, s. 526.

40 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris b.Münzir İdris (ö. 277/890), *Tefsirü'l-Kur'âni'l-âzim li İbn Ebû Hâtim*, Thk. Esâd Muhhammed et-Tib, Arabistan, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz., 1419, c. V, s. 1696.

41 Ebû's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azim ve's-Sibâ'i'lMesâni*, Thk. Ali Abdülbarî Atiyye, Beyrut, Dârü'l- Kütübi'l-ilmîyye, c. V, s. 190.

42 Ebül-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnan, Şam, Dârü'l-Kalem, c.,1, s. 773, 481.

karşılığı olmadığına, onların bu durumunun öten ve kanat çırpan kuşlar gibi olduğuna işarettir.”⁴³

İbn Abbas'a dayandırılan görüşe göre; “müşrikler Kâbe'yi çıplak bir şekilde el çırparak ve ıslık çalarak tavaf ederdi.” Mukâtil ve Mücahid'e göre ise mukâ ve tasdiye, müşriklerin Hz. Peygamber'in ibadetini ifsat etmek için yaptıkları bazı ritüellerdi. Râzî, İbn Abbas'ın sözünden hareketle müşriklerin bir ibadet şekli olduğunu; Mücahid ve Mukâtil'in görüşlerinden de bu eylemlerin Hz. Peygamber'e eziyet etmek amaçlı yaptıkları bazı eylemler olduğunu belirtir ve ardından İbn Abbas'ın görüşünü tercih eder. ⁴⁴İbn Ömer'den gelen rivayete göre ise, müşrikler yanaklarını yere koyar, ıslık çalıp, el çırpardı.⁴⁵

Zeccâc ise şöyle der: Mescid-i Harâm'dan Allah'ın veli kullarını engellemelerine rağmen, el çırpma ve ıslık çalma ile Allah'a yakınlaşıyorlardı.⁴⁶ Bir diğer görüşe göre ise mukâ ve tasdiye namaz değildi. Ama müşrikler bu ritüelleri namaz yerine koymuşlardı.⁴⁷

İbn Atıyye'ye göre; müfessirlerin çoğunluğuna göre mukâ ve tasdiye müşriklerin Hz. Peygamber'in bi'seti esnasında ortaya çıkardıkları bidatler olduğunu ve bununla Hz. Peygamber ve müminlerin ibadetlerini bozma amacı güttüklerini belirtir. Bu şekilde Yüce Allah, müşriklerin Allah'ın veli kulları olamayacaklarını belirttikten sonra müşriklerin biz salâtı yaptığımız halde nasıl olurda Allah'ın veli kulları olamayız? Muhtemel itirazının da önü kapatılmış olmaktadır. Bu durum kişinin “أنا أفعل الخير فيقال” “ben iyilik yapıyorum sözüne karşılık, hayır senin yaptığın iyilik; içki içmek ve adam öldürmekten ibarettir” sözü gibidir. Yani senin ibadetin ve amacın budur.⁴⁸ Dolayısıyla müşriklerin namazlarının mukâ ve tasdiye olarak isimlendirilmesi, bu ibadetlerinin batıl olduğuna ve bir karşılığının olmadığına tembihtir.⁴⁹

Mâverdi ise mukâ ve tasdiye'nin namaz olarak isimlendirilmesinin sebebini iki nedene bağlar:

43 Râgıb el-İsfahânî *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* c. I, s. 492.

44 Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed er-Râzî (ö. 666/1268) *Me'âtihu'l-Ğayb: Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, Dâru İhyâi't-tûrasi'l-Arabî, 1420 , c. XV, s. 481.

45 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. Münzir İdrîs, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-âzîm li İbn Ebû Hâtîm*, c. V, s. 1696.

46 Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923), *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 5 c., Thk. Abdulcelil Abdüh Şelebî, Beyrut, 'Âlemü'l-kütüb, s. c. II, s. 412.

47 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. XIV, s. 454.

48 İbn Atıyye el- Endülüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, c. II, s.524.

49 Firûzâbâdî, *Besairu zevî't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, c. III, s.438.

Birincisi, müşriklerin dini anlamda yaptıkları bu ritüeller namaz olmasa da mukâ ve tasdiyeyi dua ve tesbihin yerine koyarak onu salât kıldılar. İkincisi: Onlar bu eylemleri namaz fiilleri gibi yapıyorlardı.⁵⁰

Bir diğer görüşe göre ise, müşrikler namaz kılmaları istendiği halde, onlar mukâ ve tasdiyeyi namaz yerine koymuşlardır.⁵¹

Ebû Hayyân, âyetin yorumuyla ilgili üç görüş aktarır: Birincisi, kâfirlerin mukâ ve tasdiye şeklinde bir ibadet ve namazları vardı. İkincisi, sevap ve faydası olmayan bir namazları olduğu için yaptıkları şeyler gürültüden ibarettir. Üçüncüsü, namazları yoktu mukâ ve tasdiye'yi namazın yerine koydular. Bu görüşleri zikreden Ebû Hayyân, hocalarına dayandırdığı bilgiye göre, âlimlerin çoğu âyetteki salâtı tavaf şeklinde yorumlamıştır.⁵²

Cessas, mukâ ve tasdiye'nin salât olarak isimlendirilmesinin sebebi olarak müşriklerin bu ritüelleri salât yerine koymalarını sebep olarak gösterir.⁵³

Âlûsî, namazdan kastın dua veya başka hareketler olabileceğini, müşriklerin yaptıkları bu ritüelleri namaz olarak isimlendirdiklerini belirtir.⁵⁴

Görüldüğü üzere mukâ ve tasdiye hakkında değişik yorumlar mevcuttur. Bu görüşler arasında özellikle iki rivayet bizim dikkatimizi çekmiştir: Bunlardan birisi, İbn Abbas'ın şu sözüdür: "Müşriklerin Kâbe'nin yanındaki namazları mukâ/ıslık çalma ve tasdiye/el çırpıydı." İkincisi, İbn Ömer'e nispet edilen, müşriklerin yanaklarını yere koyup, ıslık çalıp, el çırpımları rivayetidir. Bu iki rivayet Cahiliye'de mukâ ve tasdiye'nin bir karşılığı olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda bu ritüelleri müşriklerin yaptığı bir oyun ve eğlence şeklinde anlaşılmasını eksik buluyoruz. Zira İbn Abbas'ın rivayetinden bir ibadetin varlığı anlaşılırken, İbn Ömer'in rivayeti de İbn Abbas'ın rivayetini desteklemekte ve bu ibadet hakkında bazı detaylar vermektedir. Özellikle İbn Ömer'in müşriklerin bu ritüellerini yanaklarını yere koyarak yaptıklarını söylemesi, bu ibadetin şekilsel bazı özelliklerini yansıtmakta ve secdenin bilindiğine işaret etmektedir. Ancak müşriklerin bu ibadeti namaz ibadeti değildir. Aksine müşriklerin belli şekillerde yaptıkları ve salât ismi verdikleri bir ibadet olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla müşrikler, Allah'a yakınlaşmak için kuşlar gibi ötüyor ve kanat çırpıyorlardı ve bunu bir ibadet olarak uydurmuşlardı. Bu müş-

50 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *Tefsîrû'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, 6 c., Thk. Seyyid ibn Abdumaksûd b.Abdurrahîm, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. II, s.316.

51 el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzil, fi Tefsîri'l-Kur'ân* c. II, s.291.

52 Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), *el-Bahrü'l-muhîd*, c. V, s.315.

53 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî, Beyrut, Dârü lhyâit-Türâsî'l-Arabî. c.4, s. 229.

54 el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-me'âni*, c. V, s. 190.

riklerin dine soktukları bid'atlerdendi. Bu ibadetlerini Kâbe'de yapıyor ve Hz. Peygamber ile sahabilerin ibadetlerine denk düştükleri esnada ise bu ibadetleriyle rahatsızlık veriyorlardı. Yüce Allah, bunların yaptıkları bu şekillerin bir faydası olmadığını zira kendilerinin uydurdukları boş, faydasız hareketler olduğunu açıklayıp onları azarlamıştır. Dolayısıyla bu âyetten yola çıkarak salât kavramı üzerinden müşriklerin namaz kıldıkları neticesine ulaşmanın pek mümkün olmadığı görülmektedir. Zira âyet, onların bu eylemini namaz olarak görmemekte ve batıl olduğunun altını çizmektedir. Cevâd Alî'nin de belirttiği gibi, bilinen anlamıyla namaz, İslam ile beraber vahyedilen ve emredilen bir ibadettir. Bu sebeple bu Cahiliye'de mevcut bir ibadet değildir. Ve dolayısıyla da müşrikler namaz ibadetini bilmiyordu⁵⁵

Aslında sadece namaz değil, Câhiliye devrine ait diğer ibadetlerin çoğu hakkında da detaylı bir bilgiye sahip değiliz. Onların, ibadetlerinden bahsedilen yazılı herhangi bir belge bize ulaşmamıştır.⁵⁶

Câhiliye döneminde namaz olup olmama meselesinin tartışma konusu olmasının en temel nedeni "salât" kavramının yüklediği anlamlardır. Dolayısıyla salât kavramıyla ifade edilen anlamla namaz kavramının ifade ettiği anlam farklılığı dikkate alınmadığı sürece mesele çetrefilli bir konu olarak kalacaktır.

Salât ve Namaz Kelimelerinin Lugavî Anlamı

Salât kelimesinin Arap dilinde çok değişik anlamlara haiz olması, bu kelimenin Kur'an'da geçtiği yerlerde hangi anlamda kullanıldığının tespit edilmesini de gerekli kılmaktadır. Bazı kesimlerin salât kelimesine sadece dua anlamını yükleyip "Kur'an'da namaz yoktur" söylemindeki cehaletin asıl sebebi kavramların ifade ettiği değişik anlamları ihmal etmek ve muradı ilahiyi gözetmemektendir.

Arap dilinde salât kelimesinin çok değişik anlamları vardır. Firûzâbâdi'ye göre salat kavramı Kur'an'da 13 anlamda kullanılmaktadır.⁵⁷ Dua, rahmet, istiğfar ve İslam bu anlamlardan bir kaçıdır; صَلَّى عَلَيْهِ وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ "ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir" âyeti de bu anlamdadır.⁵⁸ Şu ayetlerde de salat kelimesi, dua ve bereket anlamında kullanılmıştır:⁵⁹ "O, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size mer-

55 Cevad Alî, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, s. 18.

56 Cevad Alî, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 18.

57 Firûzâbâdi, *Besairu zevî't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, c. III, s. 438.

58 Râgib el-İşfahânî *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, c. I, s. 491.

59 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîr'ül-Hadis*, Kahire, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383, s. 327.

hamet eden; melekleri de sizin için bağışlanma dileyendir.”⁶⁰ “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamberi överler: Ey inananlar! Siz de onu övün, ona salât ve selam getirin.”⁶¹ “Bedevilerden kimileri de vardır ki, Allah’a ve ahiret gününe inanır. Harcayacaklarını, Allah katında yakınlığa ve dualarını almağa vesile sayarlar.”⁶²

Yüce Allah’ın müminlere salâtı ise onları tezkiye etmesidir. Meleklerin ise istiğfar ve duadır.⁶³ Görüldüğü üzere salât kavramı değişik anlamları içinde barındırmaktadır. Türkçe bazı mealler “salât” kelimesini olduğu gibi almakta ve ne anlama geldiği hakkında bir açıklamada bulunmamaktadırlar. Oysa Arapçaya vukûfiyeti olmayan bir kimsenin “Allah, salât eder” sözünü yanlış anlama ihtimali vardır.

Bilindiği üzere Kur’an bazı kavramlara şer’i anlamlar yüklemiştir. Bunlardan birisi de salât kavramıdır. Râgıb el-İsfahânî, salât kelimesinin şer’i anlamı hakkında der ki:

Salât ise, belli bir ibadettir. Asıl anlamı duadır. Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi ise, bir şeyin, içerdiği bazısıyla isimlendirilmesi gibidir. Salât bazı şeriatlere göre farklılık gösterse de tüm dinlerde olan bir ibadettir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Namaz, müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.”⁶⁴

Namaz kelimesine gelince:

Farsça’da tâzim için eğilmek, kulluk, ibadet” anlamına gelen namâz, sözlükte “dua etmek, ibadet etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak” mânalarındaki Arapça salât kelimesinin (çoğulu salavât) karşılığı olarak Türkçe’ye geçmiştir.” Terim olarak salât tekbirle başlayıp selâmla son bulan, belirli hareket ve sözlerden oluşan bedenî ibadeti ifade eder⁶⁵

Bu anlamlardan hareketle salât ve namaz kelimeleri arasında umûm ve husûs farkı olduğu görülmektedir. Özellikle namaz kavramıyla ilk akla gelen anlam, tekbirle başlayıp selâmla son bulan belli hareket ve sözlerden oluşan ibadet akla gelmektedir. Oysa salât kavramı daha geniş anlamlıdır. Bu sebeple çalışmamızda salât kavramını ön plana çıkardık. Zira müşriklerin salâtını namaz kelimesiyle ifade etmek hem eksik kalacak hem de kast edilen anlam belirgin bir şekilde ortaya çıkmayacaktır.

60 Hadid: 9/57.

61 Ahzap: 56/33.

62 Tevbe: 9/99.

63 er-Râgıb el-İsfahânî *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur’ân*, c. I, s. 491.

64 er-Râgıb el-İsfahânî *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur’ân*, c. I, s. 491.

65 M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *DİA*, XXXII,350.

Müşriklerin Namaz Kılma Meselesine Dair Tartışmalar

Câhiliye döneminde namaz ibadetinin bilindiğini söyleyenler iddialarını bazı ayetlere, değişik rivayetlere ve Haniflik inancına mensup bazı kişilerin namaz kıldıklarına dair nakillere dayandırmaktadırlar.⁶⁶ Bu kesimin en önemli dayanakları Enfâl sûresinin 35. âyetidir. Zira bu kesimlere göre yüce Allah'ın; "Onların Kâbe'deki namazları ıslık çalmadan ve el çırpmadan başka bir şey değildir" ifadesi, müşriklerin namaz ibadetinden uzak olmadıklarına delildir. Derveze şöyle der: "Belli şekiller içerisinde namazın kılınması İslam'a has bir durum değildir. Bilakis bu durumun bi'setten önce de olduğuna Enfâl sûresi işaret etmektedir. Zira bu âyette müşriklerin bazı şekillerle yerine getirmiş oldukları ibadet salât kelimesiyle ifade edilmiştir."⁶⁷ Süleyman Ateş, Enfâl sûresi 35. âyetin tefsirinde şöyle der: "Bu ayetten, Araplar arasında, islamdaki muntazam şekliyle değil ama, onun çekirdeği olacak nitelikteki bir namaz kılmanın varlığı anlaşılmaktadır... İslam, aslı mevcudolan namazı geliştirmiş, muntazam, disiplinli hale sokmuştur."⁶⁸

Öte taraftan rivayetleri incelediğimizde Cahiliye devrinde salât ibadeti olduğu izlenimi veren bazı verilerin de söz konusu olduğu görülmektedir. Bunların bazıları şunlardır:

1. Ebû Zer el-Gıfârî ve Zeyd b. Amr Câhiliye devrinde Kâbe'ye yönelerek salât yaptıklarına dair bazı rivayetler söz konusudur⁶⁹ Öyleki b'setten önce Ebû Zer'in üç yıl boyunca salâtı kıldığına dair rivayetler mevcuttur.

2. Câhiliye devri Arapları tarafından namazın bilindiği, ölüye de namaz kıldıkları konusunda bazı rivayetlerin mevcut olmasıdır. Buna göre müşrikler ölülerini yıkar, kefenler ve salât kılarılardı.⁷⁰ Onların salâtı ölü-nün bir yere konması, velinin ölünün ardından güzelliklerini zikretmesi ve ardından Allah'ın rahmeti üzerine olsun deyip defnetmelerinden ibaretti.⁷¹ Dolayısıyla bu görüşe göre, bu namaz, İslam'daki cenaze namazından farklı olsa bile, yine de namazdır."⁷²

66 Bkz. İsrâfil Balcı, *Hız. Peygamber ve Namaz*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, s. 13-18; Mehmet Azimli, *Cahiliye'yi Farklı Okumak*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, s. 85-96.

67 Muhammed İzzet Derveze (ö. 1888-1984), *et-Tefsîrû'l-Hadis*, c. I, s. 328.

68 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 508.

69 Ahmet İbrahim eş-Şerif, *Mekketu ve'l-Medinetu fi'l-Cahiliyyeti ve Ahdi'r-Rasul Sallallahu 'aleyhi ve Sellem*, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 146.

70 Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib, *el-Muhabber*, Thk. ilse Lichtenstadter), Beyrut, Dâru'l-Afâk el-Cedîd, 320.

71 İbn Habib, *el-Muhabber*, s. 320.

72 Mehmet Soysaldı, "İslam Öncesi Mekke Topluluklarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları" (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, İstanbul, 2011, s. 149

3. Namaz ibadetinin en önemli rüknü olan secde Araplar arasında bulunduğunu gösteren nakillerin varlığıdır.⁷³

Soyaldı şöyle der: "İslam'dan önce Cahiliye döneminde Araplarda namaz diye bir ibadet vardı. Ancak müşriklerin kıldığı namaz, ruhtan yoksun, huzur ve edepten uzak, düzensiz bir ibadet şekli idi."⁷⁴

Zikrettiğimiz bu maddeleri iyice tahlil ettiğimizde müşriklerin namaz ibadeti olduğuna dair net bir bilgiye ulaşma imkânı olmadığını göreceğiz. Enfâl sûresinde geçen salât kelimesini bağlamı çerçevesinde incelediğimizde namazdan ziyade müşriklerin bir çeşit ibadet şekli olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Zer el-Gifârî ve bazı kişilerin namaz kıldıklarına dair rivayetler ise, bu ibadetin müşriklerin bildiği ve mevcut olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Muhtemelen Ebû Zer el-Gifârî ve Zeyd b. Amr gibi kişilerin salâtlarından kasıt bilinen namaz ibadetinden ziyade belli bir dua ve yakarışı ifade eden ritüellerdir. Ebû Zer'in rivayeti şu şekildedir:

Ey kardeşim oğlu, ben Rasûlullah'la karşılaşmadan üç sene önce namaz kıldım. Abdullah b. Samit ona soruyor: 'Kim için salât yaptın?' Ebû zer: 'Allah için.' Abdullah b. Samit: 'hangi tarafa yönelirdin salât yaparken?' sorusuna Ebû Zer şöyle cevap verir: 'Allah, beni hangi tarafa yönelttiyse, o tarafa yönelirdim. Yatsı namazını da kılardım. Gecenin sonunda kendimi bir elbise parçası gibi hafif hissederdim ve düşüp uykuya daldım. Nihayet güneş doğar, üzerimde yükselirdi.'⁷⁵

Görüldüğü üzere rivayette secde hariç salâtın şekli hakkında detay verilmemiştir. Hatta rivayette şaşkın bir kişinin Allah'a yakarışı görülmektedir. Zira Ebû Zer el-Gifârî, doğruyu bulma isteği ve arzusundan dolayı bir hakikat arayışı içerisindeydi. Bu hakikat arayışını bulmak için çabalaması ve duaya sığınması içinde bulunduğu şaşkınlığa uygun bir durum arz etmektedir. Şayet Ebû Zer, namaz ibadetinin mahiyetini bilseydi ilk olarak kibleye yönelecekti. Oysa Ebû Zer'in sarf ettiği sözlere bakılırsa kible, rükû vs. namazı tamamlayıcı hareketler görülmemektedir.

Öte yandan Ebû Zer el-Gifârî, bu ibadetini Hristiyan ve Yahudiliğin etkisinden dolayı yaptığını belirtmemekte ve Allah'a vurgu yapmaktadır. Bu da muhtemelen Araplar arasında mevcut olan hanifliğin etkisindedir. Zira Haniflik Araplar'ı araştırmaya ve akli düşüncelere itiyordu. Hanif-

73 Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadis*, c. I, s. 344-345; Mehmet Soysaldı,

İslam Öncesi Mekke Topluluklarında Namaz, Zekat, Oruç ve Hac Uygulamaları, s. 150

74 Mehmet Soysaldı, *İslam Öncesi Mekke Topluluklarında Namaz, Zekat, Oruç ve Hac Uygulamaları*, s. 151.

75 Müslim, *Dua*, 132.

ler'de bu durum bariz bir şekilde görülmekteydi. ⁷⁶Ayrıca Ebû Zer'in bu durumunu tevhibi arayan, hakikati görmek isteyen kişilerin ihlas ve samimiyetine de yormak mümkündür. Zira Ebû Zer el-Gıfâri, kavminin içinde bulunduğu şirk ve kötü eylemlerden kaçmakta ve Allah'a sığınmaktadır. Allah'a sığınırken bazı şekillerle Allah'a yakınlaşması içinde bulunduğu durum açısından son derece tutarlıdır. Dolayısıyla Ebû Zer'in bu tavrı namazı bilmesinden ziyade Allah'a yakınlaşmak isteyen bir kulun ruh halini yansıtmaktadır.

Dolayısıyla Ebû Zer ve Zeyd b. Amr gibi belirli kişilerden yola çıkarak bu ibadetin müşriklerce bilindiğini ve mevcut olduğunu söylemek doğru değildir. Şayet namaz ibadeti olmuş olsaydı, mevcut rivayetler sınırlı olmaz ve bu konuda yeterli bilgi olurdu. Ayrıca bu sahabi için bi'setten önce namaz kıldığı söylenirse, Hz. Peygamber'in namaz kılmamış olması düşünülemez.

Cenaze namazına gelince bu önceki şeriatlarda da bilinen bir uygulamadır. Rivayetlere göre Hz. Âdem vefat ettiğinde cenaze namazı kılınmıştır.⁷⁷ Câhiliye Arapları'nın ölüyü yıkamaları, kefenlemeleri ve namaz kılmaları İslam'daki namaz mefhumuyla karıştırılmamalıdır. Zira onların cenaze namazlarında İslam'ın meşru gördüğü cenaze namazına benzediğine dair herhangi bir bilgiye rastlamamaktayız. Müşriklerin ölülerine namaz kılmaları dua ve mağfiret şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Zira rivayetten de anlaşıldığı üzere veli yakınına rahmet okumakta ve bağışlanma dilemektedir.⁷⁸ Dua ise tüm dinlerde olan bir ibadettir.

Bu durumda Câhiliye Arapları'nın ölülerine salâtı dua ve bağışlanma şeklinde anlaşılmalıdır. Daha önce de belirttiği üzere Araplar, salât kelimesini dua anlamında da kullanırlardı. Araplardan birinin söylediği şu söz de bunu yansıtmaktadır.

أعمرو! إن هلكت وكنْتُ حيا ... فاني مكثر لك من صلاتي
وأجعل نصف مالي لابن سلمى ... حياتي إن حيت وفي مماتي،

"Ey Amr! Şayet sen ölür, ben hayatta kalırsam, sana dualarımı arttıracam. Malımın yarısını Selma'nun oğluna vereceğim. Bu yaşadığım ve öldüğüm sürece böyledir."⁷⁹

76 Muhammed İbrahim el -Feyyumi, *Tarihu'l-fıkr ed-dini el Cahili*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, s. 483.

77 Ebû'l-Ferec Nürüddin Ali b. Burhâniddin İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, es-Siretü'l-Halebiyye İnsânü'l-'uyûn fi sireti'l-emîni'l-me'mûn ,Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. I, s. 402.

78 el-Halebî, es-Siretü'l-Halebiyye İnsânü'l-'uyûn fi sireti'l-emîni'l-me'mûn, c. I, s. 489.

79 İbn Habib, *el-Muhabber*, s. 321.

Konuyla ilgili bir diğer konu secde meselesidir. Araplar arasında secde-
nin bilinmesi namazın mevcut olduğu şeklinde anlaşılmasını doğru bul-
muyoruz. Zira müşriklerin Allah'a yakınlaşma duygusuyla putlara da ibadet
ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla secde kelimesinin şiirlerde ve bazı
rivayetlerde geçmesi Cahiliye döneminde namaz ibadetinin bilindiğine kanıt
değildir. Bu durum Araplar'daki mevcut ibadet anlayışını yansıtmaktan
ibarettir. Kaldı ki, Araplar'dan belli kesimlerin güneşe taptıklarına dair
rivayetler söz konusudur.⁸⁰ Kur'an, güneşe ve aya tapan insanlardan bahsetmektedir.
Şu âyet, bunu apaçık ifade etmektedir. "Eğer Allah'a ibadet etmek istiyorsanız,
güneşe de aya da secde etmeyin. Onları yaratan Allah'a secde edin!"⁸¹

Aynı şekilde Sebe kraliçesinden bahseden şu âyette güneşe tapan topluluklardan bahsetmektedir "Onun ve kavminin, Allah'ı bırakıp güneşe taptıklarını gördüm." Sebe kraliçesinin güneşin batışı ve doğuşu esnasında secde ettiği söylenmiştir. Onların secdesi ibadetleridir.⁸²

Bu âyetler göstermektedir ki, secde ibadeti Câhiliye ile sınırlı bir durum değildir. Câhiliye Araplar'ının secdeye kapanması şeri anlamdaki namazı ikame ettiklerine işaret değildir. Derveze, Enfâl sûresinde geçen salât kavramını müşriklerin belli ritüellerle yaptıkları bir salât olarak tefsir ettikten sonra şöyle der:

Rivayetler, salâtın maruf olan bu şeklinin melek tarafından Hz. Peygamber'e öğretiliğini ve onun da bu şekil üzere namaz kıldığını aktarır. Bu durumda rükû, secde ve kıyamın Kur'an'da zikredilmesi ve müşriklerin bazen secde ile bazen de rükû ile muhatap kılınmaları Kur'an'ın şu ayetlerin de olduğu gibi: "Hani, biz Kâbe'yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmuştuk. Siz de Makam-ı İbrahim'den kendinize bir namaz yeri edinin. İbrahim ve İsmail'e şöyle emretmiştik: "Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rükû ve secde edenler için evimi (Kâbe'yi) tertemiz tutun."⁸³ Hani biz İbrahim'e, Kâbe'nin yerini, "Bana hiçbir şeyi ortak koşma; evimi, tavaf edenler, namaz kılanlar, rükû ve secde edenler için temizle" diye belirlemiştik."⁸⁴ "Onlara, "Rahmân'a secdeye kapanın denildiğinde "Rahmân da nedir? Senin bize emrettiğine mi secde edeceğiz?" derler ve bu onların nefretini artırır."⁸⁵ "Onlara, "Rükû edin (namaz kılın)" dendiği zaman rükû etmezler."⁸⁶ bi'setten öncede bu ritüellerin namaz ve ibadet şeklinde yapıldığına ve Allah için veya mabutlar için bir boyun eğme şeklinde tezahür ettiğine işaret etmektedir.⁸⁷

80 Cevad Ali, *el-Mufasssal Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, c. XI, s. 337.

81 Fussilet: 37/41.

82 Cevad Ali, *el-Mufasssal Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, c. XI, s. 338.

83 Bakara: 2/125.

84 Hac: 22/26.

85 Furkan: 25/60.

86 Murselat: 77/48.

87 Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadis*, c. I, s. 328.

Derveze'nin istişhadda bulunduğu bu ayetlerin farklı anlaşılmaya açık olduğu kanaatindeyiz. Özellikle Hz. İbrahim'i konu edinen ayetler üzerinden müşriklerin bazı ibadet ritüellerini bildikleri sonucuna varmak ve dolayısıyla namaza yabancı olmadıklarını ima etmeyi doğru bulmuyoruz.

Âlûsî, Cahiliye Arapları'nın, bi'setten önce Hz. İbrahim'in şeriatı üzere olduklarını, Allah inancı noktasında şirkten uzak durduklarını ve namaz, oruç, hac gibi ibadetleri yaptıklarını belirtir. Ancak nübüvvet zamanından uzaklaşmalarıyla beraber cehaletin arttığını, şeriatlerinin getirdiği hidayetten uzaklaştıklarını, arzularının isteklerine tabi olduklarını, bu olumsuz durumun özellikle Amr b. Luhay'ın putperestliği getirmesiyle beraber arttığını ve Araplar'ın ibadetlerde kısımlara ayrıldıklarını belirtir.⁸⁸

Görüldüğü üzere Âlûsî'nin namaz, oruç vs. ibadetleri ifa ettiklerini belirttiği kişiler sahih İslam düşüncesi üzerine olan ve Amr'ın putperestliği yaymadan önce dinlerini yaşayan Araplardır. Âlûsî'nin zikrettiği bu bilgiler nübüvvet öncesi müşriklerin Hz. İbrahim'in kıldığı namazı idame ettikleri şeklinde anlaşılabilir. Hz. İbrahim'in kıldığı namazın Hz. Peygamber'e farz olan namazla aynı olduğu konusunda ise herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Kaldı ki Âlûsî'nin bahsettiği kişiler İslam öncesi Araplardır. İtikat ve ibadetlerde Allah'tan uzaklaşan Cahiliye Arapları için namaz kıldıkları na dair bir bilgi paylaşmamaktadır.

Konunun iyi anlaşılması için iki noktanın iyi anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz:

1. Önceki Peygamberler'den bazılarının namaz kıldığına dair ayetlerin varlığı Kur'an'la sabittir. Ancak bu kişilerin namazı nasıl kıldıkları ile ilgili bazı ayrıntılar verilse de genel olarak ibadetin şekli mücmel bırakılmıştır. Dolayısıyla bi'setten önceki namaz mefhumuyla Hz. Peygamber'in namaz mefhumu arasında şekilsel olarak bir denklik aramak mümkün görünmemektedir.

2. Kur'an, namazlarını zayi eden bir toplumdaki bahsetmektedir. Şu ayette bunu apaçık göstermektedir: "Onlardan sonra, namazı zayi eden, şehvet ve dünyevî tutkularının peşine düşen bir nesil geldi. Onlar bu tutumlarından ötürü büyük bir azaba çarptırılacaklardır."⁸⁹ Hal böyle olunca, Hz. İbrahim'in namazının eksiksiz bir şekilde Cahiliye'ye aktarıldığını söylemek doğru görünmemektedir. Adnan Demircan'ın "Araplar'ın dinlerine ait kurumsallaşmış bir inanç sistemi ve- hemen hemen hac ibadeti

88 es-Seyyid Mahmud Şükrî el-Alûsî el-Bağdâdî, Thk. Muhammed Behçet el- Eserî, Bulûğu'l-Erab fi Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab, Dâru'l-Kitabi'l-Mısri, t.y c. II, s. 194.

89 Meryem: 19/59.

dışında- sistemli dini ritüelleri bulunmamaktadır"⁹⁰ değerlendirmesi son derece önemlidir. Dolayısıyla mevcut rivayetlerin azlığı ve delalet yönünün zayıflığı müşriklerde İslam dinindeki karşılığıyla bir namaz ibadetinin olmadığına işaret etmektedir. Şayet Araplar'da namaz ibadeti biliniyor olsaydı, Kur'an ve sünnetten yeterli miktarda âyet ve hadislerin bu konuya temas etmesi gerekcekti. Oysa mevcut âyet ve hadisler bu mefhumu desteklememektedir.

Hız. Peygamber'in hayatı da bizim için son derece önemlidir. Zira Hız. Peygamber, kavminin içinde bulunduğu kargaşa ve günahlardan kaçmak için Hira mağarasına sığınıyor ve orada Allah'a iltica ediyordu. Şayet namaz ibadeti iddia edildiği gibi biliniyor olsaydı, Hız. Peygamber'in Allah'a ibadet için başvuracağı en önemli ibadet namaz olurdu. Oysa namazın farz kılınmasından önce Hız. Peygamber'in namaz kıldığına dair herhangi bir veriye sahip değiliz. Hatta bazı âyetler Hız. Peygamber'in bu ibadetleri bilmediğine işaret etmektedir. "Oysa sen bundan önce kitap nedir, iman nedir bilmiyordun"⁹¹ "Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi?"⁹² anlamındaki âyetler Resulullah'ın içinde bulunduğu durumu yansıtmaktadır. Tüm bunlara karşın Mehmet Azimli, "Cahiliye'yi Farklı Okumak" adlı eserinde şöyle der:

Mekke döneminde Kur'an namazı emredince müşrikler "Bu nasıl bir şey, bu namazı nereden icat ettin, bu rüku, secde de nedir?" şeklinde garipsemediler ve karşı çıkmadılar. Mekkeliler zaten namazın bütün rükunlarını yapıyor ve uyguluyorlardı... Mekke'deki müşriklerde de namazın rükunleri biliniyordu. Kıyam, rüku ve sujud bulunuyordu. Bu sebeple Kur'an bunlar hususunda detay vermez. Çünkü bilinmektedir. Malumu ilama (bilineni tekrarlamaya) gerek duyulmamıştır... Doğrusu onlar eskiden beri uygulanan gelenek üzere namazın rükunlerini yakinen biliyorlardı. Bu bilgiler onlara tarihin içinden süzülüp gelmişti.⁹³

Görüldüğü üzere yazara göre müşrikler namazı tüm ayrıntılarına kadar biliyorlardı. Oysa yazarın savunduğu bu görüşü destekleyecek herhangi bir veriye sahip değiliz. Özellikle müellif, "namazın rükunlerini yakinen biliyorlardı" sözünü herhangi bir veriyle desteklememiştir. Zira namazın rükunlerini yakinen bildiklerine dair Kur'an ve sünnette açık ve kat'i bir nas bulunmamaktadır. Mevcut olan bazı rivayetler de yoruma açık, farklı anlaşılabilir mahiyettedir.

90 Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, İstanbul, Beyan Yayınları, s. 69.

91 Şura: 40752.

92 Duha: 93/7.

93 Mehmet Azimli, *Cahiliye'yi Farklı okumak*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, s. 85-96.

Hanîfler ve Namaz

Hanif: "Kavminin dininden çıkan ve ibadetlerini terk eden kişi demektir"⁹⁴ Hanifler'in dini yaşantıları bizim için son derece önemlidir. Zira namazın Câhiliye devrinde bilindiği izlenimini veren en önemli dayanaklardan birisi de bazı Hanifler'in namazı kıldığı⁹⁵ ve bunların tevhidî düşünceyi dolaylı olarak namazdan uzak kalamayacakları yaklaşımıdır.

Hanifler'in meselesinin ortaya çıkması ve tarihçilerin bunu zikretmesinin nedeni Kur'an'ın bazı Araplar'ın Yahudi ve Hristiyan olmamalarına rağmen şirkten, putlardan sakınan bir topluluğa işaret etmesi gerçeğidir. Yüce Allah bu topluluğu İbrahim'in dini üzere olarak vasıflamıştır.⁹⁶ Allah şöyle buyuruyor: "Yahudi ya da Hristiyan olun ki, doğru yolu bulasınız, dediler. De ki: Hayır! Biz, hanif olan İbrahim'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi."⁹⁷ Ancak gerek hadis kaynaklarında gerekse de Câhiliye kitabeleri, Yunan ve Latin eserlerinde Hanifler'in düşünce dünyalarını ortaya çıkaracak ve yaşantılarına ışık tutacak detaylı bilgiye sahip değiliz. Bu konuda en büyük kaynağımız İslamî eserlerdir.⁹⁸ Hanif kavramının âyetlerde geçmesi ve Kur'an'ın bunlardan bahsetmesi tefsircilerin de bu konu hakkında değerlendirme yapmalarına imkân vermiştir.⁹⁹ Ancak Cevad Ali'nin de belirttiği üzere müfessirler her ne kadar Hanifler'e değinse de akideleri, din hakkındaki görüşleri, tevhit düşünceleri ve Allah hususundaki fikirleri hakkında pek yeterli bilgi vermemişlerdir.¹⁰⁰ Cevad Ali'nin değinmiş olduğu bu detay bizce de son derece önemlidir. Müfessirlerin Kur'an'da zikredilmesine rağmen ve önemli bir kavram olmasına karşın, detaylı bilgi veremediği bir konuda, Hanifler'in ibadetleri hakkında kesin bir bilgi sahibi olmak nasıl mümkün olacaktır? İlk dönem müfessirlerinin bunların düşünceleri, akideleri hakkında detaylı bilgi vermezken günümüz şartlarında onların ibadetleri hakkında net bir şey söylemek mümkün değildir. Bundan dolayı Cevad Ali şöyle der:

Günümüz şartlarında Câhiliye'deki Haniflik ve Hanif dini hakkında net bir şey söylemek mümkün değildir. Bunun nedeni zikrettiğim üzere bu konuda açık ve net kaynakların ve Câhiliye metinlerinde de buna dair bir şeyin olmaması sebebiyledir. Ayrıca çoğu müfessir ve rivayet ehlinin zikrettiği bilgilerin kapalı, müphem, uydurma ve zorlama yorumlamalardan

94 Cevad Ali, *el-Mufasssal Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, 12/30 .

95 Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi Ve Kültürü*, İstanbul, Ensar Yayınları, s. 266.

96 Cevad Ali, *el-Mufasssal Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, c. XII, s. 25.

97 Bakara: 2/135.

98 Cevad Ali, *el-Mufasssal Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, c. XII, s. 25.

99 Cevad Ali, *el-Mufasssal Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, c. XII, s. 25.

100 Cevad Ali, *el-Mufasssal Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, c. XII, s. 25.

ibaret olmasıdır. Bundan dolayı da İslam'ın gelmesine yakın mevcut olan bu dini hareket hakkında Câhiliye şiir ve nesirlerine başvurup incelemekten başka yapabileceğimiz bir şey yoktur. Şüphesiz ki bunlardan istifade etmek Hanifler'i öven ve İbrahim'in dininden sayan İslam'ın anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.¹⁰¹

Bu gerçekte beraber Hanifler'in ibadeti hakkında cüz'i bazı bilgilere de sahibiz. Rivayetlere göre Zeyd b. Amr, Kâbe'ye dönüp: "Ey Allahım! Şayet ben hangi şeklin sana güzel geldiğini bilseydim sana o şekilde secde ederdim, ne yazık ki bilmiyorum." diyerek hayıflanır, ardından arzu ettiği şekilde secde ederdi.¹⁰² Esmâ bint Ebû Bekir, Zeyd b. Amr hakkında şöyle der:

Ben Zeyd b. Amr b. Nüfeyli'yi sırtını Kâbe'ye dayamış olarak şöyle dediğini duydum: Ey Kureyş topluluğu! Zeyd'in nefsinin elinde bulunduran Allah'a yemin olsun ki, benim dışında sizden hiç kimse İbrahim'in dini üzerine değildir. Ardından şöyle diyordu: Ey Allahım! Şayet ben hangi şeklin sana güzel geldiğini bilseydim sana o şekilde secde ederdim. Ancak ben bunu bilmiyorum. Ardından istediği şekilde secde eder ve Kâbe'ye doğru salât kılardı. Ve şöyle derdi: Benim ilahım İbrahim'in ilahıdır. Benim dinim İbrahim'in dinidir.¹⁰³

Başka bir rivayete göre Zeyd, Kâbe'ye dönüp bir rekât ve iki secde şeklinde salat kılar, ardından şöyle derdi: "Bu İbrahim ve İsmail'in kiblesidir. Ben puta tapmam, ona salat kılmam, onun adına kesileni yemem, fal oklarını çekmem ve bu eve ölünceye kadar secde edeceğim."¹⁰⁴

Zeyd'in bu sözleri, hakikat arayışında Rabbine nasıl ibadet edeceğini bilememenin üzüntüsü içerisinde olan bir kişinin durumunu yansıtmaktadır. Zeyd, hakikati bulmak için elinden gelen her şeyi yapmasına rağmen¹⁰⁵ Allah'a nasıl ibadet edeceğini öğretecek bir bilgiye sahip olamamıştır. Bu sebeple bu sözler namaz ibadeti hakkında bir bilgisinin olmadığını gösterir niteliktedir. Rivayetdeki "salât kılardı" sözü, bağlamdan da anlaşıldığı üzere bir dua, iltica ve bazı ritüeller şeklinde anlaşılması daha doğru görünmektedir.

Hız. Peygamber'in bi'setten önceki ibadeti de Cahiliye devrindeki salât ibadetinin varlığı açısından son derece önemlidir. Ne yazık ki Hız. Peygamber'in bi'setten önceki ibadetiyle ilgili net bir bilgiye sahip değiliz. Şirkten

101 Cevad Ali, *el-Mufasssal Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, c. XII, s. 30-31.

102 Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib, *el-Muhabber*, s. 171.

103 Cevad Ali, *el-Mufasssal Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, c. XII, s. 49.

104 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, Şam, Dârü'l-Fikr, c. II, s. 240.

105 Cevad Ali, *el-Mufasssal Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, c. XII, s. 46.

uzak durduğu, putlara secde etmediği bilinmesine karşın, bazı ibadetleri yerine getirip getirmediği konusunda herhangi bir detaya rastlamamaktayız.

Derveze, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e "De ki: Şüphesiz Rabbim beni doğru yola, dosdoğru dine, Allah'ı birleyen İbrahim'in dinine ilettiler. O, ortak koşanlardan değildi. De ki: "Namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi Allah içindir. O'nun hiçbir ortağı yoktur; böyle emrolundum ve ben Müslümanların ilkiyim."¹⁰⁶ Âyetleriyle hitapta bulunmasından yola çıkarak; Hz. Peygamber'in Hira mağarasında iken kıyam, secde rükû ve dua etme ihtimalinin mümkün olduğunu söyler. Bununla beraber mevcut namaz gibi bir ibadeti ikame ettiğini kesin bir dille söylemenin de mümkün olmadığını zira namazı Cebrail'den öğrendiğini belirtir.¹⁰⁷ Derveze'nin değinmiş olduğu ihtimali güçlendirecek herhangi bir bilginin olmayışından dolayı bu görüş zandan öteye geçemeyecektir. Zira Derveze'nin delil olarak sunduğu âyetler Câhiliye döneminden ziyade nübüvvet sonrası bir duruma işaret etmektedir. Bu sebeple âyetleri nübüvvet öncesine yorumlamanın doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

Hız. Peygamber Ve Namaz

Hız. Peygamber'in bi'setten sonraki hayatını irdelediğimizde namazın daha önce hem Hız. Peygamber hem de sahabiler tarafından bilinmediğine işaret eden değişik rivayetlere rastlamaktayız. Rivayetleri incelediğimizde Hız. Peygamber'in bi'setten sonra namaza başladığı anlaşılmaktadır. Rivayetlere göre Hız. Peygamber'e namaz farz kılındığında Cebrail Hız. Peygamber'e gelmiş ve ona namazın nasıl kılınacağını öğretmiştir. Hız. Peygamber'de Cebrail'den öğrendiği namazı Hız. Hatice'ye öğretmiştir.¹⁰⁸ Ardından Hız. Peygamber ve Hatice gizlice namazlarına devam etmişlerdir. Rivayetler, bu durumu "يُصَلِّيَانِ سِرًّا" lafzıyla bize aktarmıştır.¹⁰⁹ Şayet namaz o dönemde biliniyor olsaydı gizlice bu ibadeti yerine getirmelerini gerektirecek bir sebep olmayacağından açıktan namazlarını kılarlardı.

Ayrıca Hız. Peygamber ve Hız. Hatice namaz kılmasını bilmediklerinden dolayı Cebrail onlara bu ibadetin nasıl yerine getirileceğini öğretmiştir. Şayet Câhiliye devrinde namaz bilinseydi buna gerek kalmazdı. Özellikle rivayetlerde geçen "*Hatice'ye abdest almasını ve namaz kılmasını öğretti.*"

106 En'am: 161/6.

107 Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, c. I, s. 344-345.

108 Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyeri el-Meâfirî el-Basrî el-Misrî, *es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, Thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafîz eş-Şelebî, Kahire, c. I, s. 244.

109 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Kitâbü'l-Megâzî (Sîretü İbn İshâk kitabı's-siyer ve'l-megâzî)*, Thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, Dârü'l-Fıkr, s. 136.

cümlesi bizim için son derece önemlidir. Zira Hz. Peygamber, Cebrail'den öğrendiği bu ibadeti vakit kaybetmeksizin en yakınlarındakine öğretmeye çalışmıştır. Dolayısıyla sahabiler, namazın nasıl kılınacağını bizzat Hz. Peygamber'den öğrendiler. Bunlardan birisi de Hz. Ali'dir. Hz. Peygamber ve Hatice'nin namaz kıldığını gören Hz. Ali, şaşkınlık içerisinde yaptıkları şeyin ne olduğunu sorar, Hz. Peygamber kendisini dine davet eder ve bu durumu gizli tutmasını ister. Hz. Ali, Müslüman olduktan sonra babası ve amcalarından habersiz gizlice Hz. Peygamber ile beraber Mekke'nin vadilerine gider namaz kıları.¹¹⁰ Ali'nin Hz. Peygamber ve eşinin namaz kılarırken görmesi ve bunu garipsemesi bu ibadetin daha önce bilinmediğini göstermektedir. Câhiliye'de namaz biliniyor olsaydı Ali bu soruyu sorma gereği duymayacaktı.

Hz. Peygamber'in bu ibadeti gizli yapması ve bu konuda müşriklerin görmesini istememesinin nedenlerinden birisi de namaz ibadeti konusunda onların bir bilgisinin olmaması ve bunu tepkiyle karşılayacakları korkusudur. Bu ibadet Câhiliye devrinde bilinseydi Müslümanlar Kâbe'de herhangi bir korku hissetmeden namaz kıları. İbn Mes'ud'un bu sözü de Müslümanların yaşadığı zorluğu gözler önüne sermektedir:

Ömer'in Müslüman olması fetih, hicreti yardım, halifeliği de bir rahmet idi! Ömer Müslüman oluncaya kadar Kâbe'nin yanında açıktan namaz kılamazdık. O Müslüman olunca Kureyş müşrikleriyle namazı (Kâbe'de) kılınmaya kadar mücadelesi devam etti. Böylece orada namaz kılabilirdik.¹¹¹

Şu rivayette konumuz açısından son derece önemlidir.

Bir gün Ebû Talip onları namaz kılarırken gördü. Hz. Peygamber'e dedi ki: "Ey kardeşimin oğlu! Senin kendisiyle ibadet ettiğini gördüğüm bu din nedir. Hz. Peygamber şöyle dedi: Ey Amca! Bu din Allah'ın, Meleklerin, Resüllerin ve babamız İbrahim'in dinidir. Allah beni bu dinle elçi olarak gönderdi. Amca! Sen kendilerine öğüt vermek doğru yola davet etmek istediğim kişilerin en hak edenisin. Aynı şekilde benim davetime uyacak ve yardımda bulunup destek olacak kişilerin en hak edenisin. Ebû Talip: Ey kardeşimin oğlu! Ben babalarımın dininden ve onların üzerinde buldukları şeyden ayrılmayı istemem. Ama Allah'a yemin ederim ki ben sağ oldukça hoşuna gitmeyen bir şey başına gelmeyecektir.¹¹²

Şayet Ali'nin küçük olduğundan dolayı namaz ibadeti hakkında bilgisi olmadığı, dolayısıyla bunun doğal karşılanması gerektiği ve Ali rivayetinden yola çıkarak Câhiliye devrinde namazın bilinmediği neticesine ulaşılmamasının doğru olmadığı söylenirse, mezkûr rivayet bu mefhumu

110 İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, s. c. I, s. 247.

111 İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, c. I, s. 342.

112 Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, *'Uyûnü'l-esser fi fûnü'l-megâzi ve's-şemâ'il ve's-siyer*, Thk. İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut, Dâru'l-Kalem, c. I, s. 112.

çürütmektedir. Zira Ebû Talip gibi ileri yaşta ve Mekke adetlerini bilen birinin mevcut bir ibadet hakkında bilgisinin olmadığı söylenemez. Oysa bu rivayette Ebû Talib'in şaşkınlığı göze çarpmakta ve yapılan namaz ibadetinin ne olduğunu sormaktadır. Bu tablo bize Câhiliye devrinde böyle bir ibadetin bilinmediğini gösteren güçlü delillerdendir. İslam'ın ilk yıllarında onları namaz kılariken gören şu sahabinin dedikleri de bizim için son derece önemlidir:

Ben (Afif) ticaretle uğraşırdım. Hac günlerinde Mina'ya geldim. Benim gibi ticaretle uğraşan Abbas'tan bir şeyler alıp satmak için uğradım. Bu sırada bir erkek, bir kadın ve bir çocuğun gizlice Kâbe'ye doğru namaz kıldıklarını gördüm. Ben, Abbas'a "bu din nedir?" diye sordum. O, şöyle cevap verdi: "Bu dinin ne olduğunu bilmiyoruz. Muhammed b. Abdullah, Allah'ın onu gönderdiğini sanıyor. Kayser ve kisrâ altınlarının ona verileceğini düşünüyor. Bu kadın ona iman eden Hatice binti Hüveylit'tir. Şu çocukta ona iman eden amcasının oğlu Ali b. Ebî Talib'tir."¹¹³

Tüccarın kılınan namaz hakkında bu şaşkınlığı, bilgisizliği ve Abbas'ında bu ibadetin bilinmediğini gösterir nitelikteki cevabı, namaz ibadetinin Cahiliye'de bilinmediğine işaret etmektedir. Ayrıca sahabilerden Müslüman olanların vahyin ilk dönemlerinde namazlarını gizli kıldıkları bilinen bir durumdur. Hatta bir seferinde müşrikler onların namaz kıldıklarını görmüş, ayıplayıp kötölemişler ve bu durum kavga etmelerine yol açmıştı.¹¹⁴

Hız. Ali'nin şu sözü de bize konunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır: "Allahım! Ben Peygamber'in dışında benim kadar sana kulluk edeni tanımıyorum.(bunu üç defa tekrarladı) Ben insanların namaz kılmalarından önce 7 defa namaz kıldım."¹¹⁵ Görüldüğü üzere Hız. Ali namaz ibadetinin daha önce bilinmediğini ve kılınmadığını apaçık bir şekilde ifade etmektedir. Öte yandan Hız. Peygamber'in şu sözü de bizim için son derece önemlidir: "Namazı benim kıldığımı gördüğünüz şekilde kılın"¹¹⁶ Şayet namaz Cahiliye devrinde bilinseydi, bilinen bir namaz için neden Hız. Peygamber böyle buyursun? Namaz biliniyor olsaydı Hız. Peygamber, sahabilere ailelerine namazı öğretmelerini emretme gereği duymazdı.

Ayrıca, İslam'ın ilk yıllarında Hız. Peygamber'in Kâbe'den namaz kılması esnasında Ebû Cehil'in ona saldırması ve onu namaz ibadetinden engellemeye çalışması müşriklerin bu ibadete ne denli yabancı olduklarını göstermesi açısından önemlidir. Mukâtil, namazın Mekke'de farz kılındıktan sonra Ebû Cehil'in: "Şayet ben Muhammed'i Kâbe'de namaz kılariken gö-

113 Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, Thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut, Dâru'l- Kitabi'l-Arabî, c. I, s. 600.

114 el-Halebî, *es-Siretü'l-alebiyye İnsânü'l-uyûn fi sireti'l-emini'l-me'mûn*, c. I, s. 402.

115 Muhammed Yusuf Kandehevî, *Hayâtü's-sahâbe*, Beyrut, Müessesetü'r-risale, c. I, s. 82.

116 Müslim, Babu, men ehakku'l-imame, 674.

rürsem boynuna basacağım.” dediğini ve ilgili Alak suresinin 6-19 ayetlerinin Ebû Cehil hakkında nazil olduğunu belirtir.¹¹⁷ Taberî’de ayetlerin Ebû Cehil hakkında nazil olduğunu açıklar ve seleften bu yönde görüş aktarır.¹¹⁸

Alak suresinin üslubu ve Ebû Cehil’in bu düşmanca tavırları Cahiliye müşriklerinin namaza ne denli yabancı olduklarını hatta namazı engellemek için ne denli bir çaba içerisinde olduklarını apaçık göstermektedir. Zira şu üslup, “*Sen, namaz kıldığında kulu (bundan) engelleyeni gördün mü?*” Namazı bilen bir kavme yönelik bir hitap değildir. Tam tersine namazı küçümseyen, değerini bilmeyen ve tevhidi düşünceye karşı olan bir milletin takındığı tavidir.

Namaz tevhit ilkesinin en önemli rükünlerindedir. Müşrik toplulukların ilk cephe aldıkları ibadette namaz olmuştur. Kur’an, müşriklerin namaz ibadetinin taptıkları putlar için ne denli tehlikeli gördüklerini haber vermektedir. Şu ayet bu mefhumu apaçık göstermektedir. “Dediler ki: “Ey Şu’ayb! Babalarımızın taptığını yahut mallarımız hakkında dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor. Oysa sen gerçekten yumuşak huylu ve aklı başında bir adamsın.”¹¹⁹ Ayetten de anlaşıldığı üzere müşrikler namaz ibadetini belli ritüellerin yerine getirilmesi şeklinde algılamıyor bunu hayatı tamamen tevhit ilkesi çerçevesinde düzenleyen ilahi bir değişimin habercisi olarak görüyorlardı. Kur’an, namaz ibadetini terk eden toplulukların içler acısı durumunu şu şekilde ele almaktadır. “Onlardan sonra, namazı zayi eden, şehvet ve dünyevî tutkularının peşine düşen bir nesil geldi. Onlar bu tutumlarından ötürü büyük bir azaba çarptırılacaklardır.” demek ki namaz belli ritüellerin yerine getirilmesi değil ikame edilmesiyle anlam kazanır. Bu sebeple emir namazı dosdoğru ikame etme üzerinedir. “(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah’ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah, yaptıklarınızı biliyor.”¹²⁰ İnsanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyan bir ibadetin Cahiliye devrinde kılındığını söylemek ne kadar tutarlı olacaktır. Şayet namaz ibadeti bilinseydi ve bazı müşriklerce ikame edilseydi elbette bunun toplumda manevi anlamda bir karşılığı olacaktı. Şayet namazın bilindiği ama içinin boşaldığı iddia edilirse, bu görüşü destekleyen akli ve nakli verilere ihtiyaç duyulacaktır. Zira bazı hareket ve şekillerle yapılan bir ibadete namaz diyemeyiz. Kanaatimizce bazı araştırmacılar tarafından Cahiliye devrinde yapılan bazı şekilsel hareket ve ibadetler namaz şeklin-

117 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, c. IV, s. 763.

118 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*, c. XXIV, s. 523.

119 Hud: 11/87.

120 Ankebut: 45/29.

de anlaşılmiş ve bu ibadetin bilindiği kanaati oluşmuştur. Ancak rivayetler iyice tetkik edildiğinde namaz ibadetinin bilindiğine veya kılındığına dair açık ve net verilere rastlamamaktayız.

Hz. Peygamber'in değişik hadislerinde de namaz ibadetinin şekil ve muhtevası hakkında bilgi verilmiştir. Bu hadisler namaz mefhumunun cahiliyenin yabancı olduklarını yansıtmakta ve aynı zamanda da Peygamber'in bu ibadetin öğretilmesindeki çabasını göstermektedir. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Kim bizim namazımızı kılar, kiblemize yönelir, kestiğimizi yerse işte o, Müslümandır. Ona Allah'ın ve resülünün zimmeti vardır. Allah'ın ona verdiği bu zimmeti bozmayın.¹²¹ Hadisteki "namazımızı kılar" sözü bu ibadetin Resulullah'la beraber şekil ve muhtevasının belirlendiğini göstermesi açısından önemlidir. Şu hadiste bu anlamı destekler niteliktedir: "Ben İnsanlarla Lailahe illallah deyince kadar savaşmakla emrolundum. Şayet bunu derlerse ve bizim namazımızı kılar, kiblemize yönelir, kestiklerimizi yerlerse onların kanları ve hürmetleri bize haram olur. Ancak onun hakkı hariçtir. Hesapları da Allah'a kalmıştır."¹²²

Hz. Peygamber, biat şartı olarak namazı ikame olarak görüyordu. Sahabinin şu sözü bunu apaçık göstermektedir: "Resulullah'a namazı ikame etme, zekâtı verme ve her Müslümana nasihat etmek üzere biat ettim."¹²³

Hz. Peygamber, namazı ikame etmeyi sadece sözlü olarak değil, aynı zamanda fiili olarak sahabilerine gösterir buna uymayanları uyarırdı. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği şu hadis, Hz. Peygamber'e farz kılınan namazın ne olduğunu net bir şekilde göstermektedir:

Hz. Resulullah mescide girdi, ardından bir adamda içeri girdi ve namaz kıldı. Sonra Resülullah'a selam verdi. Resulullah selamını aldı ve şöyle dedi: Dön namaz kıl, zira sen namaz kılmadın! Adam döndü ve önceki namazın aynısı kıldı, ardından Resulullah'a gelip selam verdi. Resulullah: Allah'ın selamı üzerine olsun dedi ve ardından: Dön namaz kıl, zira sen namaz kılmadın! Dedi. Ta ki bunu üç defa yaptı. Adam: Seni hak üzere gönderene yemin olsun ki ben bundan güzelini yapmayı bilmiyorum. Bana öğret dedi. Resulullah: Namaza kalktığında tekbir getir, ardından sana kolay geleni oku, sonra rükûya git ve itminan olacak kadar bekle, ardından kalk ve kıyam halinde bekle, sonra secdeye git ve itminan olacak kadar bekle, ardından otur ve bir müddet bekle. Ve bunu tüm namazına uygula.¹²⁴

121 Buhârî, Kitabusselat,391

122 Buhârî, Kitabusselat,391

123 Buhârî, Salât,524.

124 Müslim, salât, 397

Dolayısıyla Ahmet İbrahim'in şu sözünün Cahiliye devrini iyi tasvir etmediği kanaatindeyiz "Câhiliye Araplar'ının farz olan ibadetlerden olan namaz, zekât, oruç, taharet vs. lafız ve anlam olarak bilmediği kelime yoktu. Araplar'ın zihninde bu ibadetler Kâbe'nin sahibinin veya Allah'ın katında güzel şeyler olarak algılanırdı"¹²⁵ Şayet Araplar arasında bu ibadetler güzel şekilde algılanıyor idiye Ebû Cehil'in Kâbe'de namaz kılan Hz. Peygamber'e saldırısını nasıl anlamamız gerekiyor? Öte yandan her ne kadar Câhiliye Araplar'ında bazı ibadetler bilinse de çoğu ibadet hakkında net bir bilgiye sahip değillerdi. Rivayetlerde de görüldüğü üzere Araplar'ın salât kavramıyla İslam'ın salât kavramı birbirinden farklıydı.

Ayrıca unutulmaması gerekir ki, Kur'an'ın çoğu ayetinde salât kelimesi iman, zekât ve salih amelle zikredilir. Bu şekilde zikredilmesi namazın ne denli önemli bir ibadet olduğu ve hayatı kuşattığının göstergesidir. Ayrıca Râgıb el-İsfahânî'nin de değindiği üzere Kur'an namazı kılmayı değil ikame etmeyi emretmiştir.¹²⁶ Oysa müşrikler bu yüce anlamlardan uzaktırlar.

Kur'an'da Namaz İle İlgili Bazı Ayetlerin Tahlili

Kur'an'da salât kavramı değişik anlamlarda kullanıldığını belirtmiştik. Bu sebeple de salât kavramının zikredildiği âyetlerin iniş sebebi ve arka planının iyice irdelenmesi gerekmektedir. Kur'an'ın salât mefhumunun iyi anlaşılması Câhiliye Araplar'ının zihninde bu kelimenin nasıl yer ettiğinin bilinmesi açısından da önemlidir.

Kur'an'da Câhiliye Araplar'ında namazın bilindiği izlenimini veren en önemli sûrelerden biri Mâûn sûresidir. Zira bu âyette dua anlamındaki salât kelimesinden değil; şeri anlamdaki namazdan bahsedilmektedir.¹²⁷ Yüce Allah şöyle buyuruyor: "Gördün mü o dine yalan diyeni? İşte yetimi itip kakan odur! Yoksulu doyurmaya teşvik etmez. Fakat veyl o namaz kılanlara ki, Namazlarında yanılmaktadırlar. Onlar ki, gösteriş yaparlar. Ve yardımdan sakınırlar (zekatı vermezler)."¹²⁸

Müfessirlerin çoğunluğuna göre Mâûn sûresinin tamamı mekkîdir.¹²⁹ Bu durumda âyetteki "o namaz kılanların vay haline" hitabının kimleri kast ettiği ve namazın hangi anlamda kullanıldığının tespiti önem kazanmaktadır. Sürenin mekkî olduğunu söyleyenler çoğunlukla âyetin münâ-

125 Ahmet İbrahim eş-Şerif, *Mekketu ve'l-Medinetu fi'l-Cahiliyyeti ve Ahdi'r-Rasul Sallallahu 'aleyhi ve Sellem*, s. 146.

126 er-Râgıb el-İsfahânî *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, c. I, s. 491.

127 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbîni, *es-Sirâcü'l-münir fi'l-âne 'alâ ma'rifeti ba'di me'âni kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*, Kahire, Matbaa tu bolak, c. I, s. 18.

128 Mâûn 107/1-7.

129 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* c. IV, s. 869, Sa'lebi, c. X, s. 304; Vahidi, c. IV, s. 558; İbn Kesir, c. VIII, s. 493. İbn Cevzi, *Zadul mesir*, c. IV, s. 495.

fıkları kast ettiğini söylemişlerdir.¹³⁰ Ancak bu tefsir yaklaşımı bazı soruları beraberinde getirmektedir. Şâyet sûre Mekke'de inmişse bu durumda Mekke'de münafıkların varlığı meselesi gündeme gelecektir. Zira bilindiği üzere münafıklar, Medine merhalesinin bir konusudur.¹³¹ Bu sebeple âyetin mekkî olduğunu söyleyip âyetleri münafıklara hamletmek ciddi soruları beraberinde getirmektedir.

Mâtürîdî, âyetlerin başının mekkî son bölümlerinin medenî olma ihtimalinden bahseder. Çünkü son âyetlerin münafıkların vasıflarını ele aldığını belirtir.¹³² Mâtürîdî'ye göre "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar"¹³³ âyeti, ibadetler noktasında ihmalkâr ve umursamaz tavırlarından dolayı nifak ehlini kast etmiş olabilir. Zira yüce Allah'ın; "Onlar, namaza kalktıkları zaman tembel tembel kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar ve Allah'ı pek az anarlar."¹³⁴ "Namaza ancak üşene üşene geliyorlar, verdiklerini de ancak istemeyerek veriyorlar"¹³⁵ âyetlerinde de olduğu gibi onların tembellik ve umursamazlıklarını ifade etmektedir.¹³⁶ Ancak Mâtürîdî, âyetin küfür ehlini de kast edebileceğini belirtir. Mâtürîdî "onlar namazlarını ciddiye almazlar" âyeti içinde iki ihtimalden bahseder. Bu ihtimallerin birinde yine putlara değinir. Buna göre: Namazlarını ihmal ederek kendilerini unutmaya durumuna düşmüşlerdir. Zira kendileri için namaz kılan aslında Allah için kılıp başkalarına ve putlara namaz kılmaz. Zira Allah için namaz kılan kişinin menfaati kişiye döner. Ancak onların bu namazı terki ve ihmalkârlıkları kendilerine zarar vermektedir.¹³⁷

Habanneke, âyetin muhataplarının müşrikler olduğunu belirtir. Buna göre müşrikler Hz. İbrahim ve İsmail'den tevarüs ettikleri ancak şirk bulandırdıkları ve Câhiliye adetleriyle bozdukları namaz, Safâ, Merve ve Kâbe'nin tavafı gibi ibadetleri riya için yapmalarından dolayı şiddetli cezaya muhatap kılınmışlardır.

Habanneke, Dini yalanlayan müşrikler nasıl olurda Hz. İsmail'den kalma namazı rükû ve secdesiyle ikame ederler? Muhtemel sorusuna da şöyle cevap verir: "Onlar, Araplar arasındaki konumlarını korumak için bununla insanlara riyakârlık yapıyorlardı. Zira onlar Harem'in ehli, Kâbe'nin sidânesi ve İsmail b. İbrahim'den tevarüs ettikleri dini vazifeleri

130 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, c. IV, s. 871.

131 İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzil*, c. II, s. 516.

132 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* c. X, s. 622

133 Maun: 107/4-5.

134 Nisa 4/142.

135 Tevbe: 54/9.

136 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* c. X, s. 624.

137 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* c. X, s. 624.

ikame eden kişilerdir. Bu ibadeti ikame etmeleri onlara dünyalık menfaat ve başarılar sağlardı.¹³⁸ Habenneke'nin bu yorumuna katılmak mümkün değildir. Zira müşriklerin rükû ve secdenin olduğu bir namazla riyakârlık yaptıklarına dair elimizde bunu doğrulayacak rivayetler mevcut olmadığı gibi, aksine namaz ibadetine yabancı olduklarına işaret eden nakiller söz konusudur. Ayrıca âyetin bağlamını riyakâr müşrikler için ifade etmek uzak bir ihtimaldir. Şayet âyet müşrikleri konu edinmişse Hz. Peygamber'in müşriklerin bozdukları ve şirki bulaştırdıkları bir ibadeti düzeltmek için bir girişimde bulunması gerekirdi. Oysa elimizde buna dair naslar mevcut değildir.

Süleyman Ateş'te âyetin muhatabının müşrikler olduğunu, zira müşriklerin namazı bildiğini ve kıldıklarını belirtir.¹³⁹ Hatta Ateş'e göre onların "namazları rükû'lu ve secdeli, islamın namazına benzer idi."¹⁴⁰

Görüldüğü üzere sûrenin mekkî veya medenî olması hususu ihtilaflıdır.¹⁴¹ Şayet sûre medenî olduğu kabul edilirse işkâl çözülecek ve âyetler münafıkların durumuna hamledilecektir. Ancak sûrenin tamamının Mekkî olma ihtimalinden yola çıkarsak, bu durumda bile âyetin müşrikleri kast ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Zira âyetin genel olup namazlarına riayet etmeyen bazı kesimleri kast etmesi de mümkündür.¹⁴² Kaldı ki seleften bazı kesimleri bu âyetin umumuyla amel etmişlerdir. Said bin Cübeyr'in âyeti, namazlarını erteleyen, rükû ve secdesinin hakkını vermeyen kişilere hamletmesi buna örnektir.¹⁴³

Öte yandan Mâtürîdî'nin ifade ettiği gibi müşriklerin namaz kıldığı söylene bile bu namazdan ziyade içi boş ve İslam'ın yüklediği anlamı taşımayan bazı ritüellerden ibaret bir görüntüden başka bir şey olmayacaktır. Ve âyetin de müşriklerin bu ibadetlerine yönelik bir eleştiri olarak ele alınması uzak bir ihtimaldir.

Konuyla ilgili Râgıb el-İsfahânî şöyle der:

Namazın kılınmasının emredilmesi ve övülmesi ancak "ikame" lafzıyla olmuştur... Namazın ikame edilmesi sınırlarının yerine getirilmesi ve devamlılığıdır. "ikame" ile tahsis edilmesi sadece namazın kılınmasının murad edilmediğine tembihtir.¹⁴⁴

138 Abdurrahman Hasan Habanneke el-Meydanî, *Mearicu't-Tefkir ve Dekaiku't-Tedebbur*, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, c. I, s. 694.

139 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, s. 119

140 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, s. 120

141 Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah ibn Cüzey(ö. 741/1340), *et-Teshil li-ulümi't-tenzil*, Thk. Abdullah el-Halidî, Beyrut, Şeriketu Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416, c. II, s. 516.

142 Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadis*, c. II, s. 20.

143 İbn Receb el- Hanbelî, *Revâ'i't-Tefsir*, Dârü'l-Âsime, Arabistan c. II, s. 637.

144 er-Râgıb el-İsfahânî *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, c. I, s. 491-492.

Dolayısıyla âyetten müşriklerin namazı bildiği ve bu ibadeti kıldıkları bilgisi çıkmamaktadır. Kanaatimizce müşriklerin bu namazı bildikleri ve hatta bununla gösteriş yaptıkları şeklindeki yorumlar Kur'an ve sünnetle desteklenmemektedir.

Sonuç

İslami ilimlerle ilgilenen bilginler için Cahiliye devrine ait örf, adet, gelenek, ibadet, düşünce vs. bilgiler son derece önemlidir. Zira bu malumatlar Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayacak ve Hz. Resulullah'ın nasıl bir mücadele sürecini yaşadığını gösterecektir.

Özellikle Kur'an'ın Cahiliye devrine ait aktardığı bilgiler ayrı bir öneme haizdir. Zira Kur'an'ın değindiği, aktardığı her bir bilgi araştırılmayı ve anlaşılmayı gerektirmektedir. Çünkü Kur'an'ın zikrettiği her bir konu ve kavram bir amaç ve hedefe yönelik olarak zikredilmiştir.

Kur'an'ın Cahiliye devrine ait verdiği bazı bilgiler söz konusudur. Bunlardan birisi de Enfâl 35. âyettir. Bu araştırmamızda Enfâl 35. ayeti çerçevesinde Cahiliye devrinde müşriklerin namaz kılıp kılmadığı, namaz gibi bir ibadet hakkında bilgileri olup olmadığı incelendi. Ayrıca Kur'an'da Cahiliye ritüelleri olarak sunulan ve salât kavramıyla beraber zikredilen mukâ, tasdiye'nin ne anlama geldiği ve müşriklerin zihinlerinde nasıl bir karşılığı olduğu irdelendi. Çalışmada gerek tefsir kitaplarından gerekse de tarih eserlerinden istifade edildi.

Araştırmamızda öncelikle mukâ ve tasdiye kavramları irdelendi. Bu ritüellerin Cahiliye'de belli kabilelerle sınırlı tutulmaması gerektiği, bilakis bu uygulamaların Cahiliye'nin genel yaklaşımı olduğu vurgulandı. Konuyla ilgili gerek dilcilerin ve gerekse de müfessirlerin görüşleri ele alındı. Ekseriyete göre; mukâ ıslık çalmak ve tasdiye'ye el çırpma olduğu söylense de değişik görüş ve yorumların da olduğunu belirtildi.

Ayrıca bazı müfessirlerin zikrettiği gibi bu kavramların ifade ettiği anlamın bir oyun, eğlence şeklinde anlaşılmasının eksik olduğu zira bu kavramların lugavî anlamlarıyla tefsir etmenin yeterli olmadığı açıklandı.

Bazı sahabi ve tefsircilerin yorumlarından istifadeyle Cahiliye döneminde müşriklerin bir salâtı olduğu ve bu salâtlarının mukâ ve tasdiye şeklinde belli ritüeller halinde kılındığı ve dolayısıyla cahiliyeye ait bir ibadet şekli olduğu anlaşıldı. Ancak müşriklerin bu ibadetleri hakkında detaylı bir bilgiye sahip olmadığımız görüldü. Dolayısıyla mukâ, tasdiye ve salât kavramlarının irdelenmesi neticesinde ulaşıldığı kadarıyla müşriklerin bir ibadeti vardı ve bu ibadet, kuşlar gibi değişik ses ve hareketler şeklinde yapılıyordu.

Ancak bu cahiliyeye has ibadet şekliyle salât ibadetinin farklı olduğu araştırmamızda görüldü. Özellikle ayetin “onların salâtları” şeklinde ifadesi, bazı araştırmacılar için bir karışıklığa sebep olduğu ve İslam’daki namaz şekliyle algılandığı ortaya çıkmıştır. Bazı meal, tefsir ve araştırma eserlerinde müşriklerin namazı kıldığına veya bildiğine dair iddiaların temelini Enfal 35.ayeti oluşturduğu gözlemlendi.

Ayrıca makalemizde Cahiliye’de namaz ibadetinin bilinmediğini, müşriklerin bu ibadeti vahiyle beraber öğrendiklerini Kur’an ve rivayetlerden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştık. Bunun neticesinde şu sonuçlara ulaştık:

1. Enfal 35. âyeti ve Maun suresi delalet yönünün zannî olması ve konuyla ilgili farklı değerlendirmelerin mevcudiyetinden dolayı bu ayetlerle müşriklerin namazı bildiğine, kıldığına dair bir bilgiye ulaşmak mümkün görünmemektedir.
2. Cahiliye’de namaz biliniyor olsaydı şüphesiz Hz. Peygamber bunu en iyi ikame eden kişilerden olurdu. Oysa rivayetler Hz. Peygamber’in bi’setten önce namaz kıldığına dair bir bilgi aktarmamaktadır.
3. Hanifliğe mensup kişilerin puta secde etmeyi reddetmesi, bazı iyilikler etrafında birleşmeleri varit olsa da ibadetleri hakkında çok az veriye sahibiz. Dolayısıyla düşünceleri noktasında yeterli ama ibadetleri hakkında az bilgiye sahip olduğumuz bu zümre hakkında “namazı biliyorlardı” iddiasında bulunmak mümkün görünmemektedir.

Ayrıca Zeyd bin Amır, Ebû Zer gibi kişiler üzerinden namaz ibadetinin bilindiğini söylemeyi de destekleyecek naslar olmadığı da anlaşılmıştır.

4. Kur’an’ın değişik ayetlerinde müşriklerin namaz ibadetine karşı olumsuz algıları, düşmanca tutumları bu ibadetin Cahiliye’de olumsuz bir algısının olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla Kur’an’ın, Cahiliye’nin karşı koyduğunu söylediği bir ibadeti kıldıklarını söylemek ne kadar tutarlı olacaktır?
5. Hz. Peygamber’in vahiy inzaliyle beraber Cebrail’den namazı öğrenmesi ve bunu en yakınlarına öğretmeye çalışması bu ibadete yabancı olduklarını göstermektedir.
6. Vahyin ilk yıllarında Hz. Peygamber’in bu ibadeti sahabileriyle beraber gizli kılması ve bu ibadete şahit olan kişilerin şaşkınlıkları vs. durumlar Cahiliye müşriklerinin yeni bir ibadete tanıştıklarını göstermiştir.
- 7.

8. Rükû, secde ve dua ibadetinin Cahiliye'de bilindiği iddia edilmesi namazın kılındığına veya bilindiğine işaret değildir. Zira rükû ve secde namazın sadece belli rükünleri arasında yer almaktadır.
9. İslam mesajlarını tevhid düşüncesi üzerine inşa etmiştir. Tevhidi düşüncenin temel rükünlerinden birisi de namazdır. Namaz ibadeti ciddiyeti olan ve aynı zamanda huşu ile kaim olan bir ibadettir. Cahiliye düşüncesi ise tüm bu derin anlamlardan uzaktır. Bu sebeple bu ibadetin Cahiliye'de bilindiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Kaynakça

- Abdu'd-Daim, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmet b. Yusuf, *Ed-durru'l-masun fi Kita-bi'l-Maknun*, Thk: Ahmet Muhammed el-Hırat, Şam, Daru'l-Kalem, ty.
- Ahmet, Halil, Kitabu'l-ayn, Thk. Mehdi Mahzumi, İbrahim es- Samerraî, Mektebe-tü'l-hilâl, ty.
- Alî, Cevad, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-me'ânî*, Thk. Ali Abdülbarî Atiyye, Beyrut, Darû'l- Kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Alûsî, es-Seyyid Mahmud Şukrî el-Alûsî el-Bağdâdî, Thk. Muhammed Behçet el-Eserî, Bulûğu'l-Erab fi Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab, Dâru'l-Kitabi'l-Mısırî, t.y.
- Apak, Adem, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi Ve Kültürü*, İstanbul, Ensar Yayınları.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Azimli, Mehmet, *Cahiliye'yi Farklı okumak*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Balcı, İsrâfil, *Hz. Peygamber ve Namaz*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ (ö. 516/1122), *Meâlimü't-Tenzil, fi Tefsîri'l-Kur'ân* Thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, h. 1420.
- Belhî, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Beyrut, Dârü İhyâi't-türâs, 1423.
- Derveze, Muhammed İzzet (ö. 1888-1984), et-Tefsîrû'l-Hadis, Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. Ali. b. Adil, *el-Lubâb fi-ulumi'l-kitab*, Thk. Adil Ahmet Abdulmevcut, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1998.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed el Ma'ruf bi Ebî Zehre(ö. 1898-1974), *Zehretu't-Tefâsîr*, 10 c. y.y., Dârü'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân (ö. 745/1344), *el-Bahrü'l-muhîd*, Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1420.
- Endülûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib b. Abdurrahmân b. İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, Thk., Abdusselâm Abdu eş-Şâfiî Muhammed, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1422.
- Feyyumi, Muhammed İbrahim, *Tarihu'l-fikr ed-dinî el Cahilî*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1994.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *Besairu zevi't-temyiz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, İhyâü't-Turasi'l- Arabî.
- Halebî, Ebû'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed, es-Sîretü'l-Halebiyye İnsânü'l-'uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn ,Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1427.
- Hanbelî, İbn Receb, *Revâ'i'it-Tefsîr*, Arabistan, Darü'l-Asime
- Himyerî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm, Thk. Mustafa es-Sekâ - İbrâhîm el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî, Kahire, yy.
- ibn Cüzey, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah (ö. 741/1340), *et-Teshîl li-ulûmî't-tenzil*, Thk. Abdullah el-Halidî, Beyrut, Şerîketu Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416.

- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *el-Muhabber*, Thk. ilse Lichtenstadter), Beyrut, Daru'l-Afâk el-Cedîd, ty.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Kitâbü'l-Megâzî (Sîretü İbn İshâk kitabı's-sîyer ve'l-megazî*, Thk. Süheyl Zukkar, Beyrut, Darü'l-Fikr, 1398.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, Thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Daru Sadr, 2003.
- İdrîs, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. Münzir (ö. 277/890), *Tefsîrül-Kur'âni'l-âzîm li İbn Ebû Hâtim*, Thk. Esâd Muhammed et-Tib, Arabistan, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İsfahânî, Ebül-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Adnan, Şam, Darü'l-kalem, 1412.
- Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayâtü's-sahâbe*, Beyrut, Müessesetü'r-risale, 1999.
- Kureşî, Ebül-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîrül-Kur'âni'l-Âzîm*, 8 c. Thk. Sami b. Muhammed Selame, Dârü't-Teyyibe, y.y. 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Thk. İbrahim Ahmed el-Berdevu'ni, Kahire, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 10 c. Thk. Mucdi Bâslûm, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdi, Ebül-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Tefsîrül-Mâverdi: en-Nüket ve'l-'uyûn, 6 c., Thk. Seyyid ibn Abdulmaksûd b. Abdurrahîm, Beyrut, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.
- Mehmet Soysaldı, "İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları", (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, İstanbul, 2011.
- Meydanî, Abdurrahman Hasan Habanneke, *Mearicu't-Tefkir ve Dekaiku't-Tedebur*, Dimaşk, Daru'l-kalem.
- Râzî, Abdilkadir *Muhtârü's-Sihâh*, Beyrut, Mektebetü'l-asriyye, 1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed (ö. 666/1268) *Me'âtihu'l-Ğayb: Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, Dâru İhyâi't-tûrasi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed (ö. 666/1268) *Me'âtihu'l-Ğayb: Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, Dâru İhyâi't-tûrasi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, Ahkâmü'l- Kur'ân, Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Süleymân, Mukâtil (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Dâru İhyâi't-tûrasi'l-Arabî, Beyrut, 1423.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Beyrut, Darü'l- Fikr, ty.
- Şerif, Ahmet İbrahim, *Mekketu ve'l- Medinetu fi'l - Cahiliyyeti ve Ahdi'r- Rasul Sal-ellâhu 'aleyhi ve Sellem*, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ty.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut, Dâr İbn Kesîr, Dâr el-Kelîmu't-Tayyib, 1414.

- Şeybânî, Ebû'l-Hasen İzzüddin Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, Thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut, Daru'l- Kitabi'l-Arabî, 1997.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rîfeti ba'dı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr.*, Kahire, Matbaa tu bolak, 1285.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî Ebû Cafer (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*, Thk. Abdullah b.Abdulmuhsin et-Turkî, Darü'l-Hicr, 2001.
- Ya'merî, Ebû'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *'Uyûnû'l-eser fi fûnûni'l-megâzi ve's-şemâ'il ve's-siyer*, Thk. İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut, Daru'l-kalem, 1993.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl (ö. 311/923), *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 5 c. Thk. Abdulcelil Abdüh Şelebî, Beyrut, 'Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târihi'l-İslâm ve veşeyâtî'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Darü'l- garb el-İslamî.

DİNİ DANIŞMA VE REHBERLİĞİN HAYATIMIZDAKI YERİ VE ÖNEMİ

Zenal SÖZGÜN*

Özet

Batılı ülkelerde sıklıkla kullanılmakta olan dini danışma ve rehberlik 20. Yüzyılın başlarında Anton Boisen'in öncü çalışmaları ile başlamış ve günümüzde hastahaneler, hapishaneler, kiliseler, üniversite, askeriye vb. mekanlarda sıklıkla kullanılan bir psikososyal uygulama alanı olarak hizmet vermeye başlamıştır. Özellikle günümüz insanının hayat şartları, dini inanış ve ibadet tasavvuru, maddi ve manevi sıkıntıları zaman içerisinde değişmiştir. Değişen toplumsal ihtiyaçlarla dünyevileşen, bununla birlikte nesneleşen, kapital değerler karşısında yalnız kalan insanımız, manevi değerlerden yoksun kaldıkça yalnızlaşmakta ve ruhsal bunalıma girmektedir. Kişiler yaşadıkları bu olumsuz sosyo-psikolojik süreçte, kendilerine sığınacağı ve manevi yardım ihtiyacını gidereceği bireysel ve kurumsal destek alanları aramaktadırlar. Dolayısıyla din görevlileri ve camilerin rutin din hizmetleri yanında sosyal hayatın merkezi konumuna getirilmesi ve dinin toplum içinde icra etmesi gereken fonksiyonlarını da karşılayacak özelliklerde olması beklenmektedir. Aynı şekilde ülkemiz açısından da ihtiyaç duyulduğunda inançlı ve dindar kimselerin başvurabileceği bir dini danışmanlık sahasının oluşması, din hizmetlerindeki danışmanlık görevinin gerekliliği, dini danışmanlık konusunun bir Müslüman'ın hayatındaki yeri ve önemi konularını araştırmak, bu tür çalışmaların ülkemizde gelişmesini, ilgili literatürün ülkemizde oluşmasına katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dini danışmanlık, rehberlik, din görevlileri, Müslümanlar.

THE PLACE AND IMPORTANCE OF THE RELIGIOUS COUNSELING AND GUIDANCE IN OUR LIFE

Summary

Early in the 20th century, in Western countries religious counseling and guidance has started with Anton Boisen's pioneering work. Today, it has become a psycho-social practice, frequently uses in hospitals, prisons, churches, universities, military and so on. In particular, the living conditions of today's people, religious belief and worship conception, material and spiritual troubles have changed over time. Having become globalized by changing social dynamics, in the face of capital values our people become lonely and depressed. People are looking for individual and institutional support areas where they will seek refuge and spiritual help in this negative socio-psychological process in which they live. Therefore, it is expected that religious officials and mosques

* Uzman, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zenalsozgun@yahoo.com

will be in a position to meet the routine religious services as well as to bring them to the central position of social life and to fulfill the functions that religion has to perform within the society. It is important for such studies, to develop in our country and to contribute the formation of the related literature in our country, the formation of a religious advisory field where faithful and religious people can be consulted when needed, the necessity of counseling in religious services and also to investigate the place of religious counseling in the life of a Muslim.

Key words: Religious counseling, guidance, religious officials, Muslims.

Giriş

Batılı ülkelerde gelişen dini danışmanlık hareketi(pastoral care and counseling) Hristiyan kültüründen ve geleneklerinden doğmuştur. Bu hareketin ilhamı, kilisenin yüzyıllardır sürdürdüğü itiraf ve günah çıkartma uygulamasından aldığı söylenebilir. Kişi işlediği günah ve suçları bir perde arkasında papaza anlatarak günahlarından arınmaya çalışır. Ancak 20.yüzyılda papazla kişi arasında geçen bu itiraf ilişkilerindeki psikolojik faktörler din adamlarının dikkatini çekmiş. Bu ilişkilerin daha bilimsel yürütülmesi gereği anlaşılmış ve dini danışma psikolojisi ortaya çıkmıştır. Bu işlevi daha etkili ve bilimsel bir şekilde yürütülebilmesi için kiliseler, son 40 yıldır din adamlarının klinik ve danışma psikolojisi alanlarında yetişmesine daha çok önem vermeye başlamıştır. Dini toplulukların önemli bir işlevi olan dini danışmanlık, teoloji ile davranış bilimlerini bir araya getirerek bugün ruh sağlığı alanında bilinen ve kabul edilen bu disiplini ortaya çıkarmıştır.¹

Geçmişten günümüze, insanın manevi boyutunu inşa eden ve bu inşa sürecinde maddi hayatını düzene sokan en önemli kavramları din ve rehberlik olmuştur. Zira insanlık yeryüzünde yaratıldığı zamandan bugüne değin, Allah tarafından gönderilecek bir rehber ihtiyacı duymuştur. Gelen her peygamber de gönderildiği toplumun önüne düşerek onlara rehberlik etmiş, doğru yolu göstermiş, ihtiyaç duydukları anda ve konuda onlara danışmanlık yapmıştır²

Özellikle de peygamberlerin hayatlarını incelediğimizde, sorumluluklarını yerine getirirken karşılaştıkları zorluklarda, Allah(cc)'ın yardım ve rehberliğine müracaat etmişlerdir. Rehberlik almaya yapısal olarak muhtaç olan insan, yüce yaratıcının güç ve kudretini "O Rahman'dır;³ çok rahmet sahibi, gâyet merhametli ve sonsuz rahmeti bulunan ümitsizliğe, karamsarlığa imkân bırakmayan kesin bir ümit ve ezeli bir rahmet ve

1 <http://www.aapc.org/about-us/brief-on-pastoral-counseling.aspx>.2012.

2 57 en-Nisa 4/75.

3 el-Fatihah 1/3.

yardımı ifade eder. O Rahim'dir;⁴ ismi ve sıfatı zikredilerek de yaptığımız işlerin rahmet ve merhametle mükâfatlandırılacağı haber verilir. Daha sonra, dünyada ve ahirette bütün tasarrufların, bütün mükâfat ve cezaların Allah'a ait olduğunun,⁵ onun hâkimiyet ve iradesinin zıddına hareket edecek bir kuvvetin bulunmadığının, kimseye haksızlık yapılmayacağını tespit ve teslimi yapılarak adeta kula güven telkin edilir. Zira insan, yaratılışı ve doğası gereği hayat tecrübesi, yaşı, ne kadar olursa olsun ve hatta sosyal statüsü, ne kadar iyi olursa olsun danışmanlık ve rehberliğe ihtiyaç duyar. Bu nedenle insanların tek başlarına hareket etmekte zorlandıkları ve danışmaya ihtiyaç duydukları bir gerçektir⁶. İnanan bir bireyin faydasına verilen dini danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, bireye manevi bir kazanç sağladığı ve bireyin ruh yapısının iyileşmesine yardımcı olduğu için din hizmetlerinde önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla insanoğlunun doğumundan ölümüne kadar önce Yüce yaratıcıya⁷ sonra da çevresindekilere muhtaç⁸ olarak yaşar. İnsanların bu süreçteki bu durumu hem dinî, fikrî, içtimaî, beşerî birçok alanda cereyan eder. Çünkü insan tabiatı itibarıyla zayıf yaratıldığından⁹ çoğu zaman kiminin bilgisine,¹⁰ kiminin ilgisine¹¹ ihtiyaç duyar.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Dini danışmanlık kavram ve kurum olarak her ne kadar Batı kültürüne ait ise de bu kavramın içerdiği anlam İslam kültüründe de mevcuttur. Çünkü dini danışmanlık kavramının asıl kaynağını, insanların doğru yol üzere olmaları maksadıyla Allah'ın Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e kadar gönderdiği elçililerin yaptıkları tebliğ ve irşat görevi oluşturmaktadır.¹²

Bu süreç günümüzde din hizmeti sunumu ile ilgili olarak irşat, tebliğ, nasihat vb. bilinen yöntemlerin dışında yeni ve alternatif bir sosyal din hizmeti sunma yöntemi olarak dini danışmanlık ve rehberlik konusu ile ele alınmaktadır.¹³ Bunlarla birlikte değişen toplumsal ihtiyaçlar ve buna bağlı olarak çeşitlenen din hizmeti alanlarını aydınlatma ve hizmet kavramlarının çerçevesinin hem nitelik hem de nicelik açısından genişlemesini gerektirmiştir.

4 el-Fatiha 1/3.

5 el-Fatiha 1/4.

6 Nurullah Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD), Ankara, 2000, c. 41, s. 327.

7 el-Fatır 35/15

8 el-Hucurat 49/13; el-En'am 6/165.

9 en- Nisa 4/28.

10 en- Nahl 16/43

11 el-İsra 17/24

12 "...Eğer (anne ve baba) kendi aralarında danışıp anlaşarak (iki yıl dolmadan) çocuğu süttten kesmek isterlerse, onlara günah yoktur... Bakara, 2/233.

13 Nevzat Yaşar Aşikoğlu, "Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık", I. Din Hizmetleri Sempozyumu, Ankara: DİB Yayınları, 2008, c.II, s. 543.

Ancak ülkemizde uygulanan mevcut din hizmeti anlayışının ve yetiştirilen din görevlisi modelinin, bu ihtiyacın karşılanması noktasında yeterli olup olmadığı tartışılabilir. Son dönemlerde bu konuda din görevlerine eğitim kursları verilmeye başlamış olup, uygulama süreci konusunda arzu edilen standarda ulaşamadığı düşünülmektedir.

Yöntem

Bu araştırma, teorik çerçevede, kitaplarında genellikle, dokümantasyon metodu veya dokümanter metot, olarak adlandırılan metotla yapılmıştır. Bu yöntem, her türlü doküman veya yazılı belge ve bilginin değerlendirilmesi esasına dayanır. Dokümantasyon metodu, adını doküman ve kayıtların incelenmesiyle yeni olay ve ilkelerin öğrenilmesindeki araştırma eylemlerinden almaktadır.¹⁴

Dini Danışmanlık

Tarihin ilk dönemlerinden beri bireysel ve toplumsal hayatın temel yapı taşlarından biri olarak hep var olan “din”, inançlı bireylerin duygu, düşünce, tutum ve davranışların oluşturmada önemli bir yere sahiptir. “Danışmanlık” ise, bireye yol gösterici rehber konumundadır.¹⁵

Bu bağlamda, her iki kavramı ele aldığımızda dini danışmanlık ile ilgili aşağıdaki tanımlar ortaya çıkmaktadır.

Dini danışmanlık daha çok inanç, ibadet ve ahlakla ilgili problemleri, dini değerlerle ilgili sorunları çözmeye çalışan bir yardım mesleğidir. Dini danışman, kendisine getirilen probleme, danışanın kendisi için belirlediği yardım kaynağı açısından yaklaşır ve danışana yardım eder. Dini danışmanlık teori ve pratikle birlikte oluşur. İslam dini bireyin bedensel ve ruhsal açıdan sağlıklı olmasına büyük önem vermiştir. Çünkü İslam’a göre inanç, sağlıklı bir ruh yapısı ile oluşmalıdır. Dini danışmanlıkta amaç, bireyin dini yaşantısını düzeltmek için öğüt vermek değil, bireyin dini yaşantısında karşılaştığı sorunları çözmesine ve doğru kararlar vermesine yardımcı olmak için gerekli olan bilgileri vermek ve böylece benzer sorunlarla karşılaştığı zaman uygun çözümü bulabilme kabiliyetini artırmaktır.¹⁶

Bir başka deyişle dini danışmanlık bireyin kendini anlaması, maddi ve manevi problemlerini çözmesi, gerçekçi kararlar alması, kabiliyetini kendine en uygun düzeyde geliştirmesi, çevresine sağlıklı bir ilişki kurması, dünya ve ahiret mutluluğunu kazanarak kendini gerçekleştirme için,

14 Zeki Aslantürk, Araştırma Metod ve Teknikleri, İFAV Yay., İstanbul 1999, s.80-91; Birgül Karataş, Araştırma Teknikleri, İstanbul 1984, s. 68-81.

15 M. Doğan Karaçoşkun, Din Hizmetlerinde Psikolojik Formasyon Yeterliliğinin Önemi ve İlahiyat Fakültelerindeki Psikoloji Eğitimi Üzerine Görüş ve Öneriler, Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu içinde, Isparta 2003, s.83- 84.

16 Geniş bilgi için bkz., http://www.sosyalsiyaset.com/documents/yetistirme_yurtlari.htm

dini bilgi ve rehberlik eğitimi almış kişilerce verilen psikolojik yardımlara denir.¹⁷

“Bireyin dini alandaki yaşantısında karşılaştığı problemleri, zamanın gereklerine, bilime ve dine uygun bir şekilde günün ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte, bireyin çevresine uyum sağlayıp sosyalleşmesine ve dini veya dini olmayan her alanda kendini gerçekleştirmesini sağlayan, uzman kişilerce verilen psikolojik yardımlardır.¹⁸

Rehberlik ve Psikolojik Danışma Rehberlik

Bireyin, doğumundan ölümüne kadar devam eden ‘yardımcı olma’ ile ‘psikolojik tedavi’ arası bir süreçtir. Çünkü rehberlik tek bir olay ya da işlem değil, belirli basamakları bulunan ve birbirine dayalı olan bir dizi etkinlikler zinciridir. Amaç bireyin problemine kalıcı olarak,¹⁹ özyapısından gelen ya da doğal ve toplumsal çevresinin etkileri sonucu ortaya çıkan sorunlarını inceleyerek, kendisini tanımasını, anlaması, gerçekçi kararlar alması, kapasitesini geliştirmesi, çevresiyle dengeli ve sağlıklı bir uyum ortamı oluşturması ve böylece kendi özgür iradesi ile seçimler yapabilmesine yardımcı olmaktır. Yardımın rastgele değil, duyulan ihtiyaçta tatminkâr bir cevap oluşturmayı sağlayacak şekilde anlamlı, düzenli ve bilinçli eylemlerle yapılması gerekir. Bu da rehberlik hizmetlerinin kişiler tarafından sistemli bir şekilde yürütüleceği anlamına gelmektedir.²⁰ Rehberliğin merkezinde bilinçli bir birey vardır. Ruhsal açıdan sıkıntıya düşmüş olan bireylerde sosyalleşme kavramı çok önemlidir. “Bireylerin başkalarını sevdiği, başkalarının da kendisini sevdiği bir sosyal grubun üyesi olması ve o sosyal grupla insani ilişkiler içinde olması, sağlıklı bireylerin oluşmasına, nefsinde güven ve dinginliğin yerleşmesine yardımcı olan önemli etkenlerden birisidir.²¹

Rehberlik her türlü problemi çözebilen bir faaliyet değildir. Rehberliğin amacına uygun olarak yapılabilmesi için bireyin kendisini doğru bir şekilde ve rehberine güven duygusu içerisinde ifade edebilmesi için demokratik bir ortamda yapılması gerekmektedir. Rehberlik bireyin sadece duygusal yönüyle değil; sosyal, duygusal, zihinsel, mesleki ve eğitsel nitelik gösteren her türlü gelişim ve kişisel sorunları ile ilgilidir. Rehberlik ve

17 Aytekin Bulut, Din Eğitimi’nde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), s.51.

18 Feyza Kahvecioğlu Karaca, “Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik” (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2010), s.17-18.

19 Geniş bilgi için bkz., Yıldız Kuzgun, “Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık”, ÖSYM Yay. Ankara 1995, s. 6- 7.

20 Bakırcıoğlu, Rasim. İlk, Orta ve Yüksek Öğretimde Psikolojik Danışma ve Rehberlik. Ankara: Anı Yayıncılık, 2000,s.9.

21 Alfred Adler, ‘Understanding Human’, New York,: Greenberg Publishers, Inc. 1927, s. 239.

Psikolojik Danışmada Hizmetlerinin verilmesi sırasında danışanın mahremiyetine saygı duyulur, onun sırlarını saklamaya özen gösterilir. Psikolojik danışmanlıkta, danışmanın sağladığı güven ortamı içinde danışan bazen kendisine itiraf etmediği, söyleyemediği yaşantılarını danışmanla paylaşabilir. Rehberlikte insana ve onun kendine ilişkin konularda karar verme hakkına saygı esastır. Dinimizde de bu esastır. Nitekim Kuran'da "Dinde zorlama yoktur."²² ayetinde de gördüğümüz gibi rehberin görevi kendi doğrularını karşısındaki bireye kabul ettirme değil, ona uygun çözümler bulmada yardım etmektir. Bunu yaparken de karşısındaki bireyin duygu, düşünce ve kararlarına yanlış olduğunu düşünse bile saygı göstermektir. Amaç bireye acımak değil, sahip olduğu gücü kullanma ve geliştirme imkânını geliştirmesine yardımcı olmaktır. Her birey farklı değerlere sahiptir ve farklı kültürel çevrede yaşamıştır.²³ İşte rehber ve danışman bunun farkında olmalı ve bu durumu dikkate almalıdır. Rehber "Kültürel olarak kişisel farkındalığın ve bireye ait kültürel mirasa gösterilen hassasiyetin, ona verilecek herhangi bir yardımdan çok daha önemli olduğuna inanmalıdır."²⁴ Ayrıca danışman, danışanın sahip olduğu kültürel yapı, inanç ve tutumlar ile ilgili ayrıntılı ve geniş bilgi birikimine sahip olursa o kültürel yapıya uygun psikolojik danışma teknik ve metodu seçebilir. Rehberlik hizmetlerinde süreklilik ve gönüllülük esastır. Yani rehberlik bireyin yaşamın hemen her evresinde yer alan devamlı bir süreç olduğu için bu hizmetler bireye dengeli ve sistemli bir şekilde sunulmalıdır. Rehberlik ve psikolojik danışmada, danışanlar danışmanları "tamamlanmış bir ürün"²⁵ olarak görmemelidir. Danışmanın da eksik olan yönleri olabilir. Önemli olan bu eksikliği fark ederek telafi etmesidir. Rehber ve danışmanlar alanları ile ilgili yeterli bilgiye ve geniş bir vizyona sahip olmaları oldukça önem arz etmektedir. "Danışmanlar, genel olarak bildikleri tek bir kuramın etkisi altında kalarak danışanlar ile çalışma yerine, geniş bir yelpazedeki psikolojik danışma kuramları ve uygulamaları hakkında bilgi sahibi olup, danışanları için en uygun olan psikolojik danışma yaklaşımını ve tekniklerini kullanmaya çalışmalıdır."²⁶

(Gelişim Dönemleri Açısından) Dini Danışma İhtiyacı ve Rehberliğin Önemi

Aslında insan, yaratılışından itibaren rehberliğe ihtiyaç duyan bir varlıktır. Zaten dünya var olduğundan beri Allah her topluma bir din ve bu

22 Bakara 2/ 256.

23 Geniş bilgi için bkz., D.W. Sue, D. Sue, Counseling the Culturally Diverse, Theory and Practice (4th ed.) New York: Wiley (2003), P. Pedersen, A Handbook for Developing Multicultural Awareness (3rd ed.) Alexandria, VA: American Counseling Association, (2000).

24 Gerald Corey, Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları, Çev. Tuncay Ergene, Mentis Yay., Ankara 2008, s. 30.

25 Corey, age, s. 6.

26 Corey, age, s. 7.

dinin rehberi olarak da bir peygamber göndermiştir. Bu dinle birlikte Allah insanlara bir takım görevler yüklemiştir. Din duygusu ve inanma ihtiyacı duygusu bireyin yaşamında çok büyük bir öneme sahiptir. Çünkü din, bireyin gerek kendini gerçekleştirmesinde, olumlu bir kişilik oluşturmada, gerekse hayatı anlamlandırmasında büyük bir yere ve öneme sahiptir. Bireyin doğumuyla birlikte başlayıp ve yaşamının sonuna kadar devam eden bir süreçtir. Birey bu süreci doğumundan itibaren anne babasının rehberliğinde devam eder. Bu durum bireyin hayatının ilerleyen yıllarında, kişiliğini geliştirmesi ile birlikte farklı dönemlerde, farklı danışmanlık hizmetleri alması ile devam eder.”²⁷

Yukarıda da belirttiğim gibi kişilik gelişimi ile birlikte bireyler farklı dönemlerde, farklı danışmanlık hizmetlerine ihtiyaç duymaktadır. Bu gelişim dönemlerini dikkate aldığımızda, ruh sağlığı yerinde, tutarlı, kendini gerçekleştirmiş ve topluma uyumlu fertler yetiştirmek için, dini danışma ve rehberliğin ne kadar önemli ve gerekli olduğunun önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü kişilik gelişiminin farklı dönemler içinde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bireyin belli bir dönemdeki kişilik özellikleri, onun diğer gelişim özellikleriyle ilişkili bir biçimde oluşmaktadır. Bu dönemler aşağıdaki gibidir.

İlk çocukluk döneminde dine ve dini bilgilere, yorumlara karşı bir merak ve ilgi vardır. Bu evrede birey somut ve basit kavramlarla dine yönelmeye, ergenlik döneminde ise somuttan soyuta doğru bir geçiş yaparak dine karşı şüphe, tereddüt ve sorgulama eğilimi ve cinsellik ile başlayan isyankar olma eğilimi, stres ve bunalım, bağımsız bir kişiliğe sahip olma arzusu gibi problemler, günlük yaşam ile dini inanç ve öğretiler arasındaki uzlaşmazlık durumu, din eğitimi yetersizliği sebebiyle başarısız bir dini sosyalleşme ortaya çıkması, toplumdaki sürekli değişen değer yargıları, dindarların ve din görevlilerinin bazı tutum ve davranışları ve dini konularda bilgi eksikliği ve rehbersizlik bütün bunların yol açtığı hayatı anlamlandıramama hali ergeni olumsuz yönde etkilemektedir. Burada danışmana düşen görev bireye karşı olabildiğince hoşgörülü, arkadaşça ve anlayışlı bir tutum sergileyerek bireyin güvenini kazanmak, küçümseyici veya emir verici davranışlardan kaçınarak dini hayatın yapılanmasında gerçekçi ve dini değerlere, normlara uygun olarak yardımda bulunmak.²⁸

Son ergenlik denilen gençlik döneminde ise, genel olarak dini arayışlar, bocalamalar, şüphe ve kararsızlıklar yatıştır. Çünkü birey artık, din konusunda kendi tutumunu tam olarak belirleyebilecek zihni ve duygusal olgunluğa ulaşmış olur. İnanç daha belirgin bir anlam ve açıklık kazanır. Dini yaşayışın ve değerlerin daha belirgin hale gelmesi ile birey aynı değer-

27 Bulut, age, s.40.

28 Geniş bilgi için bkz., Abdulkerim Bahadır, İnsanın Anlam Arayışı ve Din, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 67-68.

ler, pratikler etrafında bütünleşen bir topluluk içinde bulunarak, içinde bulunduğu toplumda bir yeri ve statüsü olur. Böylece birey kendine gü-ven duyarak hayatı anlamlandırmada yol almış olur. İşte bu noktada dini danışman gerek bireyin bu pratiklere katılmasında, gerek toplum içinde bir yere sahip olmasında gerekse hayatı anlamlandırıp kendini gerçekleştirmesine yardımcı olur.²⁹

Orta yaş döneminde birey sorgulama yerini söyleneni kabullenmeye bırakır. Birey etrafından, din görevlilerinden edindiği dini bilgileri sorgulamadan kabul ederek uygulamaya çalışır. Birey genel olarak hayatın çalkantıları karşısında büyük ölçüde tecrübe kazanmış, uyumlu ve uzlaşmacı bir yapılanmaya kavuşmuş durumdadır. Bu dönemdeki sıkıntılar artık biraz hafiflemiştir ve birey hayatla daha kolay uzlaşabilecek durumdadır.³⁰

Yaşlılık döneminde ise birey dine daha çok yönelme gereği duyar. Kişi ölüm gerçeği ile iç içedir. Bu dönemde dinsel inançlar da önem taşır. Bu önem daha çok yaşlı bireyin, varoluşu ve ölümü anlamlandırma çabasından kaynaklanır. Bu bağlamda bazı yaşlılar, geçmişteki yanlışlarından dolayı yaşadıkları suçluluk duygularını azaltabilmek amacıyla kendilerini bağışlatıcı dinî davranışlar sergileyebilirler, suçluluk ve günahkarlık duyguları içerisinde affedici davranışlar içinde bulunabilirler. Artık Allah'a kesin bir yönelim vardır. Artık dini şüphe, sorgulama, kuşku yoktur.³¹

Sonuç olarak bireyin her yaşta hayatı, dini değerlendirmesi, yorumlaması sonucunda dini esasların, dini açıklamaların kendisini tatmin etmesi, dine ve dolayısıyla Allah'a bağlanmasına neden olur. Bu nedenle danışman muhatabının bulunduğu yaş grubunu ve bu grubun özelliklerini iyi bilerek muhatabına uygun metodu seçip buna uygun çözümler getirmelidir. Günümüz din hizmetlerinin esasen, insanların dini vecibelerini doğru bir şekilde yerine getirmelerine, dini yönden doğru tutumlar ve davranışlar geliştirmelerine yardımcı olup, insanımıza nasıl daha fazla fayda sağlayabiliriz gayreti içerisinde olunmalıdır. Dolayısıyla din hizmetlerinin temelinde dini danışma ve rehberlik çalışmaları önemli bir konumda bulunmaktadır.³²

İlgili Yayın ve Araştırmalar

Dini danışmanlık konusu son dönemlerde daha çok gündeme gelmektedir. Zamanın ve teknolojinin ilerlemesi ile birlikte farklı güncel sorunların ortaya çıkması, danışman konumundaki kişilerin değişen zamanın ve çağın şartlarına karşın kendilerini yenileyememeleri bu ihtiyacı daha belirgin bir hale getirmiştir. Araştırma konusuyla ilgili yapılan inceleme-

29 Hökekleli, age, s. 280; Armaner, age, I, s. 104-107, Habil Şentürk, Eğitim Psikolojisi, Isparta 2003, s. 64- 65.

30 Geniş bilgi için bkz., Bahadır, age, s. 66- 69.

31 Hökekleli, age, s. 286- 288; Armaner, age, 9.

32 104 Bahadır, age, s. 62-63.

lerde doğrudan veya dolaylı olarak bazı önemli çalışmaların olduğu görülmüştür.

Bu çalışmalar aşağıdaki gibidir.

Turgay Şirin'e ait "Dini Danışma ve Rehberlik: İHSAN Modeli Mânevî Danışmanlık" isimli çalışmasında araştırmacı, Psikolojik danışmanlık ilkeleri ve Bilişsel-Davranışçı Psikoterapi yaklaşımıyla bütünleştirilmiş bir dinî danışmanlık modeli olan "İHSAN Modelini sunmaktadır. Kitap, İslâmî referanslara dayalı ve özgün olarak geliştirilmiş literatürdeki ilk dinî danışmanlık modeli olma özelliğine sahiptir³³.

Yılın (1997), "Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri" konulu araştırmasında, din hizmetlerinin her kademesindeki görevlilerin, hizmet yeterlilikleri ve hizmet içi eğitim seminerlerinin gerekliliğini ifade edilmektedir.³⁴

Yılmaz (2005), "Camilerin Eğitim Fonksiyonu" konulu araştırmasında, camilerin tarihten günümüze İslami hassasiyetlerin detaylarıyla öğretildiği mekânlar olması yönünü incelemiş, özellikle camilerin eğitim fonksiyonu üzerine yapılmış bir çalışmadır.³⁵

Feyza Kahvecioğlu Karaca (2010), Din hizmetlerinde dini danışmanlık ve rehberlik konulu çalışmada, bireyin dini doğru bir şekilde yaşama isteğinden dolayı dini bilgilere ihtiyaç duyduklarında başvurdukları dini danışmanların yeteri kadar donanımlı olmaları gerektiğini ve özellikle Peygamber Efendimizi örnek almalarının önemini ortaya koymuştur.³⁶

Cebeci'nin (2012), "Dini Danışma ve Rehberlik" konulu çalışmada, psikolojik danışma ve rehberlik alanının temel dinamikleri, insanların din konulu sorunlarının çözümüne bir yol tutulmuş, dini danışma ve rehberlik alanının sistemleştirilmesinde bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır.³⁷

Çamlıca'ya (2012), "Mahallenin Kaderini Değiştiren İmamlar", konulu çalışmada, "camiyi aktif veya pasif hale getiren, duvarları veya mimari yapısı değil, o camide görev yapan din görevlisidir" sözünden hareketle, din görevlisinin camideki imametinin dışında önder, örnek, danışman ve rehber olabileceği düşüncesi, yaşanmış tecrübelerle anlatılmaya çalışılmıştır.³⁸

33 Turgay Şirin, Dini Danışma ve Rehberlik: İHSAN Modeli Manevî Danışmanlık, Mim Akademi Yayınları, İstanbul, 2014.

34 Mehmet Yılın, "Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997).

35 Hüseyin Yılmaz, Camilerin Eğitim Fonksiyonu, İstanbul: Dem Yayınları, 2005.

36 Karaca, Feyza Kahvecioğlu (2010) Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

37 Suat Cebeci, Dini Danışma ve Rehberlik, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

38 Çamlıca, Sait; Mahallenin Kaderini Değiştiren İmamlar, İstanbul: OkuYorum Yayınları, 2012.

Aytekin Bulut (2002), *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*, adlı kitabında, din eğitimindeki problemlerin çözümünde, bireylerin manevi sorunlarının çözülmesinde, bireylerin kendini ve dini anlamlandırmasında ve dinin doğru bir şekilde anlaşılmasında rehberlik ve danışmanlığın yeri ve önemi anlatılmaya çalışılmıştır. Bu amaca yönelik olarak da ilk olarak rehberlik ve psikolojik danışma hizmetlerinin tarihi gelişiminden, tanımından, din eğitimindeki yeri ve önemi ve çeşitlerinden bahsedilmiş ve konu ile ilgili anket sonuçlarına yer verilmiştir.³⁹

Yazıcı (2012), "Bir Eğitim-Öğretim Kurumu Olarak Cami" konulu makalesinde, camilerin mabet olma özelliği yanında, mektep olarak da hizmet verdiğini tarihi tecrübelerle aktarmıştır. İslam medeniyetinin temelinde cami eksenli eğitim-öğretim faaliyeti ile birlikte, dini anlamda rehberlik faaliyetlerinin de olduğunu anlatmaktadır.⁴⁰

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 3-4 Kasım 2007 tarihinde düzenlenen I. Din Hizmetleri Sempozyumunda Cami içi ve Cami dışı din hizmetleri, afet ve kriz hallerinde din hizmetleri konularında tebliğler sunulmuştur.⁴¹

Literatürde bir diğer önemli çalışma Üzeyir Ok'un 'Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı' adlı bu çalışmada psikolojik danışmanlığın dinsel alanda işlev kazanmasını sağlama konusu, temeli Hıristiyanlık ve Yahudilik geleneğine dayanan dini danışmanlık kurumunun İslam geleneğindeki yeri ve önemi, bireysel ve toplumsal sorunların çözüm aşamasında ve din adamlarının nitelikli eleman haline gelmesinde dini danışmanlığın katkısı ele alınmıştır. Yine bu çalışmada dindarların, dini ve ruhsal problemlerini çözmek için din görevlilerine başvurdukları, bu sebeple dinsel danışmanlığın aslında bireylerin problemlerini çözmelerinde manevi bir yardım niteliğinde olduğundan, dini danışmanlık sayesinde toplumdaki ruhsal sorunların çözülmesine katkı sağladığı için bir nevi toplumsal huzura pozitif yönde katkı sağladığından bahsedilmiştir.⁴²

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan IV. Din Şûrasında ise, sosyal açılımlı din hizmetlerine ağırlık verilmiş; manevi sosyal hizmetler, aile danışmanlığı ve aile irşat büroları, cami dışı din hizmetleri ve doğal afetlerde din hizmetleri ile ilgili tebliğler sunulmuştur.⁴³

39 Bulut, Aytekin; *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II. Baskı, 2004.

40 Nesimi Yazıcı, *Bir Eğitim-Öğretim Kurumu Olarak Cami*, Ankara: DİB Yayınları, 2012.

41 DİB., I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007), c. I-II, Ankara: DİB. Yayınları, 2008.

42 OK, Üzeyir, 'Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı', AÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.

43 DİB., IV. Din Şûrası (12-16 Ekim 2009), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

2010 yılında yapılan başka bir yüksek lisans çalışması Tuba Kevser Şahin'e aittir. Şahin'in, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı "Dini Danışmanlık Bağlamında Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Faaliyetleri" isimli çalışması Diyanet İşleri Başkanlığı Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarına gelen soruların analiz ve yorumlarının yapıldığı üç bölümden oluşmaktadır.⁴⁴

2011 yılında Zehra Yıldız tarafından Kayseri'de yapılan başka bir yüksek lisans çalışması da "Diyanet İşleri Başkanlığı Aile İrşat ve Rehberlik Bürosuna Gelenlerin Psiko-Sosyal Zemini" Kırşehir örneği üzerinden incelenmiştir. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan bu çalışma, din hizmetlerinde dinî danışma ve rehberlik, Aile İrşat ve Rehberlik Büroları ve Kırşehir ilinde Aile İrşat ve Rehberlik Bürosuna yansıyan sorunlara ait bulguların analizlerinden oluşmaktadır.⁴⁵

Benzer bir yüksek lisans çalışması da 2012 yılında Necla Yılmaz tarafından yapılmıştır. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan bu çalışmada Aile İrşad ve Rehberlik Bürolarında yapılan dinî danışmanlık Çorum örneği ile incelenmiştir.⁴⁶

Mustafa Koç tarafından "Mânevî Psikolojik Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma I-II," Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi tarafından 2012 yılında yayımlanmıştır. Koç, makalesinde bibliyografik bilgiler vermeyi amaçlamıştır.⁴⁷

SONUÇ VE ÖNERİLER

Batılı ülkelerde sıklıkla kullanılmakta olan dini danışmanlık ve rehberlik günümüzde gittikçe önemini artırmaktadır. Aynı şekilde gerek Türkiye, gerekse ülkemiz açısından ihtiyaç duyulduğunda bir dini danışmanlık sahasının oluşması, bu tür çalışmaların ülkemizde gelişmesini ve ilgili literatürün ülkemizde oluşmasına katkıda bulunmak psiko-sosyal açıdan oldukça heyecan ve ilgi uyandırıcı bir durumdur.

Yaşadığımız toplumdaki din hizmetlerinde ruh sağlığı yerinde, bilinçli, tutarlı, özgür iradesi ile seçimler yapabilen, kendini gerçekleştirmiş ve topluma uyumlu bireylerin kazandırılıp yetiştirilmesi için, rehberlik ve danışmanlık hizmetlerinden faydalanma gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

44 Tuba Kevser Şahin, Dini Danışmanlık Bağlamında Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Faaliyetleri, SÜ SB Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

45 Yıldız Zehra, "Diyanet İşleri Başkanlığı Aile İrşat ve Rehberlik Bürosuna Gelenlerin Psiko-Sosyal Zemini" Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

46 Yılmaz, Leyla. " Aile İrşad ve Rehberlik Bürolarında Yapılan Dini Danışmanlık, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

47 Koç, Mustafa "Mânevî-(Psikolojik) Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma I-II," Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012.

Özellikle de günümüzde insanın yaşadığı, stres, bunalım, yalnızlık, şiddet, intihar, depresyon, ailevi, iş vb. sorunlarla, genel olarak dinle ilişkilendirdiği tüm sorularını danışabileceği ve bunlara çözüm bulmak için dini bilen uzmanlara danışma ihtiyacı hisseder. Bazen de, dinle ilgisi olmayan ve dini bilgilere vakıf olmayan üfürükçülere, şarlatanlara, falcılara, büyücülere veya cahil kimselere başvurabilmektedir. Haliyle de bu yanlış davranışlarla yanlış tecrübeler yaşamalarına sebep olabilmektedir. Bu durum dini doğru yaşayıp tecrübe edinmek isteyen fakat yeterli veya hiç bilgiye sahip olmayan, sorunlar karşısında kendisini yalnız hissedip çıkmaza düşen bireyler için büyük bir tehlike arz etmektedir. İşte bu noktada işin ehli olan dini danışman ve rehberlere ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim peygamber efendimiz bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “Her kim, bir Müslüman kardeşinin yardımında bulunur, ihtiyacını giderirse, Allah da onun bir ihtiyacını giderir. Her kim bir Müslüman’ın bir sıkıntısını giderirse, Allah da onun ahirette bir sıkıntısını giderir.”⁴⁸ Burada sorumluluk daha çok toplumda din hizmetlerini yürüten kurumlara ve buralardan yetişen ve görev yapan danışmanlara düşmektedir.

KAYNAKÇA

- ALTAŞ, Nurullah. "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD), Ankara, 2000.
- AŞIKOĞLU, N. Yaşar. "Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık", I. Din Hizmetleri Sempozyumu, Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- ASLANTÜRK, Zeki. Araştırma Metod ve Teknikleri, İFAV Yay., İstanbul 1999.
- ALFRED, Adler. 'Understanding Human', New York,: Greenberg Publishers, Inc, 1927.
- BAHADİR, Abdulkerim. İnsanın Anlam Arayışı ve Din, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- BAKIRCIOĞLU, Rasim. İlk, Orta ve Yüksek Öğretimde Psikolojik Danışma ve Rehberlik. Ankara: Anı Yayıncılık, 2000.
- BULUT, Aytekin. Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II. Baskı, 2004.
- COREY, Gerald. Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları, Çev. Tuncay Ergene, Mentis Yay., Ankara 2008.
- CEBECİ, Suat. Dini Danışma ve Rehberlik, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- ÇAMLICA, Sait. Mahallenin Kaderini Değiştiren İmamlar, İstanbul: Yorum Yayınları, 2012.
- DİB. I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007), c. I-II, Ankara: DİB. Yayınları, 2008.
- DİB., IV. Din Şûrası (12-16 Ekim 2009), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- HÖKELEKLİ, age, s.; Armaner, age, I; Habil Şentürk; Eğitim Psikolojisi, Isparta, 2003.
- KARACA, F. Kahvecioğlu. Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- KOÇ, Mustafa. "Mânevî Psikolojik Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma I-II," Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012.
- KUZGUN, Yıldız. "Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık", ÖSYM Yay. Ankara 1995.
- KARATAŞ, Birgül. Araştırma Teknikleri, İstanbul 1984.
- KARAÇÖŞKUN, M. Doğan. Din Hizmetlerinde Psikolojik Formasyon Yeterliliğinin Önemi ve İlahiyat Fakültelerindeki Psikoloji Eğitimi Üzerine Görüş ve Öneriler, Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu içinde, Isparta 2003.
- PEDERSEN, P. A. Handbook for Developing Multicultural Awareness (3rd ed.) Alexandria, VA: American Counseling Association, 2000.
- OK, Üzeyir. 'Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı', AÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.
- SUE, D. W., & Sue, D. Counseling the Culturally Diverse, Theory and Practice (4th ed.) New York: Wiley, 2003.
- ŞAHİN, T. Kevser. Dinî Danışmanlık Bağlamında Aile İrsat ve Rehberlik Bürosu Faaliyetleri, SÜSB Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- YILGIN, Mehmet. "Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 1997.

- YILDIZ, Zehra. "Diyanet İşleri Başkanlığı Aile İrşat ve Rehberlik Bürosuna Gelenlerin Psiko-Sosyal Zemini" Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- YILMAZ, Leyla. "Aile İrşad ve Rehberlik Bürolarında Yapılan Dinî Danışmanlık", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- YILMAZ, Hüseyin. Camilerin Eğitim Fonksiyonu, İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- YAZICI, Nesimi. Bir Eğitim-Öğretim Kurumu Olarak Cami, Ankara: DİB Yayınları, 2012.

KİTAP TANITIMI

Bilal TOPRAK*

Sharon R. Steadman, **Archaeology of Religion: Cultures and Their Beliefs in Worlwide Context** (New York: Routledge, 2016, 348 s.)

Geçmiş hakkında bilgi elde etmek adına önemli bir bilim olan arkeoloji, yazılı materyale sahip olmadığımız uzak geçmiş söz konusu olduğunda, tek bilgi kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde, müspet bilimlerde yaşanan gelişmelerle beraber arkeoloji bilimi birçok alt disipline ayrılmıştır. Bunlar içerisinde son dönemlerde Batı'da yer edinmeye başlamasına karşın henüz ülkemizde pek gündeme gelmeyen din arkeolojisi; antik dönem insanının inanç dünyasını anlamak açısından son derece önemli bir alandır.

Bu bağlamda çalışmamıza konu olan ve Sharon R. Steadman¹ tarafından kaleme alınan *Archaeology of Religion: Cultures and Their Beliefs in Worlwide Context* adlı çalışma din arkeolojisinin mahiyeti açısından büyük önem arz etmektedir. Yazarın Din Arkeolojisi ismiyle verdiği dersler çerçevesinde şekillenen eser özellikle bir ders kitabı olarak düşünüldüğünde önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Eser altı bölüm ve on sekiz ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci bölümü metod, teori ve din çalışmalarına ayıran yazar, neden din arkeolojisi sorusuna cevap arar. Steadman'a göre din arkeolojisini önemli kılan temel neden, postsüreçsel arkeoloji ile beraber yorumun öne çıkması ve kazılar sonucunda ortaya çıkarılan materyalde açıkça görüldüğü üzere, gündelik hayat ile din/inanç arasındaki ilişkinin oldukça güçlü olmasıdır. Kuşkusuz bu bakış açısı günümüz dünyasını anlamak noktasında da önemli ipuçları vermektedir. Bölümün devamında din antropolojisi bağlamında geçmişten günümüze din tanımlamaları üzerinde duran yazar, yaklaşımlar üzerinden dine yüklenen anlamdaki değişimi gözler önüne sermektedir. Özellikle 19. Yüzyılda fiziksel evrimin yanında kültürel evrimi savunan antropologların din tanımlarından ve dine köken bulma arayışlarından söz etmektedir. Sonrasında ise yazar, dine yönelik psikolojik yaklaşımları, kültürel rölativizmi öne süren görüşleri, yapısalcı yönelimleri ve çağdaş din antropologlarının öne sürdüğü bilişsel din yaklaşımları ve ritüel kavramları üzerinde durarak okuyucuyu sosyal bilimlerin dine olan yaklaşımları hakkında bilgilendirmektedir. Birinci bölümün sonunda din

* Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

1 Amerika Birleşik Devletleri'nde ders veren Steadman, Yakındoğu arkeolojisi ile ilgili çalışmalarının yanında Yozgat il sınırları içerisinde bulunan Çadır Höyük kazılarını da yönetmektedir.

arkeolojisi açısından son derece önemli olan kozmoloji, mit, ritüel, doğaüstü güçler ve dini pratikler hakkında genel bilgiler veren yazar, din arkeolojisinin teori ve yöntemi ile ilgili tartışmalara da değinmektedir. Metodolojiye ayrılan birinci bölümün sonunda Steadman, elde edilen arkeolojik kayıtlar üzerinden geçmiş kültürlerin inançlarını yorumlamanın imkânını ve sınırlılıklarını tartışmaktadır. Böylece yazar, okuyucuya arkeolojik verilerden hareketle, geçmiş toplumların inançlarını yorumlarken bütüncül bir bakış açısı kazandırmayı hedeflemektedir (s. 52).

Kültürde Dinin Ortaya Çıkışı başlığını taşıyan ikinci bölümde yazar, ilk olarak Şamanizmi konu edinmektedir. Müellife göre geçmişte yaşamış olan insanların inanç dünyasını anlamak için Şamanizmi anlamak son derece önemlidir. Steadman, Şaman'ın doğası, kimliği, eskime anında kullandığı aletleri, toplumdaki rolü ve özellikle taşlar üzerinde resmedilen şaman tasvirlerini inceleyerek erken dönem inançları hakkında bir zemin oluşturmaya çalışmaktadır. Evrimci bakış açısının etkisiyle Steadman, ilk olarak Homo Erectus, Neandertal ve devamında insanları yani Homo Sapiensleri inanç ve ritüel boyutuyla incelemektedir. Ona göre Neandertallerle ilgili özellikle Fransa, Irak, İsrail ve Rusya'da bulunan kalıntılar ve mağara resimleri, bu dönemde inanç ve ritüelin güçlü bir şekilde varlığını hissettirdiğini ortaya koymaktadır (s.73). Yazar, Neandertallerde ölü kültürleri, atalar kültü ve totem inancına dair oldukça güçlü kanıtların bulunduğunu öne sürmektedir. Bölümün sonunda ise müellif, ilk insanlara dair önemli kalıntıların keşfedildiği Afrika ve Avustralya'da bulunan arkeolojik verilere odaklanmakta ve özellikle buradaki mağaralarda bulunan resim ve tasvirlerle ifadesini bulan ritüellere yönelik yorumlara yer vermektedir.

Amerika kıtasında bulunan dinlere ayrılan üçüncü bölümde, Kuzey Amerika'da Ohio bölgesinde bulunan Adena ve Hopewell kültürlerine dair inançları hakkında bilgiler (s. 112) verilmektedir. Sonrasında ise Mississippi nehri civarındaki kültürler incelenmekte ve Kolomb öncesi Amerika'da bulunan en büyük ritüel alanlarından olan Monks höyüğü hakkında bilgiler aktarılmaktadır (s. 119). Yazar bölümün devamında Amerika'nın güneybatısında bulunan ve Unesco Dünya Mirası Listesinde yer alan Pueblo insanların yaşadığı Chaco kültürünü ve dinini incelemektedir. Ardından Amerika kıtasında bulunan en önemli medeniyetlerden biri olan Aztekleri ve onların inanç dünyalarını mercek altına almaktadır. Mezoamerika olarak adlandırılan ve Meksika'nın ortalarından Guatemala, El Salvador, Honduras ve Nikaragua'yı kapsayan bölgede etkin olan Aztekler oldukça zengin bir mitolojiye ve inanç dünyasına sahiptirler. Kendi dönemi açısından oldukça kalabalık bir nüfusa sahip olan ve bir imparatorluk izlenimi veren Azteklerin inançlarında da bu çeşitliliği görmek mümkündür. Politeist bir karaktere sahip olan Aztek dini sahip olduğu tapınakları ve dini takvim sistemiyle oldukça dikkat çekicidir (s. 142). Yazar bölümün sonunda önemli medeniyetlerden biri olan Maya kültürünü ve inancıyla

beraber Güney Amerika'daki dinleri arkeolojik bulgulardan hareketle ele alarak bölümü sonlandırmaktadır.

Avrupa'daki Dinler başlığını taşıyan dördüncü bölümde yazar, Üst Paleolitik dönemde Fransa'da bulunan Lascaux mağarasında sanatsal betimlemelere ve Avrupa'nın çeşitli kentlerinde bulunan kadın tasvirlerine temasla bunların doğurganlık ve bereket kavramlarıyla ve ritüellerle olan ilişkisine değinmektedir (s. 182). Devamında Megalit olarak adlandırılan ve devasa kayalarla inşa edilen yapılardan söz eden yazar, Stonehenge üzerinde durmakta ve bu yapıların kimler tarafından ve ne amaçla inşa edildiklerine dair bilgiler vermektedir.

Güney ve Güneydoğu Asya dinlerine ayrılan beşinci bölümde, ilk olarak Hint medeniyetinin temelini oluşturan ve İndus Vadisi'nin eski kültürlerini ifade etmek için kullanılan Harrapa medeniyetinden söz etmektedir. 1920'li yıllardan itibaren yapılan kazılarla Ravi nehri üzerinde kurulduğu anlaşılan bu medeniyetin MÖ 2600-1800 yılları arasında yaşadığı ancak günümüz Hint dinleri ve kültürü üzerinde son derece etkili olduğu anlaşılmaktadır. Pakistan Devleti sınırları içerisinde bulunan Mohenjo Daro'da bulunan Büyük Banyo/Hamam olarak adlandırılan yapının ritüel amaçlı olarak kullanıldığı düşünülmektedir (s. 211). Bölümün devamında yazar, Güneydoğu Asya'da Hinduizm'in ortaya çıkışını, bir tepki olarak Budizm'in tarih sahnesine çıkışını ve Khmer İmparatorluğu'nu ve inançlarını arkeolojik verilerle ele almaktadır.

Kitabın son bölümü olan altıncı bölüm *Afrika ve Ortadoğu'da Dinler* başlığını taşımaktadır. Burada ilk olarak Antik Mısır inançlarını irdeleyen yazar Mısır tapınaklarını ve özellikle piramitleri geniş bir şekilde işlemektedir. Devamında Büyük Zimbabve Krallığı (MS 1220-1450)'ni ve inançlarını incelemektedir. Steadman'a göre, Büyük Zimbabve Krallığı'nın inançlarının temelinde Atalar kültü ve doğüstü güçlerin egemenliği bulunmaktadır (s. 263). Antik Mezopotamya ve Sümer dinlerini inceleyen yazar, Sümer ve Akad inançlarını hem arkeolojik verilerle ve hem de ilk yazılı kayıtlarla ortaya koymaktadır. Müellif, Doğu Akdeniz dinleri ve Yahudiliğin neşvünema bulduğu kültür havzasındaki inançlarından sonra sırasıyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam hakkında oldukça kısa ve yüzeysel bilgiler vermektedir.

Steadman'ın bu eseri daha çok ders kitabı görünümü verse de alana ilgi duyan her okuyucuya hitap edecek şekilde kaleme alınmıştır. Eserin çizim, resim ve haritalarla desteklenmesi ve ayrıca her başlığın sonunda faydalı olabilecek ileri okumalara yer vermesi son derece isabetlidir. Bu çalışma kuşkusuz çok önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Eser din, ritüel ve inanç dünyası ile ilgili arkeolojik verileri coğrafik bir tasnif üzerinden sırasıyla Amerika, Avrupa, Güney Asya, Afrika ve Ortadoğu coğrafyası üzerinden ele almaktadır.

Ancak eserin birçok avantajının yanında bazı eksiklikler de taşıdığı görülmektedir. Her şeyden önce bu çalışma, özellikle Neolitik dönem din tarihi açısından oldukça önemli olan Göbekli Tepe hakkında herhangi bir bilgiye yer vermemektedir. Kitabın bazı bölümlerinde detaya varan bilgilerin paylaşılmasına karşın insanlık tarihi açısından oldukça önem arz eden Ortadoğu gelenekleri hakkında yeteri kadar verilmemektedir. Sadece Antik Mısır, Sümer ve Akad ile ilgili yüzeysel bilgiler ile yetinilmektedir. Oysa arkeologlar tarafından Bereketli Hilal olarak adlandırılan bölgede ve Anadolu coğrafyasında din arkeolojisi açısından son derece önemli olan veriler mevcuttur. Kuşkusuz mütevazı bir eserde din arkeolojisini tüm boyutlarıyla ortaya koymak mümkün değildir. Ancak dünya tarihini şekillendiren paradigmayı yanlışlayarak kadim insanı anlamamıza önemli bir katkı sağlayan ve Göbekli Tepe gibi önemli bir konunun kitapta yer almaması önemli bir eksiklik olarak karşımızda durmaktadır.

Diğer yandan Din Arkeolojisi isimli bir eserin yaşayan dünya dinlerine daha çok yer vermesi beklenirdi. Ancak bununla ilgili ayrılan bölümün oldukça yetersiz olduğu görülmektedir. Özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam ile ilgili bilgilerin yetersizliği çok açık bir şekilde kendisini göstermektedir. Sonuç itibariyle eser bir takım eksikliklere rağmen bir ders kitabı olma özelliğini korumaktadır. Amerika ve Avrupa'daki birçok üniversitede okutulmaktadır. Mevcut örneklerinden hareketle özellikle arkeoloji, antropoloji ve dinler tarihi derslerinde kullanılmak üzere ülkemizde bu alanda eserlerin yazılması büyük önem arz etmektedir.

KUR'AN VE İSLAMİ İLİMLERİN ANLAŞILMASINDA TARİHİN ÖNEMİ

Eyüp ELKOCA*

Editörlüğünü M. Mahfuz Söylemez'in üstlendiği bu çalışma bir çalıştayın meyvesi olarak okuyuculara sunulmuştur. "Kur'an'ın İndiği Dönem" üst başlığıyla yapılan çalıştay dizisinin ilki olan ve "Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi" başlığını taşıyan bu çalıştayda yedi ayrı tebliğ sunulmuş, her bir tebliğ ayrıca müzakere edilmiştir.

M. Mahfuz Söylemez'in yazdığı girişte çalıştayın amacına değinilmiştir. Söylemez, Allah'ın muradını ancak dil aracılığı ile anlayabileceğimizi, kullanılan dili de ancak nüzul dönemine giderek idrak edebileceğimizi belirtmiştir. Nitekim nüzul döneminden uzaklaşma tevil sorununu doğurmaktadır. Ayetler ancak indiği dönemin tarihsel çerçevesi içerisinde anlaşılabilir. İşte bunun için Kur'an ve ona bağlı olarak gelişen İslami ilimlerin anlaşılmasında tarihin önemi ön plana çıkmaktadır.

Kitapta işlenen ilk konu Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim üyesi olan Hasan Onat'ın "**İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi**" başlıklı makalesidir. Onat, burada tarihin algıya dayalı olarak inşa edilen bir söylem olduğunu ancak olması gerekenin savunulabilen doğrularla inşa edilen ve evrensel boyut taşıyan bir birikim olduğunu söyler. Bu noktada tek çıkar yol bilimsel yöntemdir. Bunu gerçekleştirmek için de yeni bir İslam bilim geleneğinin inşa edilmesi gerekmektedir.

Bilgi kavramının tanımını yapan Hasan Onat, evreni anlama ve anlamlandırma çabasının sonucu olarak bilme eylemidir der. Her türlü tecrübe ve oluşan kanaatler bilgi olarak zihnimizde yer alır. Dolayısıyla bilgi düşünmemizi sağlayan araçlardır. İnsan bilginin kalıpları olan kelimelerle ve kavramlarla düşünür.

Daha sonra bilimsel yöntemin bir ortak paydası olması gerektiğini savunan yazar, bu amaç doğrultusunda birkaç ortak payda öne sürer. Bunlar insan ortak paydası, tarih bilgi ve bilinci, bilim ortak paydası, uzmanlık için seçilen bilim dalı ve kendine özgü yöntem anlayışdır.

Yazara göre Kur'an'la birlikte aklın önündeki bütün engeller kaldırılmış, akıl çağı başlamıştır. Buna örnek olarak Kur'an'dan bazı ayetler aktaran Onat, son din olan İslam'la birlikte insan tekrar bilinciyle özne olma yoluna taşınmıştır. Daha sonra İslam bilimleri için gerekli olan disiplinlere değinen yazar bir öğrenme aracı olarak Arapça ve İngilizcenin iyi bilinmesi

* e.elkoca@hotmail.com

gerektiğini, insanı anlamada yardımcı olan psikoloji, sosyoloji, felsefe ve tarih alanlarına hâkim olunmasını, sağlam bir usul bilgisine sahip olmak gerektiği, her şeyden önce de İslam düşüncesinin muazzam bir tecrübeyi ve birikimi miras bıraktığını söylemektedir.

Yazara göre Kur'an bir takım olay ve olgularla irtibatlı olarak bir süreç içerisinde inmiştir. Dolayısıyla bir tarih vardır. Dolayısıyla bu tarihi süreçlerin doğru okunması gerekmektedir. Onat'a göre sık yapılan hatalardan biri bu günün zihniyeti, bakış açısı, değerleri ve kavramları ile geçmişi anlamaya çalışmaktır. Hangi zaman çalışılıyorsa o zamanın terminolojisi ile kavramları inşa etmek gerekmektedir. Aynı şekilde bir olayın tarihsel bütünlük içerisindeki yerini görmek gerekmektedir. Böylece malumatın ilim olmadığını, bilimin ilk adımı malumat ile bilim arasındaki farkı fark etmeyi ve doğru bir tasnife tabi tutmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla Onat'a göre sağlam bir tarih bilincine ve yöntem inşa edilmesi gerekmektedir.

İkinci yazı M. Mahfuz Söylemez'e ait olup **“Kur'an'ın Anlaşılmasında Tarihin Etkisi: Kureyş ve Fil Sureleri ile Necm Suresi 19-23. Ayetleri Örneği”** başlığını taşımaktadır. Yazar, Kur'an'ı anlamının ve doğru anlamını tespit etmenin tarih boyunca Müslümanların önem verdiği bir uğraş olduğuna işaret etmekte, tefsir ve fıkıh alanındaki faaliyetlerin bir bilim dalı haline gelmesini de bu çabanın bir sonucu olarak görmektedir. Bu anlama çabasının, beraberinde bazı ölçütlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiğini belirten yazar, bu ölçütlerden biri olan vahiy ortamının bilinmesinin Kur'an'ı anlamaya sağlayacağı katkı üzerinde durmaktadır. Şüphesiz vahiy ortamının bilinmesi Kur'an'ın anlaşılması için son derece önemlidir.

Yazar'a göre Kur'an-ı Kerim belli bir mekânda ve tarihte nazil olmuş, hatta birçok tarihi olaya da atıfta bulunmuştur. Bu durum Kur'an'ın anlaşılmasında tarihe başvurmayı zorunlu kılmaktadır. Zira Kur'an'ın çoğu ayetinin indiği dönemi dikkate almadan anlaşılamayacağı bir gerçektir. “Evlerinize arkadan girmeniz birr değildir.” ayeti, Duha Suresi'nde Hz. Peygamber'e hitap eden ifadeler, Ebu Leheb'i eleştiren Tebbet suresi” gibi ayetler tarihi bağlamı içerisinde okunmadan anlaşılması mümkün değildir. Bu ayetleri lâfzî bir okumaya tâbi tutmak hem Kur'an ruhuna aykırı bir okuma biçimidir. Bu sebeple Kur'an'ı anlayabilmemiz için indiği dönem; iniş biçimi ve iniş koşulları gibi faktörleri bilmek büyük önem arz etmektedir.

Söylemez, bu konuyu derinleştirmek için üç örnek üzerinde durmaktadır: Bunlardan birincisi Kureyş Suresi'dir. Kureyş Suresi, Mekke döneminde nazil olan ilk surelerdendir. Diğer Mekki sureler gibi Allah'ın rububiyetini konu edinmiştir. Bu sure tarihi bağlamı dikkate alınmadan anlaşılması güç olan surelerdendir. Nitekim bu sure kelime anlamlarından hareketle anlaşılmaya çalışılacak olursa, Allah'ın bir kabileden değil köpek balıklarının anlaşmalarından, yaz kış yolculuklarından bahsettiği

gibi alakası olmayan meselelerden bahsetmiş olur. Zira Kureyş kelimesi “Kurş” kelimesinin ismi tasgiri olup köpek balığı anlamına gelmektedir.

Ancak indiği dönemi ele aldığımızda ayetlerin üzerinde durduğu konu çok farklıdır. Kur’an’ın, Kureyş kabilesine bir nimet olarak zikrettiği “ilaf” o dönemde Kureyş’in içinde bulunduğu ticari anlaşmalar olup yaz ve kış seferleri de bu ticari ameliyenin bizzat kendisidir. “Rabbin Fil sahiplerine neler etti görmedin mi” ayeti Kur’an’ı tarihi ortamı içerisinde incelememizi istemektedir. Görüldüğü gibi bu tarihi hadiseler bilinmeden, Kureyş Suresi ile Fil Suresi’ni anlam bakımından bir yere oturtmak mümkün olmayacaktır.

Yazarın, tarihin Kur’an’ı anlamamıza katkısı olduğunu belirtmek için üzerinde durduğu bir diğer örnek, Necm Suresi’nin 19-23. ayetleridir. Yazara göre nüzul ortamına başvurmaksızın bu ayetlerin ne dediğini anlamak mümkün değildir. Zira bu ayetler o dönemin sosyal yaşamı ve dini durumu ile yakından ilgilidir. Bu sebeple o dönemin Allah tasavvurunu, dini hayatını, putlara atfettiği değeri bilmek bu ayetleri doğru anlamak için son derece önemlidir. Yazara göre tarihi arka planına baktığımızda bu ayetlerin, Mekke müşriklerinin zihinlerinde yer alan çelişiklerden bahsettiğini görmekteyiz. Ayetlerde zikredilen putların üçü dışı, yani tanrıça kabul ediliyordu. Oysaki aynı insanlar kadına değer vermez diri diri gömerdi. Yine aynı insanlar Allah’a kız izafe etmekte, Lat, Menat ve Uzza’nın Allah’ın kızları olduğunu söylemekteydiler. “İşte Yüce Rabbimiz bu ayetlerle Mekke Müşriklerinin nasıl bir çelişki içerisinde olduklarını bize anlatmaktadır. Görüldüğü üzere bu çelişkinin anlaşılması lafızların zahiri anlamlarıyla mümkün değildir.

M. Mahfuz Söylemez’in ele aldığı ve tarihi bağlamı içerisinde okuduğu bu iki sure Kur’an’ın anlaşılmasında tarihin önemini göstermesi açısından önemli iki örnektir.

Halis Albayrak’a ait olan üçüncü yazı ise “**Mukatil b. Süleyman’ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi**” başlığını taşımaktadır. Kur’an’ın insanı muhatap aldığı ilişkide dilin önemli bir unsur olduğunu bununla birlikte tarihi bağlamın anlamı berraklaştıran bir husus olduğunu söyler. Çünkü zaman içerisinde anlam genişlemesi, daralması ya da kayması olabilmektedir. Mukatil b. Süleyman tefsirini de bir bağlam çerçevesi içerisinde yazmıştır. Muhatabın kimlikleri, Hz. Muhammed’in müşriklerle ilişkileri, zaman ve mekân bağlamında ele alınmıştır.

Mukatil’in tefsirinde muhatap alınan kişileri gruplandırmaya çalışan Albayrak bunların Müslüman bireyler, müşrik bireyler, kâfir bireyler ve münafık bireyler olduğunu söyler. Ayrıca muhatap alınan grupları da söyleyen yazar Müslüman kabileler, Yahudi kabileler, müşrik gruplar ve bir de bunun yanında gelen kitlenin olduğunu söyler.

Mukatil'in tarihi bağlama ilişkin açıklamalarda bulunduğu konuları ve bu açıklamaların anlam üzerindeki etkilerine değinerek bunlar hakkında örnekler sıralar. Bu noktada;

- a. Kelimelerin anlamının belirlenmesi ve medlulün açıklanması
- b. Sözün bağlamsal atfı ve sözün maksadı
- c. Eyleme yönelik ifadelerin anlamlı kılınması
- d. Genel hitap kalıplarını özel kişi ve gruplarla açıklaması
- e. Kelami sorunların çözümünde ipuçları vermek
- f. Evrendeki tabii olay ve olguları açıklaması
- g. Emrin veriliş nedenini açıklaması
- h. Sözün yaşanmışlığa atfının açıklanması
- i. Makasid-anlam ilişkisi ve teville olan ihtiyacı ortadan kaldırması
- j. Genel ifadelerin tahsisi
- k. Sözün nedenini açıklaması
- l. Sorumluluk yükleyen ifadelere ilişkin açıklamalar yapması
- m. Metin içi irtibatsızlıkları çözmesi
- n. Manevi veya dini bir olgu olarak anlaşılmalı tarihi bir durum olarak açıklaması
- o. Kültürdeki kabul ve anlayışları yansıtması
- p. Diyaloğu yansıtan ayetlerin açıklanmasında tarihi bilgilere başvurusu
- q. Ahiretle ilgili konularda ve mesellerde tarihi bilgi kullanması
- r. Ayetlerin Mekki vemedeni'liğine ilişkin açıklamaların yapması
- s. Mukatil'in iddialara cevap vermesi

gibi konuları örnekler ve delillerle açıklanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an tarihe sıkı sıkıya bağlı bir kitaptır ve tarihi bilgiler olmadan anlamın üretilmesi doğru bir yöntem değildir. Mukatil söz-bağlam-muhatap ilişkisini önemsemiştir. Ancak Kur'an'ın sadece o dönemi muhatap alıp bu tarihsel süreç dışındakilere bir mesajın olmadığını ifade etmek çok doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Nitekim Mukatil'in de yapmak istediği bizce bu değildir. Kur'an tarihte yaşayan insana tarihin içinden seslenen ancak sözünü bütün tarihi dönemlere göre ayarlayan evrensel bir kitaptır. Dolayısıyla dil ve muhatap olarak o dönemi muhatap olsa da gaye ve mesaj olarak sadece bütün insan ve yaşadığı dönemleri kuşatıcı bir formattadır.

Şinasi Gündüz'ün çalışması "**Kur'an Vahyinin Dinler Tarihi Bağlamı**" konusunu ele alınmaktadır. Burada din tarih ilişkisine değinen yazar bütün dinlerde kutsal bir sürecin olduğunu söyler. Her kutsal metin de ayrı bir tarih inşası yapar ve insanlığın tarihsel serüvenini ele alır. Yahudilikte tarih İsrailoğullarına verilen vaadin gerçekleşmesinin öncesi ve sonrası olarak ele alınır. Hristiyanlıkta ise İsa'nın bedene bürünerek yeryüzüne gelmesinin öncesi ve sonrası şeklinde bir tarih telakkisi vardır. Kur'an ise tarihe bir bütün olarak bakar ibret için tarihi olaylardan bahseder.

Daha sonra Kur'an'ın indiği döneme dikkat çeken Gündüz bu dönemde Hristiyan, Mecusi, Sabii ve Yahudilerin yaşadığını, dolayısıyla Kur'an'ın onları da muhatap aldığını söyler. Ehl-i Kitap derken Yahudi ve Hristiyanları muhatap alır. Yahudi gruplarından birinin o dönemde; "Üzeyr Allah'ın oğludur" demesi ya da Hristiyanlardan bir kısmının Meryem'i ilah edinmesi o dönemki Yahudi ve Hristiyan geleneğinin anlaşılmasıyla mümkündür.

Şinasi Gündüz'e göre göre cahiliye dediğimiz dönemin ana aktörleri şüphesiz müşriklerdir. Dolayısıyla muhatap olma önceliği de onlardır. Sonuç olarak Kur'an'ın anlaşılmasında dinler tarihinin önemli bir rolü vardır. Kur'an'ın yaklaşık üçte birinde dinler tarihine ilişkin olaylar anlatılır. Tüm bunlar da Kur'an'ın anlaşılmasında diğer dinleri ve onların tarihlerini bilmeyi gerekli kılmaktadır.

Hikmet Zeyveli'ye ait diğer bir bildiri ise "**Kur'an'da Yahudilere Yapılan Tarihi Atıfları Doğru Anlamak**" başlığını taşır. Burada da Şatibi'nin nüzul dönemine ait bilgilerin ne kadar önemli olduğuna dair görüşlerinden hareketle Medine'de yaşayan Yahudiler'i muhatap alan Kur'an'ın onlara ilişkin beyanlarını inceler. Yahudiler'in kelime oyunları ile Müslümanlar ile dalga geçtiklerini buna karşın Kur'an'ın Müslümanları uyardıklarını söylemektedir.

Yine Bakara suresinde bahsedilen Yahudiler'in kesilmesi istenen hayvanı kesmemekteki ısrarları dile getirilmekte onların itirazcı karakterlerini tasvir etmektedir. Müslümanlara ise Peygamberlerine karşı böyle davranmamaları gerektiği salık verilmektedir. Yahudiler'in eski ihtişamlı günlerini anlatan ayetler onlara eğer bu Resul'e de inanırsanız yeniden güç ve kuvvet kazanır, manevi ölümünüzden kurtulabilirsiniz demektedir.

Hikmet Zeyveli sadece nüzul dönemi olay ve olgularının yeterli olmadığını bazı durumlarda eskiden yaşamış olan ve şuan da müntesipleri bulunan İsrailoğulları gibi halkların kültürlerindeki tarihi ve lisani bilgilere de ihtiyaç duyulduğunu göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla arka plan bilgileri ayetlerin anlaşılmasında önem arz etmektedir.

Şevket Kotan'ın "**Kur'an, Metin ve Tarih**" başlıklı bildirisinde ise Ahmesilik üzerinde durulmuştur. Nitekim müşrikler kendilerini öyle tanımlıyorlar, kendilerinin ehl-i hill gibi olmadıklarını söylüyorlardı. Allah adına insanları yönetme gibi kendilerine bir görev addediyorlardı. Hz. İbrahim'den kalan tahrif edilmiş kurullarla Kabe merkezli şirk sistemi inşa etmişlerdi.

Yazara göre Allah da beytini temellük etmiş insanlardan orayı kurtarmak için oradaki putları temizleterek tekrar İslam ümmetinin ortak değeri haline getiriyordu. Tevbe suresindeki müşrikler için bir ültimatoma olan ayetler de oradaki şirkin son kalıntılarının temizlenmesi için yapılması gereken operasyonun talimatını içermektedir. Böylece harem bölgesi amacına uygun bir düzene ulaşmıştır. Dolayısıyla tarihsel durum ve bağlamın hesaba katılmaması bu ayetlerin yanlış anlaşılacak "müşrikleri nerde bulursanız öldürün" manası çıkarılmaktadır.

Son bildiri olan, Yasin Aktay'ın "**Kur'an, Tarih ve Hermenötik**" adlı bildirisi, cahiliye döneminin sadece tarihi olgularını değil o dönemin toplumsal ve sosyolojik şartlarını da bilmemiz gerektiğini söyler. Çünkü tarihin de seçtiği olaylar vardır.

Yazara göre hermenötiğin hedefi anlaşılacak metin değil o metni anlayacak kişidir. Dolayısıyla hermenötik bize sınırlarımızı hatırlatır. Bizler kendi seviyemizle Kur'an'a yaklaşır, ihtiyacımız ya da idrakimiz kadar ondan nasipleniriz. Bundan dolayı Kur'an araştırmalarında nihai nokta olmayacak. Hep tartışılacak ve bu bereketin kendisi olacaktır.

Bu noktada yazar nüzul sırasına göre Kur'an tertibi bir bakıma bidattir der. Çünkü o tertibe göre okuma Kur'an tecrübesini bir daha yaşamak gibi imkânsız bir işin peşindedir. Kur'an'ın şu anki tertibindeki hikmet hiçbir tecrübenin bir daha aynı şekilde yaşanmayacağını anlatmak içindir der.

Birbiri üzerine inşa edilen bu bakış açısı Kur'an'ı tarihi süeci içerisinde okumak gerektiği prensibiyle çelişir. Nüzul sırasına göre okumayı sadece Kur'an tecrübesini yaşama gibi bir amaca hasretmek diğer tüm gaye ve gayretleri görmezden gelmek olur. Her şeyden önce Kur'an bir tarihi süreç içerisinde meydana gelen bir metinse burada bir inşa süreci modeli vardır. Ve bizim bu modele ihtiyacımız vardır. İkinci olarak Kur'an'la olgunlaşan zihinleri düşündüğümüzde bizim de bu olgunlaşma sürecini yaşamamız için böyle bir okuma yapmaya ve kavramlardaki genişleme ve daralmayı görmemiz gerekmektedir. Kur'an'ın şuan ki tertibinin hikmetine gelince bu tecrübe edilmez açıklamasından öte tecrübenin maksadı göz önünde bulundurulmalıdır. Kur'an tecrübesinin maksadı hidayettir. Dolayısıyla bir hidayet kaynağı olan kitap tarihi süreci önemsemek yerine son halini sunmak anlamını taşır.

Daha sonra içtihat ve tecdit kavramlarına değinen Aktay İslam'ın bir hayat dini olarak her dönem yorumlandığını ve farklı kültürlerde değişik sentezler ortaya koyulduğunu söyler. Normal pratiği itibariyle din aslında kendiliğinden sürekli yorumlanmaktadır.

Bu bildirilerin ardından müzakereler bölümü gelmektedir. İlk müzakereci olan Mustafa Fayda, Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı yaşayan ve yaşatan bir düzen ve toplum bırakmış olması İslam'ın ilelebet devamına sebep oldu der. Kardeşi İsa'nın dininin başına gelenin İslam'ın başına geleme-
mesi için Hz. Peygamber geniş bir kitleye hitap etmeyi tercih etmiştir. Kur'an'da geçmiş ümmetlerin yaşadıklarına kıssa dense de Hz. Peygamber ve çağdaşlarının yaşadıkları olaylara değinen ayetlere kıssa değil de kıtas demek daha uygun düşer.

Diğer bir müzakereci olan M. Sait Şimşek ise Kur'an'ın kendisini Mübin olarak tanımladığını, indirilme amacının ise hidayet olduğunu tekrar hatırlatıyor. Ancak akademisyenler hangi dalda çalışıyorlarsa Kur'an'ı bilmek için onu da bilmeyi şart koşuyor. Esasında Kur'an'ı iyice anlamak için her bir bilim dalını uzmanlık ölçüsünde bilmek gerekiyor deniyor. Ancak bu iddialar Kur'an'ın asla anlaşılamayacağı tezini besliyor.

Yazara göre sürekli araştırma işiyle uğraşanlarda oluşan daha çok öğrenme iştahı bazen peşinden koştukları şeylerin hayatla ve insanın gereksinimleriyle ilgisiz kalmasına yol açar ve artık ona bakmazlar. Önceki âlimlerimiz o denli dil izahlarına girmişler ki tefsirler gramer kitabı gibi oldu. Kur'an'ın anlaşılmasında en çok vurgulanan husus nüzul ortamının iyi bilinmesidir.

